T. C.
MİLLİ [illegible] ANLIĞI
RAGIP [illegible] PLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 668

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

٨١٢

RAĞIP P.
Ka. N.
803

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا الإمام الداعي إلى الله أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي رضي الله عنه هذا كتاب في العلم الإلهي وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا وهو مرتب على مقدمة وكتب **أما المقدمة** ففيها فصول **الفصل الأول** في بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق اعلم أن شرف العلم إنما يظهر من وجوه الوجه الأول من الوجوه الموجبة لشرف العلم شرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم وذلك في هذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته وهو أشرف الموجودات على الإطلاق ويدل عليه وجوه الأول أنه غني عن الفاعل والقابل وغيره محتاج إليه والثاني أنه فرد على الإطلاق فهو غني عن الجزء المقوم والثالث أن الواجب لذاته ليس إلا هو وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج إلى المؤثر فيلزم أن كل ما سواه فهو محتاج إليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب أن يكون هو أشرف الموجودات والرابع أنه ثبت أن الممكن كما أنه محتاج إلى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج إليه أيضا حال بقائه وكل ما سواه فهو محتاج إليه في جميع أوقات وجوده سواء كان ذلك الوقت حال الحدوث أو حال البقاء وكما أنه محتاج إليه في جانب الوجود فهو في جانب العدم أيضا كذلك لما ثبت أن الممكن ليس معدوما لذاته بل علة العدم عدم العلة فثبت بما ذكرنا أن الحق سبحانه وتعالى أشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات والخامس وهو أن الوجود أشرف من العدم والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته وبوجوده يحصل وجود كل موجود بل وجوده كالمنافي للعدم وأما كل ما سواه فإنه ممكن لذاته والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو وجد غير موجود وكل ما سواه فإنه إذا اعتبر من حيث هو هو لم يكن موجودا وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو هو فهو الموجود فلهذا المعنى قلنا إنه حق وما سواه باطل بل الحق أنه لا يليق لفظ الحق إلا به ولا يليق وصف الاعتقاد بأنه حق إلا باعتقاد وجوده وأن كل ما سواه فهو الفناء المحض والهلاك المحض كما قال في الكتاب الإلهي كل شيء هالك إلا وجهه فثبت بهذه الاعتبارات أنه تعالى أشرف الموجودات وأكملها بل أنه تعالى أشرف وأكمل من أن يقاس هو إلى غيره فإنه أشرف وأكمل منه إذا ثبت هذا فنقول من الظاهر أن شرف العلم متعلق بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف فلما كان أشرف المعلومات هو الله تعالى وجب أن يكون أشرف العلوم هو العلم به لا محالة الوجه الثاني في بيان هذا أشرف العلم وشدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به وأشرف العلوم بحسب هذا الوجه هو العلم الإلهي وذلك لأن الأمر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص عن الشقاوة والسعادات إما جسمانية وإما روحانية وقد دلت الدلائل الفلسفية والمعالم الحقيقية على أن السعادات الجسمانية خسيسة وأقوى ما فيها أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيها بل الاستقراء يدل على أن تلك الحيوانات الخسيسة أقوى وأكمل في جلب تلك اللذات من الإنسان وأيضا فالحديث والاستقراء يدلان على أن الخوض في جلب تلك اللذات يجذب النفس من أعالي عالم الأرواح المقدسة إلى أسافل عالم البهيمية وأيضا فهذه اللذات سريعة الانقضاء والانقراض واللذات الروحانية آمنة من الزوال مصونة عن الفناء وأيضا فالاستكثار

من اللذات

من اللذات الجسمانية مشهود عليه بفطرة جميع الخلق أنه خسيس فإن الإنسان الذي يكون كل أوقاته مصروفا إلى الأكل والوقاع يكون محكوما عليه عند كل أحد بخساسة الذات ودناءة الهمة وعلى أنه بهيمة محضة وأما الإنسان الذي يعتقد فيه التقليل من هذه الأحوال فإن طبع كل عاقل مجبول على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة وكمال المنقبة ولذلك فإن العوام من الخلق إذا اعتقدوا في إنسان قلة الرغبة في الأكل والشرب والنكاح اعتقدوا فيه كونه مستوجبا للتعظيم والخدمة وعدوا أنفسهم بالنسبة إليه كالعبيد إلى الأرباب وكل ذلك يدل على أن هذه السعادات الجسمانية خسيسة نازلة فأما السعادات الروحانية فإنها باقية وكريمة عالية شريفة تجذب النفس من حضيض البهيمية إلى أوج الملكية ومن ظلمات عالم الأجسام إلى أعالي عوالم المقدسات المطهرات فلهذه البراهين الباهرة قال في الكتاب الإلهي والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب العزة تعالى أنا جليس من ذكرني فقد ظهر بما ذكرنا أن السعادات الروحانية أفضل من السعادات الجسمانية ولا شك أن رأس السعادات الروحانية ورئيسها وزبدتها وخلاصتها معرفة المبدأ الأول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه وأيضا فقد دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم والخسار المطلق وأن الفوز بهذه المعرفة يوجب السعادة الأبدية والسيادة السرمدية فوجب أن يكون هذا العلم رأس جميع العلوم ورئيسها وأشرفها وأنفسها وأجلها والوجه الثالث في بيان شرف هذا العلم أن الإنسان إنما يجد من نفسه أنه كلما كان استغراق روحه في هذه المعارف أكمل وكان خوضه فيها أعظم وانجذابه إليها أتم وانقطاعه عما سواها أوفى كان ابتهاجه بذاته أفضل وقوة روحه أكمل وفرحه بذاته أوفى وكلما كان الأمر بالعكس كانت الأحوال الروحانية والآثار النفسانية بالعكس مما ذكرناه وكل ذلك يدل على أن كل السعادات مربوطة بهذا العلم وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الأفق كما قال في الكتاب الإلهي ألا بذكر الله تطمئن القلوب والوجه الرابع أن المصالح المعتبرة إما مصالح المعاش ومصالح المعاد أما مصالح المعاش فلا ينتظم إلا بمعرفة المبدأ والمعاد وذلك لأنه لولا استقرار الشرائع الحقة لاختل النظام ولاختلت المصالح وحصل الهرج ولم يأمن أحد على روحه ومحبوبه وأما مصالح المعاد فلا يتم شيء منها إلا بمعرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم وظهر بهذه المباحث التي قررناها أن منبع الخيرات ومطلع السعادات ومنبع الكرامات هو هذا العلم فمن أحاط به كما ينبغي كان في أعلى مراتب الإنسانية وأول مراتب الملكية **الفصل الثاني** في أنه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم أنه قد يحكى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق رأيت في بعض الكتب أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلاسفة أنهم قالوا الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل أما الجزم المانع من النقيض فهذا لا يمكن تحصيله في بعض المباحث والقائلون بهذا القول احتجوا بوجوه **الحجة الأولى** أظهر المعلومات لجميع العقلاء هو علمه بذاته المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة ثم هذا العلم مع أنه أظهر العلوم وأجلى المعارف قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث تحيرت العقول عن الوصول إليه وإذا كان الحال في أظهر المعلومات كذلك فالحال في أبعد الأشياء عن مناسبة الأمور المعلومة للخلق كيف يكون فهذه الحجة إنما يتم تقريرها بمقدمات **المقدمة الأولى** أن أظهر المعلومات لكل أحد ذاته المخصوصة والذي يدل على أنه أمر كذلك أن كل من علم شيئا فلا بد وأن يعلم كونه عالما بذلك الشيء ولذلك فإنه متى أدرك هذا الشيء وعرفه فإنه علم كونه عالما بذلك الشيء مشروط بعلمه بذاته المخصوصة فمن لا يعلم ذاته كيف

بحكمه ان يحكم عليها بكونهما عالمة بذلك المعلوم ولذلك فانهم قالوا كل تصديق فانه مسبوق بتصورين ومن
الظاهر ان الشرط سابق بالرتبة على المشروط فهذا يدل على ان علم كل احد بانه معلوم كان مشروطا بعلمه بذاته
المخصوصة ومسبوقا بعلمه بذاته المخصوصة فثبت ان علم كل احد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته
سواء كان ذلك العلم من البديهيات الجليات ومن الكسبيات والسابق على جملة الجليات والبديهيات اولى بكونه
جليا بديهيا فثبت بهذا البرهان ان علم كل احد بذاته المخصوصة اجلى العلوم واجلها واظهرها واقواها **المقدمة**
الثانية في تقرير ان علم كل احد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفاء والذي يدل عليه ان المشار
اليه لكل احد بقوله انا اما ان يكون هو هذا الهيكل المشاهد او يكون جسما من الاجسام الموجودة في داخل
هذا الهيكل او يكون صفة من صفات هذا الهيكل او يكون جوهرا مجردا عن هذا البدن وعن علائقه وهذه
الاقسام الاربعة قد حارت عقول العقلاء فيها ودارت رؤسهم في تعيينها ومن تامل في مباحث علماء النفس
علم ان هذه المسألة قد بلغت في الصعوبة الى الغاية القصوى فثبت ان هذا العلم صعب تاما **المقدمة الثالثة**
انا قد بينا ان اظهر المعلومات هو علم كل احد بذاته المخصوصة ونفسه المعينة وبينا انه مع كونه اظهر المعلومات
فقد بلغ العلم به الى الغاية القصوى في الصعوبة والخفاء والغموض واذا ثبت هذا فنقول ان ذات الحق سبحانه
منزه عن الماهية والحقيقة لجميع اقسام الممكنات والمحدثات فاذا كان العلم باظهر المعلومات قد بلغ في الخفاء و
الغموض الى الحد الذي ذكرناه فالعلم بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئا من الممكنات ولا يناسب شيئا من
المحدثات مع انه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات ومشابهة ما يصل اليه الفكر والذكر والوهم والخيال
لو كان صعبا عسرا كان ذلك اولى فثبت ان هذا العلم الشريف اعلى واجل من ان يحيط به العقل احاطة تامة بل لا سبيل
للعقول البشرية فيه الا الاخذ بالاولى والاخلق والاكمل والافضل واعلم ان التقرير بهذه الحجة مشروح كثير وهو
ان الاستقراء دل على ان اظهر المعلومات عند الخلق اشياء معدودة مثل علم كل احد بنفسه ومثل علمه بزمانه
ومكانه ومثل علمه بجسمه ثم ان العقل اذا خاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكان والزمان
تحير ولم يقدر على الخلاص فاذا كان حاله في معرفة اظهر الاشياء كذلك فكيف يكون حاله في معرفة اخفى الاشياء
فلنبين محصل ما ذكرناه فنقول اولها ذاته المخصوصة وقد كشفنا حقيقة الحال فيه واما الحال في المكان
والزمان فان كل احد يحكم ببديهة عقله انه كان في ذلك المكان وانتقل منه الى مكان كذا وبقي في ذلك
المكان الاول والعلم بالمكان جزء من اجزاء ذلك العلم وايضا كل احد يحكم ببديهة عقله ان هذا الوقت الحاضر
وقت كنا قبله بعده فنقول انه مضى ذلك الوقت وحضر وقت كذا والعلم بحقيقة الوقت والمدة جزء من العلم
بانه مضى الوقت الاول وحضر الوقت الثاني ثم ان العقلاء دارت رؤسهم وحارت عقولهم في معرفة حقيقة
المكان والزمان اما المكان فاصحاب افلاطون وكل من كان قبله من الحكماء المعتبرين فقالوا انه عبارة عن
البعد الممتد واما اصحاب ارسطاطاليس فقالوا انه عبارة عن السطح المحيط وان القول بالبعد باطل
وصعوبة هذه المسألة تظهر في مباحث مسألة المكان واما الزمان فقد حارت العقول ودارت الرؤس
في معرفته فاذا تاملت في مسألة الزمان واحاط عقلك بما في تلك المسائل من الدقائق العميقة والمباحث الدقيقة
علمت ان هذه المسألة قد بلغت الى اقصى الغايات وابلغ النهايات في الصعوبة والخفاء وثالثها العلم بحقيقة
الجسم قد حارت العقول ايضا فانه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى وليس الامر كذلك بل هو قابل للقسمة
الى غير النهاية ومن خاض في تلك المسائل وعرف قوة الدلائل من الجانبين علم انه لا حاصل عند العقل الا
الحيرة والدهشة والاخذ بالاولى والاخلق فثبت بهذا الاستقراء ان حاصل العقل في معرفة اظهر المعلومات

ليس

ليس الا محض الحيرة والدهشة والاخذ بالاولى والاخلق فاما تلك بالعقل عند العروج الى باب كبرياء
الله تعالى وعند ما حاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات جلاله واكرامه من علمه و
قدرته وحكمته فهنا يحل الكلام في هذا الباب ومما يحقق هذا الكلام تقرير ان اقوى المباحث العقلية
باتفاق جمهور العقلاء المباحث الهندسية فلنتامل في كتاب اقليدس فنقول ان اقسام المضلعات مترتبة
من المثلث ومر الى غير النهاية ثم ان اقليدس اقام الحجة على اثبات المثلث والمربع في المقالة الاولى ولما احتاج
الى اثبات المخمس احتاج الى تقديم مقدمة طويلة وهو انه عمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين
فوق القاعدة ضعف الزاوية الفوقانية ثم انه قسم كل واحدة من الزاويتين الى نصفين فبهذا الطريق
قدر على عمل المخمس ثم انه اقام البرهان على ان نصف قطر كل دائرة مساوي وتر سدس تلك الدائرة فلا جرم قدر
بهذا الطريق على عمل المسدس ثم انه ظفر منه الى شكل ذي خمسة عشر ضلعا والسبب في هذه الظفر انه احتاج
في عمل المسبع الى تقديم مثلث يكون كل واحد من الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثلثة امثال الزاوية الفوقانية
واعمال كتاب اقليدس لا تفي باقامة البرهان على هذا المطلوب بل لا يمكن اثبات هذا المطلوب الا بقطوع المخروط
ولا جرم عجز عنه فتركه وايضا لا يمكن اثبات عمل المتسع الا بطريقين احدهما ان تعمل مثلثا متساوي الاضلاع
ثم نقسم كل واحدة من زواياه الثلاث ثلثة اقسام متساوية وقد بينا ان هذا لا يتم الا بقطوع المخروط
والثاني ان يعمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة اربعة امثال الزاوية الفوقانية
وهو عاجز عنه واما الشكل الذي يحيط به احد عشر ضلعا فهو انما يتم بتقديم عمل مثلث يساوي كل واحدة
من الزاويتين اللتين فوق القاعدة خمس مرات الزاوية الفوقانية ست مرات وهو عاجز عنه وكذا القول
في المضلع الذي يحيط به ثلثة عشر ضلعا انه قد عجز عنه بمقدمات اسسها في كتابه وذلك لانه اوقع في
الدائرة مثلثا متساوي الاضلاع فانقسمت الدائرة بثلثة اقسام متساوية ثم اوقع في القسم الواحد منها
ضلع مخمس الدائرة وهو وتر السدس ثم قسم ما بقي بنصفين فبهذا الطريق قسم كل قوس بخمسة اقسام
متساوية فخرج له مضلع يحيط به خمسة عشر ضلعا وعند هذا وقف عمله ولم يقدر على الزيادة فظهر
ان اقليدس قدر على اقامة البرهان على اثبات خمسة انواع من المضلعات المثلث والمربع والمخمس والمسدس
وذو خمسة عشر ضلعا واما بقية الاقسام التي لا نهاية لها فاضداد افهامه قاصرة عن اساسها ومقدماتها عن رفعه
بتقريرها فاما اصحاب علوم المخروطات فقد تكلفوا طريقة في اثبات المسبع والمتسع واما البقية فقد بقيت
في موقف العجز والقصور فقد ظهر بما ذكرنا ان العقول البشرية قاصرة والافهام الانسانية عن ادراك
حقائق الاشياء الا في القليل القليل من الكثير الكثير في معرفة هذه المحسوسات فاين العقل عند طلوع نور
الالهية والاضواء الصمدية **الحجة الثانية** في هذا الباب ان قوة البصر وقوة البصيرة متشابهتان متساويتان
فلنعتبر حال القوة الباصرة ثم نستدل منه الى حال اعتبار حال قوة البصيرة فنقول القوة الباصرة مع المبصرات
احوال ثلثة **الحالة الاولى** المبصرات الحقيرة الضعيفة كالذرات والهباءات والتغيرات الخفية الضعيفة
في المعلوم ان القوة الباصرة عاجزة عن ادراك امثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها ولا قادرة
على ضبط تلك المراتب **الحالة الثانية** المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند غاية
لمعانه واشراقه فان القوة الباصرة قاصرة عن ادراكه على سبيل التمام والكمال لانه قوي ان من تكلف النظر
الى قرص الشمس عند غاية لمعانه واشراقه فانه يحصل ظلمة وسوادا في وسط قرص الشمس وكانت تجليات
الانوار انما تفيض من اطراف قرص الشمس لا من وسطه تفيض الانوار من اطرافه فاما نفس القرص الذي هو

لا الطبيعت فان الانسان يراها كالنقطة السوداء الا ان العقل السليم يحكم بان تلك النقطة ليست
حاصلة في جوهر الشمس فانه منبع الانوار ومظهر الاضواء لكن القوة الباصرة البشرية تصير مقهورة
من كمال ذلك النور فيعجز عن ادراكه فلما عجز عن ادراكه يحصل فيه ظلمة وسواد او ورأى النور كالامر
الغائب من اطراف قرص الشمس وجوانبه الحالة الثالثة المبصرات المعتدلة في القوة والضعف و
الكمال والنقصان وهي مثل الكيفيات القائمة باجسام هذا العالم فان القوة الباصرة يمكنها الوقوف
عليها والاحاطة بها والوصول الى تمام ادراكها فظهر بهذا البيان الذي قررناه ان القوة الباصرة قاصرة
عن ادراك المبصرات القاهرة وقاصرة عن ادراك المبصرات الضعيفة ايضا ولكنها قادرة على ادراك
المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال والنقصان واذا عرفت هذه المراتب الثلثة من قوة
الابصار فاعرف مثلها في مراتب قوة البصيرة والعقل وذلك لان المعلومات على ثلثة اقسام احدها
المعلومات الضعيفة الحقيرة وهي مثل مراتب الامزجة والتغيرات والاحوال فان الحاصل عندنا من ميئات
الاستحالات الواقعة في الاجسام الكائنة الفاسدة فان القوة البشرية لا تقوى على ادراك تلك المراتب
وضبط تلك الدرجات لانها اصول ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضاء فمن لضعفها و
حقارتها لا تقوى العقول البشرية على ادراكها على سبيل الكمال والتمام وثانيها المعلومات القاهرة
العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية والماهيات المجردة عن علائق الاجسام واشرفها واعلاها هو
ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه فهو سبحانه لغاية اشراق جلاله عجزت العقول عن ادراكه
وضعف الاوهام والافهام عن الاصول الى مبادي اشراق كبريائه واليه الاشارة بقول صاحب الشريعة
ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والارض وكان بعض
الصديقين يقول سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا عرفت هذا
فحينئذ صار العقل عاجزا عن ادراكه وعرفانه لغاية قوته وكماله واستعلائه كما ان البصر عاجز عن ادراك قرص
الشمس لكمال نوره وكما ان البصر لا يتخيل من قرص الشمس الا السواد والظلمة ولا يتخيل فيضان النور الا من
اطراف قرص الشمس وكذلك هاهنا العقل اذا حاول النظر الى كنه كبريائه غشيته حالة كالدهشة والحيرة في
بصر البشر فلا يمكنه ان يرى الا نور كرمه وفيض جوده ورحمته واحسانه الى خلقه كما ترى نور قرص الشمس
فايضا من اطرافه وجوانبه وثالثها المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلال ولا في غاية
الضعف والحقارة وامثال هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على ادراكها والاحاطة بها فظهر بهذا
الاعتبار الذي قررناه ان العقول مدفوعة والافكار مقهورة والخواطر محجورة وحقيقة الحق لا يمكن الوصول
اليها بخطوات العقول والافكار وكبرياء الاحدية يمتنع ان يرقى عليها باجنحة الاقيسة والانظار وظهر انه
لا حاصل عند العقول الا الاقرار باثبات الكمال المطلق له وتنزيهه عن النقائص باسرها على سبيل الاجمال اما
على سبيل التفصيل فذاك ليس من شان القوة العقلية البشرية الحجة الثالثة في هذا الباب ان العلوم
اما تصورية واما تصديقية اما التصورية فنحن نجد من انفسنا وجدانا بديهيا بعد الاختبار التام والحصر
الكامل انه لا يمكننا ان نشير بعقولنا واوهامنا وخيالاتنا الا الى احد انواع اربعة من التصورات فاحدها
الماهيات التي ادركناها باحد الحواس الخمس وهي المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات
وثانيها الماهيات التي ندركها من نفوسنا ادراكا ضروريا كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب
وامثالها وثالثها الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة

والكثرة

والكثرة والوجوب والامكان والامتناع والقسم الرابع الماهيات التي يركبها العقل والخيال من هذه
البسائط اما تركيب الخيال فهو كما اذا تصورنا بحرا من زيبق وانسانا له الف راس فان النفس استحضرت
البحر وادركنا الزيبق فالخيال ركب صورة البحر مع صورة الزيبق وكذا القول في سائر الامثلة واما
تركيب العقل فهو انا اذا قلنا شريك الاله ممتنع الوجود فانا نتصور العقل معنى شريك الاله ثم نمتنع ان نحكم
عليه بالامتناع فان العقل انما يمكنه تصور معنى شريك الاله لانه قد تصور معنى الشريك في بعض المواضع
وتصور ايضا معنى الاله في الجملة فلما حصل عنده تصور هذين المفهومين لا جرم ركبهما فحصل عنده
تصور معنى شريك الاله فلا جرم قدر على ان يحكم عليه بالامتناع فنقول لما عقلنا الشريك في حق
الواحد منا فهذا المعنى الذي نعقلنا في حقنا نضيفه الى الله تعالى فنقول سبحان من شريك لله تعالى نسبته
اليه كنسبة شريكنا الينا في الوجود فثبت بهذا البيان ان تصورات العقول البشرية لا تخرج
عن هذه الاقسام الاربعة واذا كانت التصورات الحاصلة عندنا محصورة في هذه الاقسام كانت
التصديقات ايضا محصورة فيها لما ثبت ان التصديقات مشروطة بالتصورات فثبت ان تصورات
الخلق وتصديقاتهم محصورة في هذه الاقسام الاربعة واذا ظهرت هذه المقدمة فنقول ثبت بالبرهان
ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة بجملة هذه الماهيات التي هي محصورة لنا وحاضرة في عقولنا
حضورا بالتفصيل وانه سبحانه لا تناسب شيئا منها وهو مخالف لها باسرها مخالفة من جميع الوجوه فانه
لو شاركها من بعض الوجوه وخالفها في سائر الوجوه فكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون حقيقته
مركبة وذلك محال واذا كان كذلك وجب ان لا يكون حقيقته متصورة للخلق بوجه من الوجوه واذا لم
تكن حقيقته متصورة للخلق كان الحكم عليها بالسلب والايجاب بالبسيطين او المركبين ممتنعا لما ثبت
ان التصديق موقوف على التصور فالعقول قاصرة عن معرفته والادراكات غير منتهية اليه وانما الغاية القصوى
انا اذا تصورنا معنى الكمال والنقصان في حق انفسنا بحسب ما يليق بنا وبمقدار ما يناسبنا وجب ان نعلم
معنى الكمال والنقصان لان المخلوق جزء من ماهية الخلق بهذا الطريق يتصور معنى الكمال والنقصان و
اذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا باثبات معنى الكمال له بشرط براءة ذلك المعنى عن اللواحق اللائقة بالجانب
حصول نقائصنا ليس عند حصول الخلق من معارف جلاله الا هذا القدر فظهر بهذا البيان ان عقول الخلق
لا يحصل عندها من المعارف الالهية الا هذه الامور المجملة المشار اليها على سبيل الاجمال والاجمال واما على
سبيل التفصيل فلا الحجة الرابعة هي في هذا الباب ان الانتقال من المعلوم الى المجهول انما يمكن ان يحصل على
ثلثة اوجه احدها الاستدلال بالعلة على المعلول وثانيها الاستدلال بالمساوي على المساوي وثالثها
الاستدلال بالمعلول على العلة والطريقان الاولان في حق الحق مفقودان فبقي الطريق الثالث وهو ان
يصعد من الاثر الى المؤثر وينتقل من المخلوق الى الخالق واذا عرفت هذا فنقول النفس الناطقة الانسانية
واقعة في المرتبة الاخيرة من الموجودات المجردة المقدسة على ما سيظهر حقيقة هذه المقدمة عند وقوفك
على معرفة درجات الملائكة ومراتبها واذا كان كذلك فهذه النفس الانسانية تترقى من علمها بنفسها
الى علمها بعلتها ومن علمها بعلتها الى علمها بعلة علتها وهكذا يترقى رتبة فرتبة حتى يصل بالاخرة الى حضرة
واجب الوجود جلت آلاؤه كما ورد في الكتاب الالهي وان الى ربك المنتهى وقال الالهي الله خير ام هو
الاول والاخر ونقول هو الاول عند النزول من الخلق الى الخالق والاخر عند الصعود من الخلق الى الحق ولما
كانت درجات الوسائط كثيرة ومراتبها مخفية عن العقول البشرية وكانت درجات انوار تلك الوسائط مختلفة

ومراتب انسوكيتها وقهرها وتوجهاتها مختلفة وكانت قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقي في هذه المراتب
ضعيفة لا جرم بقيت اكثر النفوس البشرية في درجة من درجات هذه المتوسطات بل نقول اكثر الخلق
بقي في حضيض عوالم المحسوسات والشاذ القليل منهم تخلص من عالم الحس فرقي من عالم المحسوسات
الى عالم الخيالات والقليل من اصحاب الخيالات انتقل الى عالم المعقولات ثم في عالم المعقولات مراتب
الارواح المقدسة كثيرة فالذين وصلوا اكثر العقول الواصلين الى عوالم انوار المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت
في انوار تلك الارواح المقدسة الا من ايد بقوة قاهرة ونفس نفيسة فرد فحصل الترجيح الى سلسبيل
البشري ومنه الى كافور رحمانه ثم استعلى على الكل ورقي على الكل ووصل الى الحضرة المقدسة من لواحق
الامكان وعلت الحدوث واستعد لقوله وسقاهم ربهم شرابا طهورا اي هذا الشراب الطهور يطهرهم عن
علائق الامكان والحدوث ويجلي فيهم غشاء الوجوب بالذات واذا عرفت ذلك ظهر ان القليل القليل من
الارواح البشرية تستعد لقبول درة من درات انوار عالم الجلال فهذه تلويحات وتنبيهات ذكرناها
في مقدمة هذا العلم ليعلم الانسان ان القليل القليل من مباحث هذه المعالم الشريفة كثير كثير بالنسبة
الى الارواح ولذلك قال في الكتاب الالهي حكاية عن الحق سبحانه انه قال وقليل من عبادي الشكور وقال
حكاية عن ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين وليكتف بهذا القدر من البيان في هذا المقام فانه بحر لا ساحل له

الفصل الثالث في ان تحصيل هذه المعارف المقدسة هل الطريق اليه واحد ام اكثر من واحد اعلم انه قد اشتهر
بين ارباب البصائر ان الطريق اليه من وجهين احدهما طريقة اصحاب النظر والاستدلال والثاني طريقة اصحاب
الرياضة والمجاهدة اما الطريق الاول فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال باحوال الممكنات على اثبات
موجود واجب الوجود لذاته وذلك لانه لما ثبت ان هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت
ان الممكن محتاج الى المرجح وثبت ان المحدث محتاج الى المحدث وثبت ان التسلسل والدور محالان فحينئذ
يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم ازلي واجب الوجود لذاته واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في كتاب
الاشارات ان ههنا طريقا يدل على اثبات واجب الوجود لذاته بحسب اعتبار حال الوجود من حيث انه
وجود فقط ولا حاجة فيه الى اعتبار حال وجود غيره فانا نقول لا شك ان في الوجود موجودا فنقول ذلك
الموجود ان كان واجبا لذاته فهو المقصود وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من الواجب لذاته فثبت ان اعتبار
حال الموجود من حيث انه موجود يشهد بوجود موجود واجب الوجود لذاته فهذا ما قاله ثم رجح هذا الطريق
على الطريق الذي يستدل فيه بامكان ما سواه على وجوده واعلم ان البحث المستقصى يدل على ان هذا الكلام
ليس بقوي وذلك لانا اذا قلنا الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته فان كان ممكنا لذاته امتنع رجحان وجوده
على عدمه الا لمرجح فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب فثبت انه لا سبيل الى اثبات واجب الوجود
الا بهذه المقدمة وايضا فنبين ان الطريق الذي ذكره يدل على اثبات واجب الوجود لذاته الا انه يبقى الشك
في ان ذلك الموجود الواجب لذاته هل هو هذه الاجسام او غيرها فلا بد من اقامة البراهين على ان هذه الاجسام ممكنة
لذواتها فحينئذ يحكم بحاجتها في وجودها الى المؤثر والمرجح فثبت مما ذكرنا ان معرفة واجب الوجود
لذاته لا يحصل الا اذا اعتبرنا احوال وجود هذه المحسوسات فاذا اثبتنا انها ممكنة لذواتها ثم بينا ان الممكن لا
بد له من المرجح ثم بينا ان التسلسل والدور باطلان فعند ذلك يمكن الجزم باثبات موجود واجب الوجود
لذاته فهذا حاصل الكلام في الاستدلال بوجود غير الله على وجود الله تعالى واما الطريق الثاني وهو طريق اصحاب
الرياضة فهو طريق عجيب والذي نقوله هو ان الانسان اذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم

بلسان

بلسان حمده ولسان روحه على ذكر الله وقع في قلبه نور وضوء وحالة قاهرة وقوة غالبة وتجلى للجوهر النفسي
انوار علوية واسرار الهية وهي مقامات لم يصل الانسان اليها لا يمكن الوقوف عليها على سبيل التفصيل وانا
انبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها بالضرورة تلك التفصيلة بسبب الاحتراز عن الاغاليط الواقعة فيها فالمقام
الاول من المقامات المعتبرة في هذا الباب انه قد ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية
والجوهر فبعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرة سفلية وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب
النفس واذا ثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في اصل الجوهر والماهية نفسا الهية مائلة الى الحضرة المقدسة
كثير الطلب لها متوغلة في درجات معرفتها وفيها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة وفيها
نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الالهية والنوازع الروحانية غريقة في بحر الهيولى وظلمات
عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في ايضاح هذه المعاني اضرب له مثالا فاقول ان جبال العالم وتلاله على
قسمين منها ما يتولد فيه شيء من المعادن ومنها ما لا يكون كذلك والاستقراء يدل على ان الجبال الخالية عن
المعادن اكثر بكثير من الجبال التي تتولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي تتولد فيها المعادن منها ما تتولد
فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح ومنها ما تتولد فيها المعدنيات الشريفة
كالذهب والفضة والياقوت والعقيق وغيرها ثم الاستقراء يدل على ان الجبال التي تحصل فيها هذه
المعادن الشريفة النفيسة اقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها هذه الخسيسة ثم نقول الجبال
التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي الاجساد السبعة الذائبة نرى ان كل ما كان منها اخس كان
معادنها اكثر وكل ما كان اشرف كانت معادنها اقل وذلك لان الاستقراء يشهد بان معادن الحديد
والنحاس والرصاص والاسرب اكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب ايضا
مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منه ذهب قليل وفيها ما لا يكون
كذلك بل العمل القليل السهل قد يوصل الى وجدان المال الكثير وبين هذين الطرفين اوساط متناسبة
الدرجات في القلة والكثرة ثم لا يزال يزداد في الخير والكمال الى انه ربما انتهى الامر الى جبل جعل الانسان فيه غارا
مملوا من الذهب اذا عرفت هذه المراتب ظهر عندك ان مثل هذا الجبل المشتمل على مثل هذا الغار يكون نادرا
جدا ولا يتفق الوصول اليه ولا الفوز به الا في الادوار المتباعدة جدا واذا عرفت هذا فنقول كذلك الارواح
البشرية جارية مجرى الجبال والتلال ولكن انوار معرفة الله ومحبته جارية مجرى الذهب الخالص
وكما ان اكثر جبال الدنيا وتلالها خالية عن المعادن فكذلك ارواح اكثر الخلق خالية عن الميل الى عالم الروحانيات
ثم ان هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسمانية فانه يقل انتفاعه كما ان الجبل الخالي عن المعدن لو اتعب الانسان
نفسه في الحفر فانه لا يجد فيه شيئا البتة واما القسم الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه
المعارف فكما ان الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة وبعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير لحصول
الفوز بالنفع القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة الكثيرة لحصول
القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل يوصله الى الفوز بالنعم العظيمة وكما ان
مراتب الجبال المشتملة على المعادن مختلفة في القلة والكثرة ولا نهاية ولا يمكن ضبطه وكذلك مراتب درجات
الارواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه وكما انه لا يبعد ان يوجد في
النوادر جبل مشتمل على غار مملو من الذهب فكذلك لا يمتنع ان يوجد في الاعصار المتباعدة انسان
يكون غار روحه مملوا من انوار جلال الله واذا وقفت على هذا المثال عرفت انه ليس كل من غاص في الرياضة

وان كانت على اصعب الوجوه وجب ان يصل الى شي وايضا فليس كل من وصل الى شي فقد وصل الى الغاية
بل الغاية في هذا الطريق ممتنع فكما انه لا نهاية لجلال الله وعلو كبريائه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات
في هذا الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقائما عند خيالك لئلا تعمر فتظن ان كل من سلك وصل
وكل من طلب وجد ونقول لا يمكن ان تسلك الرياضة الا من بعض الوجوه فان المواظبة على العمل لا زم من
بعض الوجوه الا انه من الظاهر انه ليس التكحل في العينين كالكحل ونعم ما قال الحكيم الشعر ولكن الغالب
سبب الحكم وما في الطبع على السافل وقال ارسطاطاليس من اراد ان يشرع في طلب هذه المعارف الالهية فليحدث
لنفسه فطرة اخرى والمراد منه ان سائر الانسان في تجريد عقله عن علائق الحس والوهم والخيال ضمنا ما في
هذه المقدمة واما المقام الثاني فهو ان حاصل هذا الطريق ابعاد القلب عن ذكر غير الله فان جوهر النفس
لا تهابه الجهلة الاصلية والعزة الفطرية عاشقة على حضرة جلال الله الا انها لما تعلقت بهذا البدن واشتغلت
بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الخسيسة صار استغراقها في هذه الجانب مانعا لها من الانجذاب الى الوطن
الاصلي والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان في ازالة هذه العوارض بقيت جوهر النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع
الغبار الحاجب والغطاء المانع فحينئذ تظهر فيه نور جلال الله فلحصول الانسان في هذا الباب بمقدار ما
يحصل له التلذذ بالوقوف على ذرة من انوار ذلك العالم فانه اذا حصلت تلك السعادة قوة اللذة وعظم الابتهاج
ويصير ذلك من اعظم الجواذب له الى الانصراف اليه والاقبال عليه واما المقام الثالث من المقامات المعتبرة
في هذا الباب ان صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما لاحت له في درجات الرياضة
مكاشفات قوية واحوال عالية قاهرة فيغتر بها ويظن بها انها احوال نهايات المكاشفات وغايات الدرجات
ويصير ذلك عائقا له عن الوصول الى المطلوب اما اذا كان قد تمارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام
ما لا يمتنع من مقام ما يمتنع كان امنا من هذه المغالطة ولو اتفق للانسان ان كان كاملا في طريقة الاستدلال
الفكري ثم رزق الكمالية في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في مبدأ الفطرة عظيمة المناسبة لهذه
الاحوال كان ذلك واصلا في هذه المدارج والمعارج الى اقصى الغايات ونقل عن ارسطاطاليس انه قال كلما
اشرب فلا ارتوي فما شربت من هذا الجبروت ربا لا ضمأ بعده وهذه احوال لا يترجمها المقال ولا يصل اليها
الكلام ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله العالم بالحقيقات الفصل الرابع في ضبط معاقد
هذا العلم اعلم ان للانسان احوالا ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو يريد ان يعرف ان هذه الاحوال
كيف كانت في الماضي وذلك لا يحصل الا بان نعرف المبدأ الاول ونعرف صفاته ونعرف انه كيف صدر عنه هذه
الافعال فهذه معتقدات ثلثة وعلى طريق كل واحد منها معتقدة هائلة اما معرفة الذات فهي انا لو حكمنا بكون ذاته
مساوية لشي من هذه الاشياء التي ادركناها بحواسنا ووجداننا وعقولنا لزم كونه ممكنا لذاته وهو محال وان
حكمنا بكون تلك الذات المخصوصة مخالفة لجميع هذه الموجودات التي عقلناها وعرفناها بقي العقل متحيرا وانه لا
يهتدي الى شي والحاصل ان العقل ان اثبت تلك الحقيقة على وجه يصل ادراكه اليه لم يعرف البتة لان كل ما كان
كذلك فهو ممكن الوجود وان اثبت بحيث يكون مخالفا لكل هذه الحقائق فحينئذ يعجز عن معرفته من حيث هو هو
واذا عجز عن معرفته وعن تصوره فكيف يمكن ان يصفه بصفات الجلال والعظمة والتقديس فهذا الموقف مهيب في معرفة
الذات واما معرفة الصفات ففيها مقامان مهيبان جدا اما الاول فان تلك الصفات ان كانت مغايرة للذات
كانت حقيقة الاله مركبة من ماهيات كثيرة وكل مركب ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال فان كانت الصفات
عين الذات فهو ايضا مشكل لوجهين الاول ان كل واحدة من ماهيات هذه الصفات قد تقرر في الذهول

عن حقيقة الذات المخصوصة ولو كانت الذات عين الصفة لامتنع ذلك والثاني ان لكل واحدة من الصفات
ماهية غير ماهية الصفة الاخرى فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة لكان الشي الواحد لا يكون واحدا
بل ماهيات مختلفة وهو محال والمقام الثاني من المقامين المهيبين ان علم الله تعالى لا بد وان يكون محيطا
بما لا نهاية له من الكليات والجزئيات وقدرة الله تعالى لا بد وان تكون نافذة في كل الممكنات واحاطة الصفة
الواحدة بامور لا نهاية لها على سبيل التفصيل مع انه لا يشغله شان عن شان امر ما وجدناه من نفوسنا
وعقولنا فكان تصور ادراك هذه المعاني صعبا على العقول البشرية واما معرفة الافعال فهي موقف
حارت العقول وضلت الافهام وهو اسناد الامر المتغير الى مؤثر لا يتغير البتة كيف يعقل فانه ما لم يحدث
ارادة او تغير وقت وحدوث مصلحة او زوال عائق فانه يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان لم يكن كذلك واما
القائلون بحدوث العالم فقد احتاجوا الى دفع هذه العقدة واما القائلون بقدم العالم فقد ظنوا انهم تخلصوا
عن هذه العقدة وليس الامر كذلك فانه لا شك في حدوث الصور والاعراض في هذا العالم وان هذه
الاحوال قد توجد بعد عدمها وتعدم بعد وجودها فان استندنا كل حادث الى حادث لا الى موجود غير مسبوق
الى موجود قديم فهو محال وان وجب انتهاؤها واسنادها بالاخرة الى موجود واجب الوجود لذاته منزه
عن جهات التغير فقد عاد الاشكال واعلم ان هذه الاشكالات التي يذكرها هنا الغرض منه التنبيه على
هذه الاشكالات فاما تقرير كل واحد منها فيجي على التمام والكمال في موضعه في هذا الكتاب فهذا هو
الاشارة الى معرفة الماضي واما البحث عن الاحوال الحاضرة فهو ان الانسان يحتاج الى ان يعرف ان اي
الاعتقادات واي الاعمال تكون وسيلة الى الفوز بالسعادة الكبرى والدرجة العظمى واي الاعتقادات والاعمال
بالضد من ذلك واما البحث عن المستقبل فهو ان يعرف ان له معادا ثم ذلك المعاد يحتمل ان يكون روحانيا
فقط وان يكون جسمانيا فقط وان يحصل القسمان معا وان يعرف احوال السعادة والشقاوة في ذلك المعاد
فهذا ضبط ابواب العلم الالهي وعند هذا يظهر على سبيل الاستقراء ان هذا العلم يشتمل على عشرة اقسام
فالقسم الاول تقرير الدلائل الدالة على وجود موجود واجب الوجود لذاته والقسم الثاني الكلام
في صفاته السلبية وهي صفات الجلال ويدخل فيه انه فرد مطلق مبرا عن جميع جهات الكثرة
ويلزم كونه منزها عن الضد والند ويلزمه كونه منزها عن الجسمية والحيز والمكان والقسم
الثالث الكلام في صفات الاكرام وهي العلم والقدرة والارادة والرحمة والقسم الرابع الكلام
في افعاله وهو على اقسام احدها انه هل هو دائم في كونه فاعلا وجوادا والثاني الكلام في كيفية صدور
الافعال عنه ويدخل في هذا الباب ضبط مذاهب اهل العالم فيه وايراد ما في كل مذهب من تلك
المذاهب من الدلائل الباهرة ومن الشبهات الطاعنة والثالث الكلام في القضاء والقدر والقسم
الخامس الكلام في شرح حكمته في تخليق العالم الاعلى والاسفل بحسب القوة العقلية البشرية
والتنبيه على ان الوصول الى كنه هذا الباب مما لا سبيل للخلق الى معرفته ويدخل فيه بيان ان العالم
الجسماني هل هو واحد ام لا والقسم السادس الكلام في مراتب الارواح المقدسة وبيان درجات الملائكة
الروحانيين والكروبيين على اختلاف درجاتهم والقسم السابع الكلام في حقيقة المكان والزمان
وتفصيل القول فيهما والقسم الثامن الكلام في النبوة وشرح حقيقتها والخلاف في مذاهب الناس
فيها وتقرير ما في كل واحد من تلك المذاهب من الوجوه القوية والوجوه الطاعنة والقسم التاسع الكلام
في كيفية اكتساب الصفات الفاضلة التي معها تصير النفس من جملة السعداء الابرار ومن زمرة الاتقياء الاخيار

والقسم العاشر في الكلام في المعاد الروحاني والجسماني وشرح صفات كل واحد من هذين القسمين وههنا
آخر الكلام في العلم الالهي ومنه المعونة والتوفيق في الوصول الى هذه المطالب العالية والمقاصد
المقدسة بحسب القوة البشرية والطاقة الانسانية وهذا تمام الكلام في المقدمة

في الدلايل الدالة على اثبات الاله لهذا العالم المحسوس واثبات كونه واجب الوجود لذاته اعلم ان هذا
الباب مرتب على قسمين القسم الاول في ذكر الدلايل القطعية اليقينية والقسم الثاني في ذكر الدلايل
الاقناعية القوية القسم الاول في ذكر الدلايل القطعية اليقينية وفيه مقدمة ومقالات اما المقدمة
ففي بيان معاقد ضبط هذا الباب اعلم انا اذا اردنا اثبات موجود لا نحكم بوجوده حواسنا ولا يحكم بوجوده
ايضا فطرة نفوسنا وعقولنا فهذا مما لا سبيل اليه الا بطريق واحد وهو ان يحكم عقلنا الصريح بان هذه الاشياء
التي يحكم بوجودها بحسب حواسنا وعقولنا محتاجة اما في وجودها او في وجود صفة من صفاتها الى
وجود موجود غايب عن حواسنا واوهامنا فبهذا الطريق يمكن العقل من اثبات ذلك الموجود الغايب
اذا عرفت هذا فنقول منشأ الحاجة اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما فهذه احوال ثلثة وهي
اما ان يعتبر في الذوات او في الصفات فالمجموع ستة اولها امكان الذوات وثانيها امكان الصفات
وثالثها حدوث الذوات ورابعها حدوث الصفات وخامسها مجموع الامكان والحدوث في الذوات
وسادسها مجموع الامكان والحدوث في الصفات فهذه هي الطرق التي يمكن الاستدلال بها على
اثبات موجود واجب الوجود لذاته فهذا تمام الكلام في هذه المقدمة المقالة الاولى في اثبات معرفة
واجب الوجود لذاته بطريق امكان الذوات وفيه فصول الفصل الاول في تركيب مقدمات هذا
الدليل على الوجه المشهور عند الحكماء فنقول لا شك في وجود موجود وكل موجود فاما ان تكون حقيقته
مانعة من قبول العدم واما ان لا تكون فالاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فثبت انه لا بد من
الاعتراف بوجود موجود وثبت ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فيجب ان في الوجود اما
موجود واجب لذاته واما موجود ممكن لذاته فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فنقول الممكن
لذاته لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان
ممكنا لذاته عاد التقسيم الاول فيه فاما ان يتسلسل او يدور وهما محالان واما ان ينتهي الى موجود واجب
الوجود لذاته وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات اولها ان الممكن لا يترجح احد طرفيه
على الاخر الا لمرجح وثانيها بيان ان هذه الحاجة حاصلة في حال الحدوث وفي حال البقاء وثالثها ان ذلك المرجح
يجب ان يكون موجودا ورابعها يجب ان يكون موجودا حال حصول الاثر وخامسها ان الدور باطل وسادسها
ان التسلسل باطل وعند تمام الكلام في تقرير هذه المقدمات الست يحصل الجزم بانه لا بد من الاعتراف
بوجود موجود واجب الوجود لذاته ثم اذا بينا بعد ذلك ان هذا العالم المحسوس يمتنع ان يكون واجب
الوجود لذاته فعند ذلك نعلم ان هذا العالم المحسوس محتاج في وجوده الى وجود موجود واجب
الوجود لذاته وهو المطلوب فلنفرد لتقرير كل واحدة من هذه المقدمات فصلا الفصل الثاني في
بيان ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح اعلم ان العقلاء لهم في هذا الموقف قولان الاول ان هذه
المقدمة بديهية والثاني انها برهانية اما القايلون بالقول الاول فقد احتجوا على صحة مذهبهم بان
قالوا انا راينا جمهور العقلاء مطبقين على انهم اذا احسوا بحدوث حادث طلبوا له سببا واذا سمعوا صوتا
التفتوا اضطرارا الى العلم بحضور ذلك الانسان واذا راوا حدوث بناء قطعوا بوجود بان بنيه

ونقول

ونقول ان هذا العلم حاصل في نفوس الاطفال الذين لم يبلغوا الى كمال العقل وذلك لان الطفل اذا
كان له مكان وموضع يختص هو بالتصرف فيه فاذا اخذ طعاما ووضعه فيه او غاب عنه شيء وضعه
فيه فانه يصيح فيقول من الذي اخذه ومن الذي وضعه وذلك يدل على ان فطرة ذلك الطفل تشهد
بان الممكن لا بد له من مرجح والحادث لا بد له من محدث واذا كان هذا العلم مركوزا في غريزة نفس ذلك
الطفل علمنا انه اقوى العلوم البديهية بل نقول ان هذا النوع من الادراك مركوز في نفس البهايم وذلك
لان البهيمة اذا سمعت صوت الخشبة فزعت وليس فزعها الا لان شعورها بصوت الخشبة يقتضي شعورها
بوجود الخشبة فدل هذا على ان انتقال الفطرة والنفس من الاثر الى المؤثر امر حاصل في نفوس الاطفال
بل هو امر حاصل في نفوس البهايم فان قيل الكلام على ما ذكرتم من وجوه ان هذه الاعتبارات التي
ذكرتم ان صحت فانها انما تدل على ان العلم بافتقار المحدث الى المؤثر علم ضروري لكنها لا تدل على ان العلم
بافتقار الممكن الى المؤثر علم ضروري فاين احدهما من الاخر الثاني ان قايلا لو قال العلم البديهي حاصل
بان الوجود والعدم لما استويا استحال رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح فنقول ان العلم البديهي لم يحصل
في افتقار المحدث الى المؤثر فهو ايضا حاصل في افتقار الممكن الى المرجح فنقول في الجواب عن هذا السؤال ان
قولكم الوجود والعدم لما استويا بالنسبة اليه لم يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح انما يجزم العقل به
لان قولكم ترجح احد الطرفين على الاخر يوهم حدوث ذلك الرجحان وانه لم يحصل بعد ان لم يكن فهذا
الجزم انما حصل من حصول معنى الحدوث لا من نفس الامكان المجرد والدليل عليه انا اذا ازلنا وهم الحدوث
بالكلية واعتبرنا معنى الامكان خالية عن توهم الحدوث وذلك في الممكن الباقي في حال بقايه فانا لا نجد
في العقل جزما بافتقار الممكن حال بقايه الى المؤثر بل الغالب على الظن وهم استغناء الباقي حال بقايه عن
المؤثر وانه يبقى لذاته الى وقت طريان المزيل المعدم فعلمنا ان ذلك الجزم لا يحصل الا عند حصول الحدوث
او عند حصول معنى الحدوث فاما الامكان اذا عري عن خيال الحدوث فان صريح العقل لا يحكم بكونه
سببا للاحتياج الى الغير السؤال الثاني على اصل الكلام ان نقول لا نسلم ان العقلاء يجزمون بافتقار الممكن
الى المرجح والذي يدل عليه وجوه الاول ان القايلين بحدوث العالم اكثر عددا من القايلين بقدمه ثم انهم مع
كثرتهم يسلمون ان الله تعالى صار فاعلا للعالم بعد ان ما كان فاعلا ثم انهم لا يقولون ان تجدد هذه الفاعلية
ليس بسبب مؤثر فهذا يقولون بحصول معنى الحدوث والتجدد في هذه الصورة لا لسبب ولو كان امتناع
ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اطباق العقلاء عليه الثاني انهم يقولون الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح وكذلك من خير بين شرب قدحين من الما
متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح وفي امثلة هذا الباب كثرة مشهورة فههنا
اتفق الاكثرون على انه يحصل الرجحان لا لمرجح ولو كانت هذه المقدمة معلومة الامتناع بالبديهة لما ذهب
الى القول بصحتها طايفة عظيمة من العقلاء الثالث ان طايفة عظيمة من المتكلمين ذهبوا الى ان الذوات
متساوية في كونها ذوات قالوا ويدل عليه وجهان الاول ان الذات يمكن تقسيمها الى الواجب والممكن
والمجرد والمادي ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام الثاني انا اذا اعتقدنا الذات فان عقلنا بعد ذلك
كونه واجبا لذاته بقي المعتقد الاول وان اعتقدنا كونه ممكنا لذاته زال اعتقاد كونه واجبا لذاته وممكنا لا
يزول اعتقاد كونه ذاتا فثبت ان كونه ذاتا قدر مشترك بين الواجب والممكن والمفارق والمجرد واذا ثبت
هذا فنقول لا شك ان ذات واجب الوجود ممتازة عن ساير الذوات بقيد من القيود وكذلك ذات العقل

ممتازة عن ذات الجسم بقيد من القيود اذ لو لم يحصل امر من الامور لم يحصل الامتياز لما حصل الامتياز
البتة واذا ثبت هذا فنقول ثبت ان الذوات من حيث انها ذوات امور متساوية فان كل واحد منها
اختص بامر لاجله امتاز عن غيره فاختصاص كل واحد منها بذلك المميز ان كان لامر آخر لزم اما الدور
واما التسلسل وهما محالان فوجب ان يكون ذلك الاختصاص حاصلا لا لامر ولا لمرجح فثبت بهذا
الدليل وقوع الممكن لا عن مرجح وايضا فهو قول قال به طائفة عظيمة من العقلاء ولولا ذلك لما بطل القول بان
افتقار الممكن الى المرجح مقدمة معلومة بالبديهة السؤال الثالث انا كما راينا ان اكثر العقلاء اطبقوا على
ان الحادث لا بد له من محدث والبناء لا بد له من بان فكذلك رايناهم مطبقين على مقدمات اخرى مع ان
المتكلمين يزعمون انها غير صحيحة فالاول انهم كما استبعدوا حدوث البناء من غير فاعل فكذلك استبعدوا حدوث
البناء من غير مادة سابقة مثل ان يحدث البناء من غير سبق تراب ولا حجر ولا خشب فلو صار جزم العقلاء
بافتقار البناء الى الفاعل حجة في صحة هذه المقدمة وجب ان يكون جزمهم بافتقار البناء الى مادة سابقة حجة
في صحة هذه المقدمة الا ان المتكلمين يزعمون انه لا يحتاج حدوث الشيء الى مادة سابقة وذلك يدل على
ان اطباق جمهور العقلاء بحكم الفطرة الاصلية لا يدل على كون ذلك الحكم صحيحا فان قالوا انهم مطبقون
بحكم الفطرة الاصلية على افتقار البناء الى الباني وليسوا مطبقين على افتقار البناء الى المادة السابقة بدليل ان
المتكلمين يخالفون في صحة هذه المقدمة فنقول في الجواب عن السؤال انا اذا اردنا تمييز القضايا الفطرية
البديهية عن غيرها فالمعتبر في ذلك التمييز حكم الفطر الاصلية التي لم تعود الشاغبات والمجادلات ولم تالف
التزام المكابرات ومن المعلوم ان حكم جمهور الخلق في احدى القضيتين مثل حكمهم في القضية الاخرى فيجب ان يقال
ان افتقار البناء الى المادة السابقة تخالف فيها طائفة من المتكلمين فيقال وافتقار البناء الى الباني يخالف فيه قوم
آخرون فان كان ظهور المخالفة من جمع قليل قادحا في كون القضية بديهية فهذا المعنى حاصل في الطرفين
فان كان لا عبرة بموافقة اهل الجدل والشغب ومخالفتهم وانما العبرة بحكم الفطرة الاصلية والنفوس الخالية
عن النفوس الباطلة فهذا المعنى حاصل في البابين فظهر انه لا سبيل الى الفرق والثاني انا نرى العقلاء يجزمون
بان البناء لا يحدث الا في زمان معين ومكان معين فان المتكلمين زعموا ان حدوث الشيء لا يتوقف
على سبق زمان معين ومكان معين والا لزم القول بقدم الزمان والمكان واذا ثبت هذا فنقول اطباق
العقلاء على افتقار الحادث الى الفاعل ليس اقوى عند العقل الاول من اطباقهم على افتقار الحادث
الى الزمان والمكان فان جاز التكذيب في احد البابين جاز في الباب الثاني وان وجب التصديق في احد البابين
وجب في الباب الثاني فثبت ان الفرق باطل والثالث وهو ان العقلاء يجزمون بان البناء المعين في الدار و
المدرسة لا يحصل الا من انسان تولى اصلاح ذلك البناء فاما ان يحدث ذلك البناء من غير ان يتولاه انسان
فذلك مستبعد عند الكل فثبت ان انسانا لو ادعى انه غاب بالامس عن الصحراء المعينة ثم عاد اليها في اليوم الثاني
فوجد الدور والبساتين قد حدثت من غير ان يحضر هناك انسان تولى اصلاحها فان جمهور العقلاء يكذبونه
هذا القول فهذا الجزم حاصل في عقول الجمهور فان هذا الجزم باطل عند المتكلمين فانهم يجوزون ان يخلق الله
تعالى ذلك البناء ابتداء من غير واسطة انسان ويجوزون ايضا ان ملكا من الملائكة تولى اصلاحها او واحدا من الجن
والشياطين تولى اصلاحه فثبت بهذا ان المتكلمين اطبقوا على انه ليس كل ما يحكم به جمهور الخلق بحسب الطباع
من الفطرة الاصلية والغريزة السليمة وجب ان يكون ذلك الحكم حقا واذا ثبت هذا ثبت انه لا تعويل لكم
على صحة قولكم ان الحادث لا بد له من محدث الا على ان جمهور الخلق يحكمون بصحة هذه المقدمة بمقتضى الفطرة

الاصلية

الاصلية ثبت ان هذه المقدمة ضعيفة السؤال الرابع ان نقول ان دل ما ذكرتم على ان العلم بافتقار الممكن
والمحدث الى المؤثر علم ضروري فههنا وجوه تدل على ان هذا العلم ليس بضروري وبيانه من وجوه
الاول انا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا ايضا على عقولنا ان الممكن لا بد له من مرجح
وجدنا الحكم المعقول بالقضية الاولى اظهر من حكمها بالثانية والتفاوت بين الحكمين في القوة يدل على ان
احتمال النقيض حاصل في المرجوحة وذلك يدل على ان هذه المرجوحة غير يقينية فان قيل لا نسلم وقوع
التفاوت في جزم العقل بهاتين القضيتين فما الدليل عليه سلمنا انه قد يقع التفاوت بين هذين الحكمين
في بعض الاوقات الا انه قد يحصل التساوي بينهما في القوة في بعض الاوقات فان من سمع صوت انسان فانه يعلم
بالضرورة حضور ذلك الانسان ويكون هذا العلم مساويا في القوة العلم بان الواحد نصف الاثنين سلمنا
حصول التفاوت مطلقا ولكن لا نسلم ان ذلك التفاوت عائد الى التصديق بل هو عائد الى التصور وبيانه وهو
ان التصديق موقوف على تصور طرفي القضية وتصورات قولنا الواحد نصف الاثنين تصورات جلية غنية
عن التعريف لانه ليس فيها الا تصور الواحد والاثنين والنصف وهذه التصورات جلية غنية عن التعريف
بخلاف قولنا الممكن مفتقر الى المؤثر فان هذا التصديق موقوف على تصور ماهية الممكن وعلى تصور ماهية
الافتقار وعلى تصور ماهية المؤثر وهذه الامور الثلثة تصوراتها تصورات غامضة خفية فالتفاوت
الحاصل في عقول الخلق بين هذين الحكمين انما وقع بسبب حصول التفاوت بين تصوراتهما فاما ان يقال
ان ذلك التفاوت وقع في نفس تلك التصديقات فهذا ممنوع فما الدليل عليه سلمنا حصول التفاوت
بين التصديقات فلم قلتم انه لما كان احد التصديقين اقوى من الثاني لزم كون التصديق المرجوح ظنا
ويمتنع كونه يقينا وما الدليل على ان الامر كذلك والجواب اما قوله لا نسلم وقوع التفاوت بين حكمنا
بان الواحد نصف الاثنين وبين حكمنا بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فنقول هذا التفاوت
معلوم ببديهة العقل فانكاره انكار البديهي ولو جاز لكم ان تصروا على هذا الانكار على سبيل المكابرة جاز
لغيركم ايضا ان يقول اني لا اجد من نفسي جزم العقل بان المحدث لا بد له من محدث وبالجملة فالاصل المعتبر
في الفرق بين البديهيات وبين غيرها ما يجده العقلاء من نفوسهم وعقولهم وجدانا ظاهرا جليا فان صح
باب الانكار على سبيل المكابرة انفتحت تلك الابواب في الكل وحينئذ ينسد الكل واما الجواب عن السؤال
الثاني وهو ان العقل وان حكم بحصول التفاوت في بعض الاوقات فقد حكم بينهما بالاستواء في سائر
الاوقات فنقول ان وقوع التفاوت في بعض الصور يكفي في القدح اما حصول المساواة في الصور الكثيرة
فانه لا يفيد المطلوب وبيانه وهو ان القضية البديهية هي التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا
في جزم الذهن بنسبة احدهما الى الآخر اما بالنفي او بالاثبات فنقول لو كانت هذه القضية بديهية لكان
تصور موضوعها ومحمولها كافيا في ايقاع ذلك التصديق ولو كان الامر كذلك لامتنع خلو حصول هذين
التصورين عن حصول ذلك الجزم في التصديق وحيث خلا هذان التصوران عن الجزم الحاصل في
التصديق ولو في صورة واحدة كفى ذلك في العلم بان هذين التصورين لا يوجبان ذلك التصديق بان
استثنا نقيض التالي ينتج نقيض المقدم اما لو حصل هذا الجزم في الف الف صورة فانه لا يفيد الشرطية
استثنا من التالي لا ينتج شيئا البتة واما الجواب عن السؤال الثالث فمن وجهين الاول انا لا نسلم ان شيئا
من التصورات يمكن ان يكون كسبيا وقد مر تقرير هذا الاصل في اول علم المنطق والثاني سلمنا ان التصور
يمكن ان يكون كسبيا لكنا نستحضر ماهية الممكن وماهية الاحتياج وماهية المؤثر على اقصى الوجوه في

عقولنا واذهاننا فان الممكن لا تفسير له الا الذى يقبل الوجود والعدم من حيث هو هو وانه الذى
لا يلزمه من فرض وجوده وفرض عدمه من حيث هو هو محال واما الافتقار فلا تفسير له الا انه هو
الاحتياج والتوقف واما المؤثر فلا تفسير له الا انه الامر الذى به ولاجله يحصل ذلك الشى اذا عرفت هذا
فنقول انا بعد استحضارنا هذه التصورات الثلثة فى عقولنا على اقصى الوجوه واذا نظرنا الى جزم العقل
بصحة قولنا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح ثم نظرنا الى جزم العقل بان الواحد نصف الاثنين علمنا
بالضرورة ان الجزم الاول اضعف من الجزم الثانى بكثير وهذا التفاوت ليس لاجل التفاوت فى التصور
لانا فى هذه الحالة قد استحضرنا هذه التصورات على ابلغ الوجوه فعلمنا ان هذا التفاوت انما وقع فى الحكم
والتصديق واما الجواب عن السؤال الرابع وهو قوله ما الدليل على ان احد الجزمين لما كان اقوى من الثانى كان
المرجوح ظنيا لا يقينيا فنقول الدليل على انه يجب كون القضية المرجوحة ظنية لا يقينية هو ان جزم العقل
بهذه القضية المرجوحة اما ان يكون مع المنع من نقيضها منعا قطعيا واما ان يقال المنع من النقيض على
سبيل الجزم غير حاصل فان كان المنع الجازم من النقيض حاصلا امتنع وقوع التفاوت وان كان المنع الجازم
من النقيض غير حاصل بل كان احتمال النقيض حاصلا من بعض الوجوه سواء كان ذلك الاحتمال قريبا او بعيدا
كان ذلك التصديق ظنا غالبا لان احتمال النقيض يوجب هذا المعنى وحينئذ لا يكون ذلك الجزم علما ويقينا
بل يكون ظنا فهذا جملة الكلام فى الجواب عن السؤالات التى وردت على هذا الدليل **الحجة الثانية** فى بيان
ان افتقار الممكن الى المرجح ليست مقدمة بديهية انا قد ذكرنا ان جماعة عظيمة من العقلاء ذهبوا الى انه يجوز
رجحان احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح ولو كانت هذه القضية بديهية لامتنع اطباق الطوايف العظيمة على
انكاره **الحجة الثالثة** لو كانت هذه المقدمة بديهية لكان العلم بافتقار الممكن اليها فى حال بقائه الى المؤثر علما
بديهيا لان الامكان حاصل فيه لكن الامر ليس كذلك فان اكثر العقلاء يقولون ببطلانه ويقولون ان يحصل الكل
حاصلة فى بديهة العقول فعلمنا ان العلم بافتقار الممكن الى المؤثر ليس حكما بديهيا فهذا تمام الكلام فى طرف
السؤال والاعتراض والجواب قوله فى السؤال الاول ان التنبيهات التى ذكرتموها انما يدل على ان العلم افتقار
المحدث الى المؤثر علم ضرورى ولا يدل على ان العلم بافتقار الممكن الى المرجح ضرورى فنقول لنا فى الجواب عنه
طريقان الطريق الاول ان نقول انه لما ثبت بالوجوه المذكورة ان العلم باحتياج المحدث الى المؤثر امر ضرورى
بديهى فنقول انه يلزم منه كون الامكان محوجا الى المؤثر والدليل عليه انا اذا فرضنا الشى قديما ازليا
ومع كونه كذلك فرضناه واجب الوجود لذاته فهاهنا اذا حصل اعتقاد كونه ازليا وحصل ايضا اعتقاد
كونه واجب الوجود لذاته فمع حصول هذين الاعتقادين يستحيل منا ان نعتقد فيه كونه محتاجا فى وجوده الى
مرجح ومؤثر وهذا يدل على ان منشا الحاجة اما الحدوث واما الامكان لانا عند فرض زوال هذين
المفهومين لنا امتنع الحكم عليه بالحاجة ثبت ان المقتضى للحاجة اما مجموع هذين القيدين او احدهما اذا ثبت
هذا فنقول الحدوث يمتنع ان يكون علة للحاجة وان يكون جزء العلة وان يكون شرط العلة واذا سقط الحدوث
عن درجة الاعتبار فى ان المؤثر هذه الحاجة ليس الا الامكان فبهذا الطريق يظهر لنا ان الامكان علة
للحاجة الى المؤثر واما بيان ان الحدوث يمتنع كونه معتبرا فى هذا الباب فسيأتى فى تقريره فصل مفرد والطريق
الثانى ان نترك الوجه الذى ذكرناه ونقول ان الممكن هو الذى يكون نسبة الوجود اليه كنسبة العدم ومتى
اعتقدنا ان نسبة الوجود ونسبة العدم اليه على التساوى حكم صريح العقل بانه يمتنع رجحان احد الجانبين
على الاخر لا لامر منفصل والعلم بان الامر كذلك علم بديهى ضرورى ومن انكر ذلك فقد فارق مقتضى

عقله

عقله ولسانه ونعود اليه صريحا واذا عولنا على هذا الطريق فلا حاجة بنا الى ذكر تلك التنبيهات وتقرير
تلك الامثلة فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما السؤال الثانى قولهم ان العقول كما جزمت بانه لا بد
للحادث من فاعل فكذلك جزمت بانه لا بد للحادث من سبق مادة ومدة ومكان فنقول هذا السؤال
غير وارد على الفلاسفة لانهم يلتزمون ان الحادث كما انه لا بد له من فاعل سابق فكذلك لا بد له من مادة
سابقة ومن مدة سابقة وبهذا الطريق فهذا السؤال غير وارد عليهم واما القايلون بحدوث المادة
والمدة فقالوا الفرق بين البابين ظاهر اما المادة فلانه لا نزاع ان التصور والاعراض حادثة عن محض
العدم واذا عقلنا حدوث بعض الاشياء عن محض العدم فكيف يمتنع فى اول العقل حدوث الذوات ايضا
عن محض العدم واما المدة فقالوا لا شك ان بعض اجزائها سابق على البعض لا لاجل مدة اخرى والا لزم
وقوع المدة فى مدة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان سبق الجزء المتقدم فى المدة على الجزء المتاخر
منها ليس لاجل مدة اخرى واذا عقل هذا فلم لا يعقل سبق عدم الحادث على وجوده من غير مدة فثبت
بهذين الطريقين ان صريح العقل لا يقضى بافتقار الحادث فى حدوثه الى سبق مادة ومدة لانه حكم
فى هاتين الصورتين بالحدوث من غير سبق ولا مدة اما فى حق الفاعل فحكم صريح العقل بالافتقار
الى الفاعل ولم يوجد فى حدث الا عن الفاعل وظهر الفرق اما قوله فى المعارضة الاولى ان جزم العقل
بقولنا الواحد نصف الاثنين اقوى من جزمه بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فالجواب الحق
ان هذا التفاوت ممنوع وذلك لان من ازال عن عقله نعوت الجدال والمنازعة وصفى ذهنه واستحضر فى
عقله ان نسبة الوجود اليه كنسبة العدم اليه وانه لا رجحان لاحد الجانبين على الاخر البتة جزم جزما
بديهيا انه مادام بقى هذا الاستواء فانه يمتنع حصول الرجحان فان حصل الرجحان فقد زال الاستواء وانضم
الى الطرف الراجح شى اخر فاذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا الوجه لم يبق بينها وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين تفاوت واما المعارضة الثانية وهى قوله ان جمعا من العقلاء جوزوا رجحان احد طرفى الممكن على
الاخر لا لمرجح ولو كانت هذه القضية بديهية لما اختلفوا فيها فنقول لا نسلم انهم يلتزمون رجحان الممكن
لا عن مرجح نعم ربما الزمهم ذلك على بعض مذاهبهم لكن الفرق بين الالزام وبين الالتزام معلوم واما
المعارضة الثالثة وهى قولهم لو كانت هذه القضية بديهية لكان العلم بافتقار الممكن الباقى الى المؤثر علما
بديهيا وليس كذلك فنقول ان كل من تصور فى الموجود الباقى كونه ممكنا متساويا اضطر الى العلم بافتقاره
الى المؤثر نعم قد نحكم بافتقاره الى المؤثر لاعتقاد انه لاجل كونه باقيا صار اولى بالوجود فاما اذا ازال
عن قلبه هذه الشبهة وعلم ان حال الباقى متساوى الطرفين كما كان حال الحدوث اضطر الى العلم بافتقاره
الى المؤثر فهذا كله هو الكلام فى تقرير قولنا ان العلم بافتقار الممكن الى المؤثر علم بديهى والله ولى الهداية
والارشاد **الفصل الثالث** فى تقرير قول من يقول هذه المقدمة استدلالية اعلم ان الشيخ الرئيس ابا على سينا
مضطرب القول فى هذا الموضع وذلك لانه ابدا ذكر هذه المقدمة فى كتبه الطويلة والمختصرة فانه يدعى
اقامة البرهان على صحتها ثم انه يذكر تشبيهات طويلة خارجة عن المقصود فاذا انتهى الى هذا القسم الذى هو
المطلوب والمقصود فانه يدعى فيه البديهة ولكن من طالع كتبه بالتامل التام عرف ان الامر كما ذكرناه فهو فى
اول الامر يدعى كونها استدلالية وفى اخر الامر عند ضيق الكلام عليه يدعى كونها بديهية ورايت
ابا الحسين محمد بن على البصرى وهو كان من اذكياء المعتزلة احتج على صحة هذه المقدمة فى الكتاب الذى سماه
بالتصفح فقال الممكن هو الذى استوى طرفاه فلو حصل الرجحان من غير مرجح لزم ان يحصل الرجحان حال

حصول الاستوا وذلك جمع بين النقيضين وهو محال ولقايل ان يقول هذا التناقض غير لازم وذلك
لان الممكن هو الذي يكون ماهيته غير مقتضية لرجحان احد الطرفين على الاخر ونقيض هذه القضية ان
يقال ان تلك الماهية مقتضية لرجحان احد الطرفين على الاخر فاما ان يقال ان حقيقته لا تقتضي الرجحان
ثم انه حصل الرجحان لا للذاته ولا لغيره فعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض فكان هذا الرجل قد ظن
ان هذا الرجحان لما لم يكن لسبب امر مغاير وجب ان يكون للذات فحينئذ يكون ذاته مقتضية لهذا الرجحان
وذلك يناقض قولنا ان هذه الذات غير مقتضية للرجحان الا ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان حصول
الرجحان اذا لم يكن لغيره وجب ان يكون للذاته وهذا انما صح لو ثبت ان حصول الرجحان لا للذاته ولا لغيره محال
فاذا ادعى العلم البديهي بهذه المقدمة كان ذلك تركا للاستدلال وان ادعى تقريرها بالدليل فنقول قد
ثبت ان صحة الدليل فكره موقوف على صحة هذا المطلوب فلو وقفنا صحة هذا المطلوب على ذلك الدليل لزم الدور
وانه باطل اذا عرفت هذا فنقول الذي نعول عليه في اثبات هذا المطلوب وجوه **الاول** انا قد بينا ان العلم
البديهي حاصل باقتقار المحدث الى المؤثر وبينا ايضا ان علة تلك الحاجة اما الحدوث او الامكان او مجموعهما
وبينا ايضا ان الحدوث ليس علة تامة ولا شطر العلة ولا شرطها فكان ساقطا عن درجة الاعتبار
بالكلية واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق الا الامكان وهذا يدل على ان علة الحاجة هي
الامكان **الحجة الثانية** في تقرير هذا المطلوب ان نقول لا شك ان الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود اليه
كنسبة العدم اليه وما دام بقي هذا الاستوا فانه يمتنع حصول الرجحان لان الاستوا التام يناقض
الرجحان فثبت ان دخوله في الوجود موقوف على حصول الرجحان وهذا الرجحان لما حصل بعد ما لم يكن
كان امرا وجوديا ثبوتيا والصفة الوجودية الثابتة لا بد لها من موصوف موجود ويمتنع ان يكون الموصوف
بهذه الصفة الوجودية هو وجود ذلك الشيء لانا بينا ان حصول هذا الرجحان سابق على وجود الممكن سبقا
بالرتبة لكن المحل سابق على ما يحل فيه سبقا بالرتبة فلو قلنا ان محل هذا الرجحان هو تلك الذات حال ضرورتها
موجودة لزم كون هذا الرجحان من حيث انه محل سابق على الحال وذلك دور والدور باطل فثبت انه ليس
محل هذا الرجحان وجود ذلك الممكن الذي هو الاثر فلا بد من شيء آخر مغاير ويكون محلا لهذا الرجحان ويكون بحيث
يلزم من حصول الرجحان فيه حصول الوجود لهذا الاثر ولا نريد بالفاعل والمؤثر الا الموجد الذي من شانه
وصفته ما ذكرناه فثبت ان الممكن لا يمكن دخوله في الوجود الا لاجل مؤثر منفصل وذلك هو المطلوب
الحجة الثالثة لو كان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر غنيا عن المؤثر والمرجح لامتنع توقف هذا الرجحان في موضع
من المواضع على حصول المؤثر والمرجح وهذا الثاني باطل فذلك المقدم ايضا اما بيان الملازمة فهو انه لما كان
ذلك الرجحان غنيا عن المؤثر امتنع افتقاره الى المؤثر في شيء من المواضع اصلا لان مقتضيات الحقايق والماهيات
لا تتغير البتة فاذا كان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر غنيا عن المؤثر من حيث هو هو كان هذا الاستغنا
حاصلا في جميع الصور والغني لذاته عن الشيء يمتنع ان يكون محتاجا اليه واما بيان ان رجحان احد طرفي الممكن
على الاخر قد يتوقف على حضور المؤثر فلان العلم البديهي حاصل بان حصول الكتابة في هذا الكاغد
يتوقف على حضور الكاتب وعلى حضور كل ما لا بد منه في كونه كاتبا وكذا القول في القطع والضرب والكسر
وامثالها من الافعال **الحجة الرابعة** وهي انما يتم على قول القايلين بحدوث المدة وتقريره ان نقول القول بقدم المدة
لازم ومتى كان كذلك وجب افتقارها في وجودها الى المؤثر واما بيان انه لا بد من القول بقدم المدة فهو ان كل
جزء من اجزاء المدة حادث وكل حادث فعدمه سابق على وجوده وذلك السبق امر زايد على مجرد العدم لان

العدم

العدم المتاخر شارك العدم المتقدم في كونه عدما وخالفه في كونه متقدما ومتاخرا وما به المخالفة غير
ما به المشاركة فهذا السبق والعدم امر زايد على مجرد العدم فيكون صفة موجودة فتلك القبلية ايضا
حادثة فهي مسبوقة بقبلية اخرى والكلام فيها كما في الاول فهذا يوجب ان يكون كل قبل مسبوقا بقبل
لا الى اول فثبت بهذا الكلام ان للمدة لا اول لها فنقول انها مركبة من هذه الاجزاء المتعاقبة المتتالية
وكل واحد منها حادث وكل حادث فهو ممكن فالزمان مركب من اجزاء كل واحد منها ممكن لذاته والمجموع مفتقر
الى تلك الاجزاء والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فمجموع المدة امر ممكن لذاته فاما ان يكون رجحان وجوده
على عدمه لسبب منفصل او لا لسبب منفصل بل بمحض الاتفاق من غير سبب اصلا فكل ما كان بمحض الاتفاق
من غير سبب اصلا لم يمتنع في العقل ان لا يوجد اصلا وعلى هذا التقدير يكون الانقطاع على المدة جايزا لكنا
بينا ان الانقطاع والابتدا عليها محال فوجب ان يقال انها واجبة الوجود لاجل وجوب سببها ولاجل وجوده
عنها وهذا يدل على ان المدة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب مؤثرها واذا ثبت ان الامر كذلك في هذه الصورة وجب
ان يكون في ساير الصور كذلك ضرورة ان صريح العقل يقضي باستوا كل الممكنات في هذا المعنى والله الهادي
الى الحقايق **الفصل الرابع** في حكاية شبهات القايلين بان رجحان الممكن لا يتوقف على المرجح **الشبهة الاولى**
قالوا لو افتقر الممكن الى المؤثر لافتقر الباقي حال بقايه الى المؤثر وهذا باطل فذاك باطل بيان الشرطية ان الممكن
ممكن لذاته والشيء حال بقايه يجب ان يكون ممكنا فلو كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر لزم حصول الحاجة الى
المؤثر حال البقا لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه حال البقا صار الوجود به اولى فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى
عن المؤثر لانا نقول هذا العذر باطل وذلك لان هذه الاولوية الغنية عن المؤثر اما ان يقال انها كانت
حاصلة فان كان الاول لزم الاستغنا حال الحدوث وهو محال وان كان الثاني فقد حدثت هذه الاولوية
فهذا الحادث المسمى بالاولوية هو العلة لوجود الباقي حال بقايه فيكون الباقي مفتقرا حال بقايه الى هذا الشيء
المسمى بالاولوية وهذه الاولوية لاجل كونها امرا حادثا تكون مفتقرة الى السبب المنفصل والمفتقر الى المفتقر
الى الشيء يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فالباقي حال البقاء يجب ان يكون مفتقرا الى السبب المنفصل فثبت بما
ذكرنا انه لو افتقر الممكن الى المؤثر لافتقر الباقي حال البقا الى المؤثر وانما قلنا ان الباقي حال بقايه لا يفتقر
الى المؤثر لانا لو فرضنا مؤثرا يؤثر فيه حال بقايه فذلك المؤثر اما ان يكون له اثر او لا يكون له اثر فان لم يكن له
اثر امتنع وصفه بكونه مؤثرا وان كان له اثر فذلك الاثر اما ان يكون شيئا يصدق عليه انه كان حاصلا قبل هذا
التاثير او يصدق عليه انه كان حاصلا قبل هذا التاثير فان كان الاول لزم ايجاد الموجود وهو محال وان كان الثاني
كان ذلك الاثر اثرا يصدق عليه انه ما كان موجودا قبل ذلك الوقت وكل ما كان كذلك فهو حادث فهذا المؤثر
لا تاثير له الا في الحادث فلا يكون له اثر في الباقي وقد فرضناه مؤثرا في الباقي هذا خلف لا يقال لم لا يجوز ان
يقال ان اثره هو بقا ذلك الشيء الذي كان موجودا لانا نقول بقا ذلك الشيء اما ان يكون نفسه او غيره فان كان
بقاؤه نفسه ونفسه كانت حاصلة قبل هذا الوقت فحينئذ يكون اثر هذا المؤثر في تحصيل الحاصل وهو محال وان
كان بقاؤه غيره فحينئذ يكون المستند الى المؤثر هو هذه الحالة الزايدة الحادثة فحينئذ لم يصدر عن المؤثر الا ما
كان حادثا فحينئذ لا يكون لهذا المؤثر تاثير في الباقي وقد فرضناه كذلك هذا خلف **الشبهة الثانية** ان
تاثير المؤثر في الاثر اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان فكان القول بالتاثير
باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يؤثر فيه حال وجود الاثر لان ذلك يوجب ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل انما قلنا
انه يمتنع ان يؤثر فيه حال عدم الاثر لان الاثر حال عدمه باق كما كان واذا بقي الاثر كما كان على العدم المحض

والنفي الصرف فحينئذ لم يصدر من هذا الشيء المسمى بالمؤثر اثر في هذا الوقت البتة فثبت ان الاثر مادام
يكون باقيا حال عدمه فان المؤثر يمتنع كونه مؤثرا فيه واذا صار الاثر موجودا فانه يمتنع كون المؤثر مؤثرا و
اذا كان لا واسطة بين كون الاثر معدوما وبين كونه موجودا فثبت ان القول بالتاثير ممتنع فكذلك لابد
بيان ان القول باصل التاثير محال لانه يقال لهم لا يجوز ان يقال انه في الان الاول يحصل موجودا وفي الان الثاني
لانا نقول انه في الان الاول هل صدر عنه اثر ام لا فان لم يصدر عنه اثر البتة كان حاله في الان كما كان قبل
ذلك فكما انه قبل ذلك الان صدق عليه انه ما كان مؤثرا في اثر فكذلك في هذا الان وجب ان يصدق عليه
انه غير مؤثر فيه واما ان صدر عنه في الان الاول اثر فهو في ذلك الان قد اثر في وجود ذلك الاثر وذلك
الاثر موجود في ذلك الان فيعود الالزام المذكور وهو انه يلزم ايجاد الموجود وهو محال الشبهة الثالثة
لو صدق على الشيء كونه مفتقرا الى المؤثر ومحتاجا اليه لكان الافتقار والاحتياج اما ان يكون عين ذلك
الشيء المحكوم عليه بالافتقار والاحتياج واما ان يكون مغايرا له والقسمان باطلان فالقول بالافتقار
والاحتياج باطل اما بيان انه يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فلوجوه احدها انه قد يعقل ذات السماء
والارض من يجهل كونهما مفتقرة ومحتاجة الى المؤثر والمحكوم عليه بكونه معلوما ليس عين الشيء المحكوم
عليه فانه غير معلوم وثانيها ان الجسم ذات قائمة بالنفس غير معقول بالقياس الى الغير والافتقار والاحتياج
نسب واضافات معقولة بالقياس الى الغير وذلك يوجب التغاير وثالثها انا اذا قلنا الجسم محتاج في وجوده
الى الغير كان هذا الكلام قضية مفيدة وتشهد الفطرة بكون موضوعها مغايرا لمحمولها وان قلنا الجسم جسم
لم يكن كذلك وذلك يدل على المطلوب اما بيان انه يمتنع ان يكون ذلك الاحتياج والافتقار امرا مغايرا للذات
فلان ذلك المغاير اما ان يكون مفهوما عدميا او وجوديا والقسمان باطلان انما قلنا انه يمتنع كونه عدميا
لانا اذا قلنا هذا الشيء لا يفتقر الى الغير ولا يحتاج اليه كان صريح العقل حاكما بان هذا المفهوم سلبي واذا
كان نفي الافتقار والاحتياج مفهوما عدميا ان يكون ثبوت الافتقار والحاجة مفهوما عدميا ضرورة ان
احد طرفي النقيض يجب ان يكون ثبوتيا ويكون الآخر عدميا وانما قلنا انه يمتنع ان يكون المفهوم من الافتقار
والاحتياج امرا ثبوتيا فلوجهين الاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول
باطل لانه صفة للموجود الذي يكون ممكنا لذاته والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان
والثاني ايضا باطل لان الاحتياج لما كان موجودا ممكنا لذاته كان محتاجا الى الموجد فيكون حاجته الحاجة
زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال والثاني الموصوف بهذا الافتقار والاحتياج الى الموجد اما ان يكون
موجودا او لا يكون موجودا فان كان موجودا كان الموجود موصوفا بالافتقار والاحتياج الى الموجد والمؤثر
فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان معدوما لزم اتصاف العدم المحض والنفي الصرف بالصفة الموجودة
وهو محال فثبت بما ذكرنا ان الافتقار والاحتياج لو حصل لكان اما عين تلك الذات واما امرا مغايرا لها
والقسمان باطلان فالقول بثبوت الافتقار والاحتياج باطل الشبهة الرابعة لو صدق على شيء كونه مفتقرا
الى الموجد والمؤثر لزم كون تلك الماهية متقدمة بالرتبة على حصول هذه الحاجة وكونها متاخرة عن هذه
الحاجة معا وذلك محال فوجب ان يكون القول بثبوت الاحتياج محالا انما قلنا انه يقتضي التقدم لوجهين الاول
ان افتقاره الى المؤثر واحتياجه اليه صفة من صفاته وحكم من احكامه وصريح العقل يقتضي تقدم الموصوف
على الصفة بالرتبة والثاني ان افتقار الشيء واحتياجه الى الغير نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الغير
وتحقق النسبة بين الشيئين متوقف على تحقق المنتسبين فوجب ان يكون الافتقار والاحتياج متاخرا

بالرتبة

بالرتبة عن تحقق الذات المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج وانما قلنا انه يقتضي التاخر وذلك لان
الافتقار الى الفاعل انما حصل لاجل ان يحصل الفاعل متحققا وحاصلا وكائنا واذا كان كذلك وجب
ان يكون تحقق الاثر وكونه متاخرا عن تاثير الفاعل فيه لكن تاثير الفاعل فيه متاخر عن افتقاره واحتياجه
الى الفاعل والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عنه فثبت ان تحقق تلك الحقيقة المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج
الى المؤثر يجب ان يكون متاخرا بالرتبة عن احتياجه الى المؤثر فثبت بما ذكرنا انه لو صدق على شيء كونه مفتقرا
الى المؤثر ومحتاجا اليه فانه يلزم كون تلك الحقيقة متقدمة بالرتبة على حصول تلك الحاجة وكونها متاخرة
عنه ومعلوم ان ذلك محال فوجب ان يكون القول بثبوت الاحتياج والافتقار باطلا لا يقال لم لا
يجوز ان يقال الموصوف بالافتقار والاحتياج الى المؤثر هو الماهية وهي متقدمة على حصول هذه الاحتياج
والافتقار واما الواقع بالفاعل والمؤثر فهو الوجود وهو متاخر بالرتبة عن حصول هذا الافتقار لانا
نقول الماهية من حيث هي هي اما ان تكون مفتقرة الى المؤثر او لا تكون فان كانت مفتقرة الى المؤثر لزم عودها
في الافتقار وتاخرها عنه على ما بيناه فيعود الخلف وان لم تكن مفتقرة الى المؤثر كان المفتقر الى المؤثر هو
الوجود فقط وموصوفية الماهية بالوجود وعلى التقديرين فيلزم من حصول التقدم والتاخر معا وهو
محال الشبهة الخامسة المفتقر الى المؤثر يمتنع ان يكون هو الماهية ويمتنع ان يكون هو الوجود ويمتنع ان يكون
هو موصوفية الماهية بالوجود واذا امتنعت الاقسام الثلثة امتنع كون الماهية مفتقرة الى المؤثر فيفتقر
في تقرير هذا الكلام الى اثبات امور اربعة الاول قولنا انه يمتنع ان يكون المفتقر الى المؤثر هو الماهية وبيانه
من وجهين الاول ان كل ما كان بالغير فانه يجب ان يرتفع عند ارتفاع عدم ذلك الغير فلو كانت الماهية من حيث
هي هي مفتقرة الى المؤثر لزم من فرض عدم ذلك الغير بطلان الماهية من حيث هي هي لكن بطلان الماهية من حيث
هي هي محال لان السواد يمتنع ان ينقلب غير سواد والبياض يمتنع ان ينقلب غير بياض والوجه الثاني ان المفتقر
الى المؤثر ما يكون ممكنا والامكان حالة نسبية اضافية بين الماهية وبين صفة من صفاتها لانا اذا قلنا ان كذا ممكن
ان يكون كذا فهذه القضية انما يعقل اذا كان المفهوم من الموضوع مغايرا لمحموله فانه يمتنع ان يقال السواد يمكن ان يكون
سوادا انما لا يمتنع ان يقال السواد يمكن ان يكون موجودا فثبت ان المحوج الى المؤثر هو الامكان وثبت ان الامكان
حالة نسبية وثبت في بديهة العقل ان الشيء الواحد من حيث انه هو فقط فانه لا يعرض له شيء من الاحوال النسبية
الاضافية فثبت ان الامكان يمتنع كونه عارضا للحقيقة من حيث هي هي واذا كان المقتضي للحاجة ليس الا الامكان
وثبت ان الماهية من حيث هي هي يمتنع ان يعرض لها الامكان ثبت ان الماهية من حيث هي هي يمتنع كونها محتاجة
الى المؤثر واما القسم الثاني وهو ان يقال المحتاج الى المؤثر والفاعل هو الوجود فهذا ايضا باطل لان الوجود
من حيث انه وجود ماهية من الماهيات وحقيقة من الحقايق فالدليلان المذكوران في امتناع كون الماهية مجعولة
عائدان بعينهما في امتناع كون الوجود مجعولا واما القسم الثالث وهو ان يقال المحتاج الى الفاعل والجاعل والمؤثر
هو موصوفية الماهية بالوجود فنقول هذا ايضا باطل من وجهين الاول ان موصوفية الماهية بالوجود ليس
امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود واذا كان كذلك امتنع الحكم عليها بكونها مجعولة بيان الاول انه لو كانت
موصوفية الماهية بالوجود امرا مغايرا لهما لكانت موصوفية الماهية بتلك الموصوفية مغايرة ولزم التسلسل
وبيان الثاني ان هذه الموصوفية لما لم تكن امرا ثبوتيا مغايرا فانه يمتنع القول بكونه اثرا للفاعل والجاعل وذلك
ظاهر لان ما لا ثبوت له في نفسه كيف يعقل جعله اثرا للمؤثر والفاعل والوجه الثاني في ابطال قولنا الواقع
بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود ان نقول هذه الموصوفية اما ان يكون امرا وجوديا واما ان لا يكون

فان كان امرا موجودا فحينئذ يكون له ماهية ويكون له وجود وحينئذ يعود التقسيم المذكور فيه من
الواقع بالفاعل اما ماهيته او وجوده وان لم يكن له وجود البتة استحال القول بان الواقع بالفاعل والجاعل
هو هو فثبت بما ذكرنا انه يمتنع القول بان تاثير الفاعل في الماهية ويمتنع القول بان تاثيره في الوجود
ويمتنع القول بان تاثيره في موصوفية الماهية بالوجود واما الدعوى الرابعة وهي بيان انه لما ظهر بطلان
الاقسام كان القول بالتاثير والمؤثر باطلا فتقريره ان ذلك الاثر لما كان غنيا في ماهيته عن المؤثر وكان غنيا
في وجوده عن المؤثر وكان غنيا في انضياف ماهيته بوجوده عن المؤثر كانت هذه الماهية الموجودة غنية
عن المؤثر والفاعل لانه متى حصلت الماهية وحصل الوجود وحصلت موصوفية الماهية بالوجود فقد
حصلت الماهية الموجودة بدون هذا المؤثر وهذا الفاعل واذا كان كذلك كانت هذه الماهية الموجودة غنية
عن المؤثر وذلك هو المطلوب **الشبهة السادسة** المحكوم عليه بالافتقار والحاجة اما ان يكون بسيطا واما
ان يكون مركبا والقسمان باطلان فالقول بالحاجة باطل اما الحصر فظاهر وانما قلنا انه يمتنع ان يكون المحكوم
عليه بالافتقار والحاجة بسيطا وذلك لان البسيط حقا لا يعرض له الامكان لانه من المعلوم بالضرورة
انه يستحيل الحكم على الشيء بانه يمكن ان يكون هو هو فيستحيل ان يقال السواد يمكن ان يكون سوادا بل يقال السواد
يمكن ان يبقى ويمكن ان يحدث الا ان ذلك انما صح لان المفهوم مغاير للمفهوم من كونه باقيا وحادثا فاما ان
يقال السواد يمكن ان يكون سوادا فهذا غير معقول فثبت ان الامكان لا يعرض البتة للحقائق البسيطة ولما
ثبت انه لا علة للحاجة الا الامكان وثبت ان حصول الامكان في البسائط ممتنع ثبت ان حصول الحاجة في
البسائط ممتنع وانما قلنا ان المحكوم عليه بالافتقار والحاجة يمتنع ان يكون هو المركب وذلك لان المركب مركب
من البسائط فاذا كان كل واحد من تلك البسائط غنيا عن الفاعل والمؤثر ثم ثبت بمقتضى بديهة العقل ان عند
حصول جميع المفردات يجب حصول المركب وعند عدمها او فقدان واحد منها يمتنع حصول المركب فحينئذ
يلزم امتناع اسناد المركبات الى الفاعل والجاعل لا يقال لم لا يجوز ان يقال المفتقر الى المؤثر هو جهة التركيب لاحد
لان ماهية المركب فتلك الهيئة اما ان يكون مفردة او مركبة ويعود التقسيم الاول فيه **الشبهة السابعة**
لو اثر شيء في شيء لكان تاثير ذلك المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون نفس ذات المؤثر او ذات الاثر او يكون مفهوما
مغايرا لهما والاقسام باطلة فالقول بالتاثير باطل انما قلنا ان تاثير المؤثر في الاثر يمتنع ان يكون غير ذات المؤثر وذات
الاثر لوجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في ان هذه الذات هل هي مؤثرة في تلك
الذات مثلا نعقل موجودا واجب الوجود لذاته ونعقل ماهية هذا العالم المحسوس ثم نشك في ان هذا العالم هل
وجد بتاثير ذلك الموجود الواجب لذاته ومعلوم ان المعلوم مغاير لغير المعلوم فوجب ان يكون هذه المؤثرية مغايرة
لذات المؤثر ولذات الاثر الثاني ان مؤثرية شيء في شيء نسبة مخصوصة لاحدهما الى الاخر والنسبة بين
الشيئين يتوقف تحققها على تحقق ذات كل واحد من المنتسبين والمتوقف على الامرين مغاير لهما فمؤثرية احد
الذاتين في الاخرى يجب ان يكون مغايرة لذات المؤثر وذات الاثر الثالث ان النار والشمس مؤثران في التسخين
والماء مؤثر في التبريد والنار والماء مشتركان في كون كل واحد منهما مؤثرا في اثر مخصوص والحرارة والبرودة
يتشاركان في كون كل واحد منهما اثرا لمؤثر مخصوص فثبت ان المشاركة في مفهوم المؤثرية وفي مفهوم الاثرية
حاصلة واما المشاركة في خصوص ذات المؤثر وخصوص ذات الاثر فغير حاصلة فان ذات النار مخالفة
لذات الماء وحقيقة الحرارة مخالفة لحقيقة البرودة واذا ثبت هذا لزم القطع بان كون النار مؤثرة غير وكونها
نارا غير وكذلك كون الحرارة اثرا للمؤثر غير وكونها حرارة غير الرابع انا اذا قلنا قدرة الله فهذا الكلام عبث

لحينئذ

لحينئذ فايدة انا اذا قلنا قدرة الله مؤثرة في وجود العالم كان هذا الكلام مفيدا فلو كان المفهوم من كون
القدرة قدرة غير المفهوم من كونها مؤثرة في وجود العالم وجب ان لا يبقى البتة فرق بين الكلامين فظهر بهذا
البرهان ان التاثير مفهوم مغاير لذات المؤثر بقي ان نقيم البرهان على ان تاثير المؤثر في الاثر ليس عين ذات الاثر
فنقول الذي يدل عليه وجوه الاول انا اذا قلنا قدرة الله مؤثرة في وجود العالم كنا قد وصفنا قدرة الله تعالى
بهذه المؤثرية ومعلوم بالضرورة ان العالم ليس صفة لقدرة الله ويلزم من مجموع هاتين المقدمتين القطع
بان مؤثرية قدرة الله تعالى والعالم ليست بنفس العالم الوجه الثاني في ابطال هذا الكلام انه اذا قيل لم
وجد العالم كان جوابا ان قدرة الله اقتضت بايجاد العالم فعللنا دخول العالم في الوجود بان الله تعالى
اوجده فلو كان ايجاد الله العالم عين العالم لكان قولنا العالم انما وجد بايجاد الله تعالى معناه ان العالم
انما وجد بنفسه ولو وجد العالم بنفسه لامتنع ان يقال انه وجد بايجاد الله تعالى فثبت انا لو فسرنا تاثير
المؤثر في الاثر بنفس وجود ذلك الاثر لزم نفي المؤثر ونفي الاثر وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا فوجب
ان يكون القول بان تاثير المؤثر في الاثر نفس ذلك الاثر قولا باطلا والوجه الثالث في ابطال هذا الكلام
انا اما ان نفسر ايجاد الله تعالى للعالم بنفس العالم واما ان نفسره لا بنفس العالم بل بصدور العالم من قدرة
الله تعالى والاول باطل لانه بتقدير ان يوجد العالم لذاته او يوجد بايجاد موجود اخر غير الله لم يصح القول
بان العالم حصل بايجاد الله تعالى فثبت ان ايجاد الله للعالم لا يمكن تفسيره بنفس العالم وانما يمكن تفسيره
بوقوع العالم من قدرة الله تعالى وعند هذا نقول ظهر ان كون العالم من قدرة الله تعالى مغاير لذات العالم و
لذات القدرة فوجب ان يكون مفهوما ثالثا فثبت ان تاثير المؤثر في الاثر لا يجوز ان يكون نفس ذات المؤثر ولا
يجوز ان يكون نفس ذات الاثر فوجب ان يكون امرا مغايرا لهما والوجه الخامس في بيان ان تاثير الشيء في الشيء
يمتنع ان يكون عين ذات المؤثر وعين الاثر هو ان كون المؤثر مؤثرا في الاثر وكون الاثر اثرا للمؤثر من معقول المضاف
واما ذات المؤثر وذات الاثر فليسا كذلك لانا اذا قلنا ان الله تعالى خلق العالم فذات الاثر هو ذات واجب الوجود
وذات الاثر هو ذات العالم فثبت بهذه البراهين الخمسة انه لو اثر شيء في شيء فكانت مؤثرية احدهما في الاخر
ليست عين ذات المؤثر ولا عين ذات الاثر بل كانت مفهوما ثالثا مغايرا لهما واما القسم الثاني وهو ان يقال
المفهوم من المؤثرية مفهوم ثالث مغاير لذات المؤثر ولذات الاثر فنقول هذا ايضا فاسد لان ذلك المفهوم الثالث
اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا والقسمان باطلان انما قلنا انه يمتنع ان يكون سلبيا لوجهين الاول ان قولنا ان الشيء
الفلاني مؤثر في كذا نقيض لقولنا انه ليس بمؤثر في كذا لكن قولنا انه ليس بمؤثر في كذا مفهوم سلبي لانا
لا نعقل من قولنا الشيء المعين انه لم يؤثر في كذا ولم يفعل شيئا ولم يوجد اثرا الا النفي المحض والعدم الصرف
واذا ثبت ان المفهوم من قولنا انه لم يؤثر في كذا هو العدم المحض وجب ان يكون المفهوم من قولنا انه اثر في
كذا امرا ما موجودا ضرورة ان احد النقيضين لما كان سلبيا وجب كون النقيض الاخر ثبوتيا الثاني انا اذا
قلنا المؤثرية مفهوم عدمي كان المعنى انه لا وجود للمؤثرية ولا حصول لها ولا معنى لهذا الكلام الا التصريح
بنفي المؤثرية والاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال المؤثرية مفهوم ثبوتي مغاير لذات المؤثر ولذات الاثر
فنقول هذا الموجود اما ان يكون له وجود في الاعيان واما ان يقال انه لا وجود له في الاعيان وانما هو من
الاعتبارات الذهنية التي لا يكون لها وجود في الاعيان والقسم الثاني باطل لان العقل اذا حكم على الشيء
بكونه مؤثرا في شيء اخر فهذا الحكم الذهني اما ان يكون مطابقا للاعيان واما ان لا يكون فان كان هذا الحكم
الذهني مطابقا لما في الاعيان فحينئذ يكون الشيء في الاعيان اثرا ومؤثرا وفاعلا ومفعولا وحينئذ يبطل

قولهم بان هذه المفهومات اعتبارات حاصلة في الاذهان ولا وجود لها في الاعيان واما ان قلنا بان
هذه الاحكام الذهنية غير مطابقة للاعيان فحينئذ يكون هذا الحكم الذهني كذبا وجهلا وحينئذ
لا يكون الشيء في نفس الامر اثرا ولا مؤثرا ولا فاعلا ولا مفعولا وذلك يوجب القول بنفي التاثير والمؤثر واما
القسم الثاني وهو ان يقال كون المؤثر مؤثرا وكون الاثر اثرا مفهومات مغايرة للذوات وهي امور ثابتة في
الاعيان فنقول هذا القسم ايضا باطل وذلك لان ذلك الامر الوجودي اما ان يكون جوهرا قايما بنفسه
واما ان يكون صفة عارضة لذات المؤثر ولذات الاثر والاول باطل لوجوه احدها ان المؤثر صفة لذات المؤثر
والجوهر القايم بنفسه لا يكون صفة لذات المؤثر وثانيها ان المؤثر والاثر من مقولة المضاف والجوهر القايم
بنفسه ليس كذلك وثالثها ان هذا الجوهر القايم بنفسه ان لم يكن له اثر في ذلك المعقول كان اجنبيا عنه وان
كان له فيه اثر فحينئذ يعود التقسيم المذكور في مؤثرية ذلك الجوهر في ذلك الاثر واما القسم الثاني وهو
ان يقال المؤثرية والاثرية صفتان قايمتان بذات المؤثر وبذات الاثر فهذا ايضا محال لان الصفة القايمة
بالمعين مفتقرة الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من مؤثر فهذه المؤثرية
مفتقرة ايضا الى مؤثر مؤثر فيه فيكون تاثير ذلك المؤثر في وجود هذه المؤثرية مفهوما زايدا عليها ولزم
التسلسل وهو باطل لوجهين الاول البراهين الدالة على ان القول بالتسلسل باطل والثاني ان على تقدير
ان يكون القول بالتسلسل صحيحا الا ان المحال لازم هاهنا ايضا وذلك لان المعقول من التسلسل ان يستلزم
شيء شيئا ويكون الثاني مستلزما لثالث ويكون الثالث مستلزما للرابع وهكذا الى غير النهاية الا ان هذا المعنى
انما يتقرر عند وجود اشياء متلازمة يكون كل واحد منها متصلا بالاخر الى غير النهاية الا انا اذا قلنا
ان مؤثرية الشيء في الشيء صفة زائدة عليهما فلا يمكننا ان نشير الى الشيئين يتصل احدهما بالاخر الا ويكون
كون احدهما مستلزما للاخر بالا متوسطا بينهما فهذا يقتضي ان لا يتصل شيء بشيء البتة واذا بطل هذا
بطل القول بالتسلسل فثبت ان القول بثبوت التسلسل في هذا المقام يقتضي ثبوته الى عدمه فوجب ان يكون
القول بثبوته باطلا فظهر من مجموع ما قررنا انه لو اثر شيء في شيء لكان تاثير المؤثر في الاثر اما ان يكون
عين ذات المؤثر وذات الاثر واما ان يكون مفهوما ثالثا مغايرا لهما وثبت ان كلا القسمين باطل فاسد
فوجب ان يكون القول بثبوت المؤثر والتاثير باطلا فان قال قايل ان هذا التقسيم الذي ذكرتموه قايم في
مواضع قد علمت صحتها ووجودها بالضرورة فوجب ان يكون هذا التقسيم فاسدا وبيانه من وجهين
الاول لو حصلت هذه النار وهذا الجدار في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة اما ان يكون
نفس هذا الشيء او نفس هذه الساعة او يكون مفهوما ثالثا مغايرا والاقسام الثلثة باطلة فكان القول
بحصول هذا الشيء في هذه الساعة باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يكون حصول هذه النار وهذا الجدار في
هذه الساعة غير وجود هذه النار وهذا الجدار لان في الساعة الثانية لا يبقى حصوله في هذه الساعة
فوجب ان لا يبقى ذاته وانما قلنا انه يمتنع ان يكون حصوله في هذه الساعة غير هذه الساعة لانه يمكن
وجود هذه الساعة في الخارج وفي الذهن منفكا عن حصول هذا الشيء في هذه الساعة وايضا فحصول
هذا الشيء في هذه الساعة من مقولة المضاف وهذه الساعة وهذا الشيء ليسا من مقولة المضاف وانما
قلنا انه يمتنع ان يكون حصول هذا الشيء في هذه الساعة مفهوما زايدا لان ذلك الزايد يكون ايضا حاصلا
في تلك الساعة فيكون حصول ذلك المفهوم المغاير في تلك الساعة امرا مغايرا له ويلزم التسلسل وهو
محال الوجه الثاني في بيان ان ما ذكرتموه باطل هو ان الشيء الجسم حاصل في مكان فنقول انه ليس حاصلا

في هذا

في هذا المكان لانه لو كان حاصلا فيه فحصوله فيه اما ان يكون عين ذاته او زايدا على ذاته والاول باطل
لانه اذا خرج عن ذلك المكان فذاته باقية وحصوله في ذلك المكان غير باق والثاني ايضا باطل لان ذلك
الزايد يكون صفة لذلك الجسم والصفة حاصلة في الموصوف فيلزم ان يكون حصول تلك الصفة في
ذلك الموصوف زايدا عليه وذلك يوجب التسلسل وهو محال فثبت بهذين الوجهين ان ما ذكرتموه
من التقسيم قايم في امور قد علمت صحتها ببديهة العقل فوجب ان يكون التقسيم الذي ذكرتموه باطلا
والجواب ان نقول ان التقسيم الذي ذكرناه تقسيم داير بين النفي والاثبات والدليل الدال على ابطال كل واحد
من تلك الاقسام وجوه قطعية يقينية اذا ثبت هذا فنقول هذا التقسيم الذي ذكرناه برهان صحيح بحسب
الصورة وبحسب المادة فان كان البرهان الذي هذا شانه يحتمل ان يكون فاسدا فحينئذ لا يمكنكم القطع
بصحة شيء من الدلايل والبينات فان غاية المقصود فيها ان يكون صحيحة بحسب الصورة والمادة فاذا جوزتم
مع هذين الشرطين ان يكون فاسدا فحينئذ لا يبقى الوثوق بشيء من الدلايل ويسقط الاعتماد بالكلية عن جميع
الدلايل ويسقط الاعتماد عن الدليل الذي ذكرتموه في اثبات واجب الوجود فهذا تمام الكلام في تقرير هذه
الشبهة وهي اقوى الشبهات في الحقيقة **الشبهة الثامنة** في نفي التاثير والمؤثرات نقول لو كان الامكان علة
لحاجة الاثر الى المؤثر لافتقر المعدوم حال عدمه الى المؤثر وهذا محال فذاك محال بيان الشرطية ان المحوج
الى المؤثر هو الامكان الخاص لا العام لكن الامكان الخاص متعلق بطرف العدم على التسوية من غير تفاوت اصلا
واذا كانت نسبة هذا الامكان الى الطرفين على التسوية فان كان علة الحاجة في طرف الوجود وجب ان يكون علة الحاجة
في طرف العدم والا لزم رجحان احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو محال وبتقدير صحته فذلك قادح
في قولكم ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فثبت انه لو كان الامكان علة الحاجة لكان المعدوم حال
عدمه مفتقرا الى المرجح والمؤثر وانما قلنا ان هذا محال لان العدم المستمر اشارة الى النفي المحض والسلب الصرف
وكونه باقيا اشارة الى ذلك السلب المحض في مستمر اوقات ولا واحد من هذين المفهومين يناسب حصول التاثير لان
كونه سلبا محضا ينافي كونه اثرا لان التاثير يقتضي حدوث حالة وحصول امر والنفي المحض والسلب الصرف ليس
كذلك واما ان كونه باقيا يمنع من كونه اثرا للمؤثر فلانا بينا فيما تقدم انه يمتنع القول بان الباقي حال بقايه يصير اثرا للمؤثر وحصول
تحصيل فثبت انه لو كان الامكان محوجا الى المؤثر لزم افتقار المعدوم حال بقايه الى المؤثر وثبت ان هذا محال فيلزم ان لا
يكون الامكان علة الحاجة الى المؤثر **الشبهة التاسعة** لو افتقر الممكن الى المرجح لما كان الانسان مختارا في افعاله
وهذا باطل فذاك باطل بيان الشرطية ان الانسان حال كونه قادرا على الفعل اما ان يكون قادرا على الترك او لا يكون
فان لم يقدر على الترك استحال الفعل وكذلك لا يقدر على الفعل فحينئذ لا يكون البتة متمكنا من الفعل ومن الترك في
شيء من الاحوال فوجب ان لا يكون فاعلا مختارا البتة واما ان كان قادرا على الترك فترجيح الفعل على الترك اما ان
يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون منه او من غيره فان كان منه عاد
التقسيم الاول فيه وان كان من غيره فعند حصول ذلك المرجح من ذلك الغير اما ان يكون ذلك الفعل واجبا
او ممكنا او ممتنعا فان كان واجبا لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك لان قبل حصول ذلك المرجح كان صدور
الفعل عنه ممتنعا وبعد حصول ذلك المرجح صار صدور الفعل عنه واجبا على هذا التقدير لا يكون العبد متمكنا
في شيء من الاحوال وان كان عند حصول ذلك المرجح يصير صدور الفعل عنه ممكنا او واجبا فذلك باطل لوجوه
ستة قطعية يقينية سنذكرها في مسئلة القضاء والقدر فثبت بما ذكرنا انه لو توقف رجحان احد طرفي الممكن
على الاخر على انضمام مرجح البتة لامتنع كون الحيوان مختارا في فعله وانما قلنا انه لا بد من الاعتراف بحصول

لو افتقر الحادث الى المؤثر لكان ذلك المؤثر مع كل القيود المعتبرة في تلك المؤثرية
اما ان يقال انه كان موجودا قبل ذلك الاثر او ما كان موجودا قبله فان كان الاول فحينئذ يكون حصول
ذلك الاثر في احد الوقتين دون الثاني يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وذلك يقدح في
قولنا الممكن يفتقر الى المؤثر اللهم الا ان يقال ان حضور هذا الوقت كان شرطا لان تصدر الاثر عن المؤثر لو كان زوال
الوقت الاول شرطا الا ان على هذا التقدير يلزم ان يقال ان المؤثر مع كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان موجودا قبل
هذا الاثر لان زوال الوقت الاول وحضور الوقت الثاني كان احد الامور المعتبرة في تلك المؤثرية مع انه ما كان
حاصلا قبله لكنا مع انا في هذا القسم فرضنا ان كل تلك الامور كانت حاضرة هذا خلف واما ان قلنا ان المؤثرية مع
كل ما لا بد منه في حصول المؤثرية ما كان حاصلا قبل ذلك وانما حدث في هذا الوقت كان الكلام في حدوث
ذلك المجموع كالكلام في حدوث ذلك الاثر فان حدث لا لمؤثر كان هذا قولا باستغناء الاثر الحادث عن المؤثر
وان افتقر الى مؤثر اخر لزم اما التسلسل والدور وهما باطلان عندكم الممكن حين صدر
عن الواجب اما ان يكون قد صدر مع انه كان صدوره عنه ممكنا او مع انه كان صدوره عنه واجبا فان كان
الاول فقد ترجح الممكن لا لمؤثر وان كان الثاني فحينئذ يصدق ان هذا المعلول من لوازم وجود تلك العلة ونفي
اللوازم يستلزم انتفاء الملزوم فيلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع علته ويلزم من ارتفاع علته و
هكذى القول في انه يلزم من ارتفاع كل معلول ارتفاع علته حتى ينتهي هذا الى المبدا الاول فيلزم ان يقال
انه يلزم من ارتفاع هذه الممكنات وهذه الحوادث ارتفاع واجب الوجود لذاته وهو محال فان قال قائل الجواب
عنه من وجهين الاول ان ارتفاع الاثر لا يوجب ارتفاع المؤثر بل يدل على ان المؤثر ارتفع اولا جرم لزم من ارتفاع
ارتفاع هذا الاثر الثاني لم لا يجوز ان يقال ان ارتفاع المعلول يدل على ان شرطا من الشرايط المعتبرة في تاثير
واجب الوجود لذاته في حصول هذا المعلول قد ارتفع وبهذا التقدير لا يلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع
ذات العلة لانا نقول اما الجواب الاول ضعيف لانه لو كان الامر كذلك لكان متى ارتفع الاثر فان المؤثر قد
ارتفع اولا لكنا نشاهد عدم الصور والاعراض في عالمنا هذا فيلزم ان يكون عدمها لاجل عدم عللها وحينئذ
يلزم المحذور المذكور واما الجواب الثاني ضعيف ايضا لان الكلام في ارتفاع ذلك الشرط كالكلام في ارتفاع
ذلك المعلول فان كان ذلك لارتفاع شرط اخر لزم ان يكون كل حادث لاجل حادث اخر الى غير النهاية ثم
هذه الاسباب والمسببات الغير المتناهية ان كانت موجودة معا فقد لزم وجود اسباب ومسببات غير متناهية
دفعة واحدة وهو محال وان كان بعضها سابقا على البعض فحينئذ قد جوزتم استناد الحادث الموجود في الحال
الى سبب كان موجودا قبله وهو غير موجود في الحال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المقتضي لوجود هذا
الشيء الموجود في الحال شيء كان موجودا قبله ثم فني عند طريان هذا الحادث وهذا عين ما ذكرتموه في الشرايط
المتعاقبة وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بوجود هذه الممكنات على وجود موجود واجب الوجود لذاته
العالم اما ان يكون له مؤثر او لا يكون وان لم يكن له مؤثر مع ان العالم ممكن لذاته فقد وقع الممكن
لا لمؤثر وان كان له مؤثر فذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا فان كان موجبا فاختصاص النقطة المعينة
بان يكون قطبا الفلك دون ساير النقط المتساوية لها رجحان للممكن لا لمرجح وكذا القول في اختصاص كل واحد من
الكواكب بجانب معين من الفلك دون ساير الجوانب وكذى القول في اختصاص بعض جوانب المتمم بالرقة
دون ساير الجوانب وكذى القول في حصول كرة العالم في جانب معين من الخلاء الذي لا نهاية له عند من يقول
بذلك الخلاء واما ان كان مختارا كان تخصيصه لحدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد

الفاعل المختار وذلك لانا نعلم بالضرورة فرقا بين كون العبد متحركا باختياره تارة يمنة وتارة يسرة وبين
كون المرتعش متحركا بالاضطرار وايضا في رمي حجر الى وجه انسان فانه نفرق بين حركة الحجر وبين حركة ذلك
الرامي فان العقلاء ببداية عقولهم يعلمون انه لا يجوز مدح ذلك الحجر وذمه في تلك الحركة وانه يحسن مدح ذلك
الرامي وذمه في تلك الحركة ولو لم يكن العبد مختارا في فعله لما بقيت هذه التفرقة فثبت انه لو توقف رجحان
احد طرفي الممكن على الاخر على مرجح لزم ان لا يكون العبد مختارا في فعله وثبت انه مختار في فعله وجب ان لا يفتقر
الممكن الى المرجح **الشبهة العاشرة** ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه
يختار احدهما لا لمرجح والعطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين والجايع اذا خير بين اكل رغيفين
متساويين وكذا القول في اشباهها من الامثلة لا يقال ان ذلك الفاعل لما خصص احد الجانبين بالترجيح فذلك
الترجيح والتخصيص مرجح لانا نقول ان ذلك القادر ان لم يصح منه ترجيح الجانب المرجوح على الجانب الراجح بدلا
عن الترجيح فهو موجب لا مختار وان صح منه كل واحد من القسمين بدلا عن الثاني فان توقف ترجيح احد
الجانبين على الاخر على مرجح صار موجبا وخرج عن كونه مختارا وان لم يتوقف على المرجح فقد حصل رجحان الممكن
لا لمرجح **الشبهة الحادية عشر** القول بافتقار الممكن الى المؤثر يقدح في كونه ممكنا فوجب ان لا يتحقق الافتقار
بيان الشرطية ان الممكن ان حصل معه وجود السبب كان واجب الوقوع وان حصل معه عدم ذلك السبب كان
ممتنع الوقوع واذا كان لا واسطة بين حصول السبب وعدمه كان كل واحد منهما مانعا من الامكان وجب ان
لا يحصل الامكان اصلا فثبت ان القول بافتقار الممكن الى السبب ينافي كونه ممكنا ومعلوم ان ما افضى ثبوته الى
نفيه كان ثبوته باطلا فوجب ان يكون القول بثبوت هذا الافتقار باطلا فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال انه ممكن نظرا
الى ذاته وماهيته بمعنى انه من حيث انه هو مع قطع النظر عن وجود السبب وعن عدمه فانه يقبل الوجود والعدم
او نقول انه وان صار واجب الوجود في الحال بحضور سبب وجوده لكنه ممكن الوجود بالنظر الى الزمان المستقبل
فالجواب ان نقول اما الوجه الاول فباطل لان ماهية الشيء اما ان يكون عين وجوده او غيره فان كان الاول امتنع
ان يقال انه من حيث انه هو ممكن الوجود لانه على هذا القول لا هوية له سوى الوجود لكن الوجود من حيث
انه وجود مناف للعدم والمنافي للشيء لا يكون قابلا له فوجب ان يمتنع كون تلك الماهية قابلة للعدم واما الاحتمال
الثاني وهو ان يكون الماهية غير الوجود فنقول على هذا التقدير المحكوم عليه بالامكان اما الماهية او الوجود او
موصوفية الماهية بالوجود ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو الماهية لان الماهية من حيث هي هي لا
تقبل الاستغناء والتبديل بل هي واجبة التحقق لعينها ولذاتها فلا يكون ممكنا البتة ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان
هو الوجود من حيث انه وجود لان الوجود من حيث انه وجود لا يقبل العدم فيمتنع ان يكون الوجود من حيث
انه وجود قابل للعدم ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان تلك الموصوفية
ان لم يكن امرا وجوديا فقد بطل الحدث وان كان امرا وجوديا عاد التقسيم الاول فثبت ان هذا العذر الذي ذكرتموه
باطل واما السؤال الثاني وهو ان الامكان انما يتحقق بالنسبة الى الزمان المستقبل فنقول اما ان يكون المراد منه
ان عند حصول الاستقبال يحصل هذا الامكان واما ان يكون المراد منه ان الامكان حاصل في الحال بالنسبة
الى الاستقبال والاول باطل لان الاستقبال ينقلب حالا عند الحضور فيعود السؤال المذكور والثاني ايضا
باطل لان حصول الشيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال محال الحصول في الحال والموقوف
على المحال محال فالشيء بشرط حصوله مستحيل الحصول في الحال واذا كان هو بهذا الاعتبار ممتنع الحصول امتنع
ان يقال انه بهذا الاعتبار يكون ممكن الحصول لان الامكان والامتناع لا يجتمعان في الشيء بالاعتبار الواحد

البتة

طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح فثبت ان القول باستغناء الممكن عن المؤثر لازم على كل التقديرات
لو اثر شيء في شيء لكان تاثير المؤثر في الاثر اما ان يكون باعتبار كونه مؤثرا او لكان ذلك التاثير
حاصلا باعتبار كونه سوى كونه مؤثرا والقسمان باطلان فالقول بالتاثير باطل انما قلنا انه يمتنع ان يؤثر فيه
باعتبار كونه مؤثرا وذلك لان كون الشيء مؤثرا في غيره نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة الحاصلة
بين الشيئين متاخرة بالرتبة عن الذاتين فيلزم من هذا ان يقال ان كون المؤثر مؤثرا في ذات الاثر نسبة متاخرة
بالرتبة عن ذات الاثر فلو حكمنا بان ذات الاثر انما وجد بسبب تلك المؤثرية لزم ان يكون هذه المؤثرية متقدمة بالرتبة
على ذات الاثر وحينئذ يلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر اعني المؤثرية وذات الاثر وذلك محال واما بيان فساد
القسم الثاني وهو ان يؤثر المؤثر في الاثر لا باعتبار كونه مؤثرا فيه فهذا ايضا باطل لانه لو اثر فيه لا باعتبار كونه مؤثرا
فيه فحينئذ صير ذلك الاعتبار اعتبار المؤثرية وحينئذ يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال
الاثر ما لم يجب وجوده من المؤثر امتنع دخوله في الوجود فان قيل ان معنى الاثر وجب الصدور عن المؤثر يكون ممكن
الصدور عنه وما دام يكون الشيء باقيا على امكانه امتنع دخوله في الوجود فثبت ان الاثر ما لم يصر واجب الصدور
من المؤثر امتنع دخوله في الوجود واذا ثبت هذا لزم ان يقال ان صيرورة واجب الصدور عن المؤثر متقدم بالرتبة
على دخوله في الوجود لكن وجوب صدوره عن المؤثر صفة من صفات وجوده والصفة متاخرة بالرتبة
على الموصوف فهذا يقتضي تقدم كل واحد من هذين الاعتبارين على الآخر وتاخره عنه وذلك محال
المؤثر يمتنع كونه مؤثرا في الشيء الا اذا كان ذلك الشيء في نفسه ممكن الوجود محتاجا الى الغير فثبت
ان عند عدم الامكان والحاجة يمتنع كون الشيء مؤثرا فيه فلو صار مؤثرا فيه عند حصول الامكان والحاجة لزم
ان يكون هذه الامكان وهذه الحاجة علة لكون ذلك المباين علة لوجوده وهذا محال لوجهين الاول انه يلزم
ان يحصل لغير واجب الوجود لذاته تاثير في ذات واجب الوجود لذاته وهو محال الثاني انا قد دللنا على ان هذا
الامكان وهذه الحاجة قيدان عدميان فلو جعلناهما علة لكون العلة الفاعلة مؤثرة في وجود الاثر لكانت
العلة الاولى لهذه الموجودات امرا عدميا وحينئذ يلزم كون العدم علة للوجود وهذا محال
ان المؤثر ما كان مؤثرا بالفعل قبل دخول الاثر فاذا صار مؤثرا بالفعل عند وجود الاثر فقد حدثت
تلك المؤثرية فان كان حدوثها لاجل هذا الاثر لزم الدور وان كان حدوثها لحدوث شيء آخر لزم التسلسل
وان حدثت هذه المؤثرية لا لسبب اصلا كان ذلك قولا بان المحدث الممكن غني عن المؤثر والفاعل فهذا
تمام شبهات القائلين بنفي التاثير والاثر في تقرير الجواب عن هذه الشبهات اما الشبهة الاولى
وهي قولهم لو كان الامكان محوجا الى المؤثر لكان الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فنقول في الجواب عنه
لا نزاع في المقدمة الاولى لكن لم قلتم ان الباقي غير مفتقر الى المؤثر قوله لانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال
قلنا ان عنيتم بهذا الكلام انه يلزم ان يحصل الحاصل حصولا آخر فهذا غير لازم لان على هذا التقدير يكون
هذا الحصول الثاني حصولا جديدا فيكون تاثير المؤثر في الحادث لا في الباقي وكلامنا فيما اذا كان المؤثر مؤثرا في
نفس الباقي وان عنيتم بهذا الكلام ان يكون عين ذلك الحصول واقعا بتاثير ذلك المؤثر وبتكونه من غير توهم ان
يحصل لذلك الحاصل حصول ثان فهذا حق وصدق عندنا فلم قلتم ان الامر ليس كذلك والجواب عن الشبهة
الثانية وهي قولهم تاثير المؤثر اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه قلنا بل حال وجوده قوله فيلزم ايجاد
الموجود وهو محال قلنا ان عنيت بايجاد الموجود جعله موجودا مرتين فهذا غير لازم وان عنيت ان هذا الوجود
الحاصل انما حصل بتاثير هذا المؤثر فيه فهذا مذهبنا الذي نحن لا نحو فلم قلتم انه محال والجواب عن الشبهة

الثالثة وهي قولهم افتقار الاثر الى المؤثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او عدميا قلنا لم لا يجوز ان يكون مفهوما عدميا
قوله كونه مفتقرا نقيض لقولنا انه غير مفتقر قلنا هذا الكلام يوجب عليكم كون العدم وجوديا وذلك لان
كون العدم مناقضا للوجود ومقابلا له وصف وجودي بدليل ان كونه غير مناقض له وغير مقابل له وصف
عدمي فان كان اللامناقض واللامقابل وصفا عدميا وجب ان يكون كونه مناقضا ومقابلا له وصفا وجوديا
واذا كان هذا الوصف وصفا وجوديا وهو محمول على العدم لانه لا نزاع ان العدم مناقض للوجود ومقابل
له فيلزم ان يكون العدم موصوفا بصفة موجودة والموصوف بالصفة الموجودة موجود فيلزم كون العدم وجوديا
وهو محال فكل ما تذكرونه في الجواب عن هذا الكلام فهو عين جوابنا عن هذه الشبهة المذكورة والجواب
عن الشبهة الرابعة وهي قولهم الحكم على الشيء بالافتقار يقتضي ان يكون المحكوم عليه بالافتقار متقدما على
ذلك الافتقار ومتاخرا عنه قلنا هب ان الافتقار الى الشيء معنى يقع في محل الشك والشبهة الا ان كون الشيء
حادثا بعد العدم امر معلوم بالضرورة فانا نشاهد ان النور حدث بعد الظلمة وان الحر حدث بعد البرد
فنقول ما ذكرتموه في تقرير هذه الشبهة فهو بعينه قائم في الحدوث وذلك لان ذلك الشيء موصوف بالحدوث
والموصوف متقدم بالرتبة على الصفة ويقتضي ايضا ان يكون متاخرا عنه لانه وجد بعد ان لم يكن وكما ان هذه
الشبهة لا يمنع من الاقرار بالحدوث في الجملة لكونه معلوم الثبوت بالحس فكذلك يجب ان لا يمنع من الاقرار بحصول
الحاجة والافتقار والجواب عن الشبهة الخامسة وهي قولهم المفتقر الى المؤثر اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية
بالوجود فنقول هذا الاشكال وارد في الحدوث فانه يقال الموصوف بكونه حادثا اما الماهية او الوجود او موصوفية
الماهية بالوجود والكل باطل بالوجوه التي ذكرتموها في تقرير هذه الشبهة وهذا يقتضي ان لا يبقى الجو بعد ان كان
مظلما وان لا يقوم الانسان بعد ان كان جالسا ولما كان هذا باطلا فكذلك ما ذكرتم والجواب عن الشبهة السادسة
وهي قولهم المحكوم عليه بالحاجة اما ان يكون بسيطا او مركبا فنقول لم لا يجوز ان يكون بسيطا قوله ان عندنا السواد انما
صار سوادا بالفصل والجوهر انما صار جوهرا بالفاعل قوله عند الحاجة هي الامكان والامكان صفة نسبية والنسب
لا يكون حصولها في المفردات قلنا المراد عندنا هو انه لا يمتنع بقاؤه ولا يمتنع زواله ولا نسلم ان الامكان بهذا التفسير
لا يعرض للبسائط فان قالوا قول القائل السواد من حيث انه سواد لا يمتنع بقاؤه ولا يمتنع زواله لا يفيد منكم ذلك
لان ما ذكرتم يقتضي الحكم على السواد بامكان المغايرة وبامكان الفناء الحرى والمفهوم من كون السواد سوادا
مغاير لمفهوم من البقاء والفناء فما ذكرتم يدل على ان الامكان يمتنع حصوله في الماهية البسيطة قلنا هو سهل
محض اللفظ والمراد من الامكان كون الشيء في نفسه بحيث يصح ان يبقى مدته وان لا يبقى ولا شك ان المحكوم
عليه بهذا المفهوم المسمى بالامكان مفرد لا مركب والجواب عن الشبهة السابعة وهي قولهم القول بوجود شيء مؤثر
في شيء آخر يقتضي كون ذلك التاثير مغايرا لذات المؤثر ولذات الاثر وهو يوجب التسلسل فنقول في الجواب قد ذكرنا
ان مثل ذلك التقسيم الذي ذكرتم قائم فيما علم وجوده بالضرورة فيكون باطلا قوله فاذا سلمتم وجود كلام
يحتج الشكل يصح المادة ومع ان بحثه يكون باطلا فحينئذ لا يمكن الاستدلال بشيء من الدلائل على صحة شيء من
المطالب قلنا نحن لا نسلم صحة الوجوه المذكورة في ذلك التقسيم بل نحن انما اوردنا هذه المعارضات ليدل على اشتمال
التقسيم الذي ذكرتم على مقدمات فاسدة والجواب عن الشبهة الثامنة وهي قولهم لو كان الامكان علة لحاجة المفتقر
للعلم حال عدمه الى المؤثر فنقول لم لا يجوز ان يقال الامكان علة لاحتياج وجود الممكن الى المؤثر واذا كان
كذلك لم يلزم من هذا الكلام احتياج عدم الممكن الى المؤثر سلمنا ان الامكان علة للحاجة في الطرفين فلم لا يجوز ان
يقال علة العدم عدم العلة قوله العلية صفة ثبوتية قلنا لا نسلم قوله لانها مناقضة للمفهوم من قولنا انه ليس

بحالة قلنا فينتقض هذا بقولنا العدم مناقض للوجود ومقابل له فان ما ذكرتموه دل على قولكم لزم ان يقال انه
كون العدم مناقضًا للوجود صفة موجودة فيكون العدم موصوفًا بصفة موجودة وما كان كذلك كان موجودًا
فيلزم كون العدم محض الوجود وهو محال والجواب عن الشبهة التاسعة وهي قولهم لو افتقر الممكن الى المؤثر لم يكن الا
مختارًا في فعله فنقول لم لا يجوز ان يقال المضطر في ذلك الاختيار وتفسيره ان الله تعالى يخلق ذلك الاختيار فيه ثم يكون
ذلك الاختيار موجبًا لذلك الفعل وجوازًا من الموجب وشرط المرجح قوله فعلى هذا التقدير يلزم الجبر ويلزم بطلان
الامر والنهي والثواب والعقاب قلنا لا نسلم انه يلزم ما ذكرتم فان الثواب والعقاب عند الحكماء من الاحوال اللازمة من
حصول الاعمال السابقة على ما سيأتي تحقيق هذا الكلام في ابواب المعاد والجواب عن الشبهة العاشرة وهي قولهم الهارب
من السبع يختار احد الطريقين لا لمرجح فنقول لا نسلم انه لم يحصل المرجح هناك وبيانه من وجهين احدهما حركته
في احد المكانين دون الثاني والسبب الثاني ارادته لاحدى الحركتين دون الثانية ثم لانا نقول ان تلك الارادة
حصلت لارادة اخرى من علله والا لزم التسلسل بل انما حدثت تلك الارادة في قلبه لاسباب علوية لا اطلاع
لنا على تفاصيلها والجواب عن الشبهة الحادية عشر وهي قولهم ان افتقار الممكن الى المؤثر يقدح في كونه ممكنًا
فنقول ان الكلام الذي ذكرتموه يقدح في وجود الممكن سواء قلنا بافتقاره الى المؤثر او لم نقل به وبيانه هو ان المحكوم
عليه بالامكان اما ان يكون موجودًا او معدومًا فان كان موجودًا كان وجوده منافيًا لعدمه فكان منافيًا لامكان
عدمه وكذا القول في جانب العدم فكل ما يصح عذرًا عن هذا يصح عذرًا عما ذكرتم والجواب عن الشبهة الثانية عشر
وهي قولهم المؤثر مع كل ما لا بد منه في حصول المؤثرية اما ان يقال انه كان حاصلًا قبل حدوث هذا الحادث وما كان
حاصلًا فنقول لم لا يجوز ان يقول ذات المؤثرات حاصلة الآن الا ان انقضاء الوجود الذي كان حاصلًا قبل كان شرطًا
لحصول هذا الحادث عنه وهكذا يكون فيضان كل حادث مشروطًا بانقضاء الحادث الذي كان موجودًا قبله كما هو
قول الحكماء والجواب عن الشبهة الثالثة عشر وهي قولهم انه يلزم من عدم الاثر عدم المؤثر فيلزم ان يكون المبدأ الاول
محالًا لذاته فنقول لم قلتم انه يلزم عند عدم الاثر عدم المؤثر اما ليس بحق ان عدم المؤثر انما حصل من عدم الاثر لان الاثر
تابع والتابع لا يغير متبوعه لا في جانب الوجود ولا في جانب العدم قوله عبارة الامر كذلك الا ان هذا الكلام يقتضي انه
كلما ارتفع الاثر فقد ارتفع المؤثر ولا حرج ذلك يقتضي كون المؤثر ثابتًا لا يرتفع قلنا ارتفاع الاثر قد يكون لارتفاع المؤثر
وقد يكون لارتفاع حالة من احوال ذلك المؤثر كانت تلك الحالة شرطًا لصدور الاثر عن المؤثر وعند الحكماء ان صدور
كل اثر حادث عن المؤثر القديم مشروط بانقضاء حادث كان قد وجد قبله وهكذا الى لا اول والجواب عن الشبهة
الرابعة عشر وهي قولهم اختصاص النقطة المعينة بالقطبية عند الحكيم واختصاص الوقت المعين بحدوث العالم
فيه عند المتكلم يوجب رجحان احد طرفي الممكن لا لمرجح فنقول ان تعيين النقط المعينة للقطبية تابع للحركة المعينة
واما حصول تلك الحركة بعينها فيحتمل ان يكون السبب فيه ان المادة الفلكية المعينة لا تقبل الا ذلك النوع المعين
من الحركة هذا على قول الحكيم والجواب عن الشبهة الخامسة عشر وهي قولهم لو اثر شيء في شيء لكان المؤثر اما ان
يؤثر في ذلك الاثر باعتبار كونه مؤثرًا فيه او لا باعتبار كونه مؤثرًا فيه فنقول الحق انه مؤثر لا باعتبار كونه مؤثرًا
فيه بل مؤثر فيه باعتبار ذاته المخصوصة فذات الاثر يوجب حصول الاثر ثم عند حصول ذات الاثر يحصل الاضافة
الامر بين المتلائمين ويقتضي كون احدهما مؤثرًا في الاثر وكون الآخر اثرًا للاول والجواب عن الشبهة السادسة عشر
وهي قولهم الممكن ما لم يصر واجب الصدور عن المؤثر لم يوجد فنقول هذا حق الا ان ذلك الوجوب يكون صفة لذات
المؤثر لا لذات الاثر وتفسير هذا الكلام انه ما لم يصر المؤثر بحيث يجب تأثيره في ذلك الاثر لم يصدر عنه ذلك الاثر
وبهذا التفسير يسقط ما ذكروه من الشبهة والجواب عن الشبهة السابعة عشر ان نقول كون الاثر ممكن الوجود محتاجًا

شرطًا

شرطًا لتأثير المؤثر فيه والفرق بين الشرط وبين العلة معلوم والجواب عن الشبهة الثامنة عشر وهي قولهم المؤثر اذا
صار مؤثرًا في الاثر فتلك المؤثرية حكم حادث فنقول لو كان للمؤثرية صفة زائدة لزم التسلسل وهو محال فظهر
انها ليست صفة موجودة في الاعيان فهذا حل الكلام عن هذه الشبهات والله ولي الارشاد والهداية والعصمة
بفضله فاما النوع الآخر من السؤال على قولنا الممكن لا بد له من مرجح اما تقرير السؤال
الاول فهو ان نقول الممكن هو الذي يقبل الوجود ويقبل العدم الا انا نقول الذي يكون كذلك على قسمين احدهما
ان يكون قبول الماهية للوجود والعدم على السوية من غير تفاوت اصلًا والثاني ان يكون قابلهما الا ان احد الطرفين
يكون اولى بتلك الماهية من الطرف الآخر واذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه الممكنات وان كانت
موصوفة بالامكان بمعنى ان حقايقها قابلة للعدم وللوجود الا انها غنية عن السبب والمؤثر وذلك لان جانب
الوجود اولى بها من العدم فهذه الماهيات لاجل كونها قابلة للوجود وللعدم يكون من جملة الممكنات الا انها لاجل
ان الوجود اولى بها من العدم غنية عن السبب فان تقيموا البرهان على فساد هذا الاحتمال لم يتم ما ذكرتموه من الحجة
والبرهان ثم نقول الذي يدل على ان حصول هذه الاولوية معقول في الجملة وجوه الاول ان الموجودات السيالة
كالزمان والحركة والصوت لا شك ان العدم اولى بها والمراد من كونها سيالة انها توجد وتنقضي وتمتنع بقاؤها بأعيانها
فنقول الدليل على ان الامر كذلك ان هذا الآن الحاضر وهذا الجزء الحاضر من الصوت لا شك انه قابل للوجود اذ لو لم
يكن قابلًا للوجود لما دخل في الوجود ولا شك ان العدم اولى بها اذ لو لم يحصل هذه الاولوية لما كان يجب انقراضها
ولا انقضاؤها فثبت في هذه الاشياء انها قابلة للوجود قابلة للعدم الا ان العدم اولى بها من الوجود فاذا عقلنا
حصول هذه الاولوية بجانب العدم فلم لا يعقل حصولها في جانب الوجود الوجه الثاني في تقرير هذا الكلام
ان قد يكون العلة المؤثرة في حصول الاثر بحيث يتوقف تأثيرها في ذلك الاثر على حصول شرط مخصوص مثل الثقل
فانه انما يوجب النزول بشرط عدم المانع اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان الاولى بالثقل اقتضاء النزول والسقوط الا
ان عند فوات ذلك الشرط قد يتخلف عنه ذلك الاثر فهذا يدل على ان الاولوية قد يحصل في جانب الوجود مع انها
لا تنتهي الى حد الوجوب الثالث ان الفلاسفة اتفقوا على ان الممكنات على ثلثة اقسام منها اكثرية ومنها اقلية ومنها
متساوية ولا معنى للاكثري الا ما يكون الوجود به اولى مع انه لا يمتنع ان يبقى على العدم ولا معنى للاقلي الا ما يكون
العدم اولى به مع انه لا يمتنع ان يصير موجودًا واذا كان هذا متفقًا عليه بين الفلاسفة كان كافيًا في تقرير هذا
السؤال الآخر انهم قالوا الطبيعة لا تزال مقتضية للحصول في الوسط على سبيل الاكثرية لا على سبيل الدوام لانها قد
تصير ممنوعة عن اقتضاء ذلك على سبيل القسر مثل المدرة المرمية الى فوق الرابع ان الماهيات الممكنة لا شك انها قابلة
للوجود والعدم فهذه الماهيات اما ان لا يكون مقتضية لحصول هذين الامرين واما ان يكون مقتضية لحصول
احدهما لا بعينه واما ان يكون لحصول احدهما بعينه والاول باطل والا لزم خلو هذه الماهيات عن الوجود والعدم
معًا وهو محال والثاني ايضًا باطل لان احدهما لا بعينه ممتنع دخوله في الوجود لان من المحال ان يحصل في الوجود
شيء مع انه في نفسه غير معين بل يكون هو في نفسه اما هذا واما ذاك وما يكون ممتنع الوجود في نفسه يمتنع
ان يكون وجوده معًا ولا وجود غيره ولما بطل هذان القسمان ثبت ان هذه الماهيات الممكنة يقتضي اما الوجود بعينه
او العدم بعينه مع ان الطرف الثاني يكون غير ممتنع الحصول فثبت بهذا البرهان انه لا بد من الاعتراف بحصول هذه
الاولوية ولما ثبت هذه الوجوه الاربعة ثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول هذه الاولوية في الجملة فنقول هذا الذي
يكون الوجود اولى به من العدم وجب ان يكون غنيًا في وجوده عن السبب المؤثر والفاعل للوجود والدليل عليه
انه عند عدم فرض عدم المؤثر المنفصل اما ان يحصل الرجحان او لا يحصل فان حصل الرجحان فقد كانت ماهيته

في حصول هذا الرجحان وما حصل بالذات امتنع اسناده الى غيره وان لم يحصل الرجحان فحينئذ لا يكون ذاته
مقتضية لحصول اولوية الوجود مع انا فرضنا كذلك هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان القول بحصول اولوية
الوجود معقول وثبت انه بتقدير حصول هذه الاولوية فانه يجب حصول الاستغنا عن العلة فهذا
تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة واما السؤال الثاني وهو قولكم الممكن مفتقر الى المؤثر فهو ان نقول هذه الاجرام
العلوية والسفلية بتقدير ان يقوم البرهان على كونها ممكنة الوجود في انفسها بمعنى انها في انفسها قابلة للوجود
والعدم الا انه بتقدير كونها دائمة ازلية باقية فانه يمتنع الحكم عليها بالافتقار الى المؤثر لانه ثبت ان الباقي حال
بقائه يمتنع افتقاره الى المؤثر والفاعل فعلى هذا التقدير ما لم تقيموا الدلالة على كونها محدثة امتنع الحكم عليها
بالاحتياج الى المؤثر الا انكم لو اقمتم حدوثها فحينئذ يسقط هذا الدليل بالكلية ويصير هذا الدليل هو
الدليل الذي يعول المتكلمون عليه في اثبات العلم بالصانع فانهم يقيمون الدليل على ان العالم محدث ثم يقولون وكل
محدث فله محدث فحينئذ يحصل لهم العلم بافتقار هذا العالم الى الصانع فيفتقر في تقرير هذا السؤال الى بيان ان
الباقي حال بقائه لا يفتقر الى المؤثر والذي يدل عليه وجوه الاول انه لو افتقر الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم ايجاد
الموجود وهو محال الثاني انه لو كان الامر كذلك لزم افتقار البناء حال بقائه الى الباني وايضا من خضب يده بالحناء
فانه يبقى اللون بعد زوال الحناء ومن دحرج حجرا كريا يبقى بعد زوال مماسة المدحرج الثالث انه يلزم افتقار العدم
الباقي حال استمراره الى المؤثر الرابع ان كل عقل سليم يشهد بان الشيء اذا حصل على صفة ودام فانه يبقى على تلك الصفة
والحالة الى وقت طريان المبطل المزيل ولذلك فانا اذا خرجنا من الدار فان ظننا بقاء الاشياء التي رايناها اقوى من
ظن زوالها ولهذا السبب فانا نقصد العود اليها ولا نقصد العود الى الدار التي نجوز حدوثها واذا غبنا
عن بلد فانا نكتب الى اصحاب تلك البلدة لاجل ما حصل في عقولنا من ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما
كان فهذا تمام الكلام في تقرير هذين السؤالين واعلم ان الجواب عن السؤال الاول انما يظهر اذا بينا البرهان القاطع
على ان الماهية اذا كانت قابلة للعدم والوجود فانه يجب ان يكون نسبة كل واحد منهما الى تلك الماهية على السوية
وانه يمتنع ان يكون لاحد الطرفين اولى بها والذي يدل على ان الامر كما ذكرناه وجوه   ان نقول الماهية اذا اعتبرناها
مع جميع الامور المعتبرة في حصول تلك الاولوية فاما ان يكون العدم عليها حال حصول تلك الاولوية صحيحا او لم
يصح العدم مع حصول تلك الاولوية الذاتية لان ذلك واجبا لذاته لا ممكنا لذاته وان صح طريان العدم عليها فطريان
العدم عليها حال حصول تلك الامور المعتبرة في حصول تلك الاولوية اما ان يتوقف على حضور السبب المعدم المبطل
او لا يتوقف على حضوره فان توقف عليه فحينئذ لا يحصل اولوية الوجود الا مع عدم ذلك السبب المعدم وعلى هذا
التقدير فالحاصل قبل هذا القيد ما كان كافيا في حصول تلك الاولوية وقد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واما القسم
الثاني وهو ان لا يتوقف عدم ذلك الشيء على حضور السبب المعدم المبطل فعلى هذا التقدير يكون تلك الاولوية
حاصلة تارة مع الوجود واخرى مع العدم فنسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية فاختصاص احد ذينك
الوقتين بالوجود والاخر بالعدم يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال
على فساد القول بهذه الاولوية انا قد دللنا على ان الممكن المتساوي فانه يمتنع رجحان احد طرفيه على الاخر
من غير مرجح اذا ثبت هذا فنقول بتقدير ان يكون لاحد الطرفين رجحان كان الطرف الثاني مرجوحا ولما كان حصول
الرجحان حال الاستواء ممتنعا كان حصول المرجوحية اولى بالامتناع واذا كان الطرف المرجوح حال كونه
مرجوحا ممتنع الحصول كان الطرف الراجح واجب الحصول ضرورة انه لا خروج عن طرفي النقيض ولما اقمنا
البرهان القاطع على فساد ما احتج الذي ذكروه فلنذكر الجواب عن الوجوه التي عولوا عليها والجواب عن الشبهة

الاولى

الاولى وهي قولهم ان من الاعراض ما يكون ممتنع البقاء فنقول من الناس من قال كل عرض فانه يجوز بقاؤه قال
لان تلك الماهية قابلة للوجود فانها لو لم تكن قابلة للوجود لما وجد باقية تلك القابلية من لوازم الماهية ولازم
الماهية يكون واجب الدوام بدوام الماهية فتلك القابلية باقية ابدا فكان ذلك الشيء ممكن البقاء والدوام وعلى
هذا المذهب فالاشكال زايل واما الذين سلموا ان من الاعراض ما يمتنع بقاؤه فنقول جواب هذه الشبهة
عندهم ان كونه باقيا كيفية حادثة فالممتنع هو حصول تلك الكيفية وهي غير قابلة للوجود ابدا والجواب عن
الشبهة الثانية وهي قولهم العلة اذا كان تاثيرها في معلولها موقوفا على شرط فقبل حصول ذلك الشرط لا يكون
التاثير بها اولى مع انه لم ينضم الى هذا الوجوب فنقول لا نسلم ان التاثير بها اولى فان العلة مهما احتمل قيدا من القيود
المعتبرة في كونها علة امتنع كونها مؤثرة ومهما حصل كل القيود المعتبرة في العلية وجب كونها مؤثرة والجواب
عن الشبهة الثالثة وهي قولهم اتفق المتكلمون على ان الممكن قد يكون اكثريا وقد يكون اقليا فنقول المراد من الاكثري هو الذي
يكون سبب وجوده في اكثر الاحوال موجودا فاذا فسرنا الاكثري بهذا الوجه سقط كلام خصمكم والجواب عن الشبهة الرابعة
وهي قولكم الماهية يختص احد الطرفين بعينه مع ان طريان النقيض على ذلك الطرف ممكن فنقول الماهية يقتضي الوجود
اما موجودة واما ان يكون معدومة قوله هذا الشخص امر مبهم والمبهم لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في
الاعيان امتنع جعله معلولا لما يكون موجودا في الاعيان قلنا معنى الماهية عدم الخلو عن الوجود والعدم
معا وعدم الخلو عنهما امر معين فهذا تمام الكلام في السؤال الاول واما السؤال الثاني وهو قوله افتقار الممكن
الى المؤثر مشروط بكون ذلك الممكن محدثا فنقول هذا الشرط غير معتبر بل المدعى ان مجرد الامكان علة الحاجة
الى المؤثر ويدل عليه وجوه الاول انا بينا ان الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود والعدم اليه على السوية وكل
ما كان كذلك قضى العقل بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فعلمنا ان هذا القدر كاف في الحاجة الى المؤثر
فبقي قيد الحاجة محذوفا عن درجة الاعتبار الثاني ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الحاجة ولا جزءا من العلة
ولا شرطا لها والدليل عليه ان الحدوث كيفية في الوجود فهي متوقفة على الوجود المتوقف على تاثير المؤثر فيه المتوقف
على احتياج الاثر الى المؤثر المتوقف على علة تلك الحاجة وعلى جزء تلك العلة وعلى شرط تلك العلة فلو كان الحدوث
نفس العلة او جزءها او شرطها لزم تقدم الشيء الواحد على نفسه بمراتب وهو محال فثبت بما ذكرنا ان الممكن مفتقر
الى المؤثر سواء كان ذلك الممكن حادثا او باقيا ولنذكر الان الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان ان الباقي لا يحتاج
الى المؤثر والجواب عن الشبهة الاولى وهي قولهم لو افتقر الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم ايجاد الموجود فنقول الجواب
عنه قد تقدم في الفصول السالفة وكذا الجواب عن قوله يلزم افتقار العدم حال بقائه الى المؤثر والجواب عن الشبهة
الثالثة وهي قولهم يلزم افتقار البناء حال بقائه الى البناء فنقول اشتغال تلك الاجسام الى تلك الاحياز وبقاؤها في
تلك الاحياز غير مفتقر الى البناء وانتقالها الى تلك الاحياز فلان جرمها لم يبق ذلك الاشتغال بعلة مفارقة البناء
لما استقرارها في تلك الاحياز فليس معلول تحريك البناء بل معلول طبائع تلك الاجرام والجواب عن الشبهة
الرابعة وهي قولهم العلم بوجوده في الحال يوجب ظن بقائه في المستقبل وذلك يقتضي استغنا الباقي عن المؤثر
فنقول لا نزاع في ان هذا الظن حاصل لكن لا نسلم ان هذا الظن انما حصل لاجل ان الباقي حال بقائه غني عن المؤثر
فالدليل على ان الامر كذلك فهذا جملة الكلام المعلوم في هذا الموضع وبالله التوفيق   في
بيان ان هذا البرهان المذكور في اثبات معرفة واجب الوجود لا يتم على اصول الحكماء الا بعد اقامة الدلالة على
ان العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول واعلم انه لو لم يجب كون العلة المؤثرة موجودة حال وجود المعلول
لم يمتنع ان يكون هذا الممكن انما وجد لاجل شيء كان موجودا قبله ولم يبق معه ولو جاز ذلك لجاز ان يقال ان كل ممكن

ذاته مستندا الى ممكن آخر قبله لا الى اول والتسلسل في هذا الوجه ليس بباطل عند الحكما بل هو حق لان عندهم
الكائنات الحادثة كلها مسبوقة بحوادث اخرى لا الى اول واذا كان التسلسل في هذا الوجه ليس ممتنعا عند القوم
فحينئذ لا يمكنهم بيان انتها الممكنات الى موجود واجب الوجود اما اذا ثبت ان العلة المؤثرة يجب كونها موجودة
حال وجود المعلول فحينئذ هذا القول لو استند كل ممكن الى ممكن آخر لا الى غير النهاية لحصل اسباب ومسببات
لا نهاية لها دفعة واحدة وحينئذ يمكن الفيلسوف من اثبات واجب الوجود لذاته فظهر انه لولا صحة هذه
المقدمة لعجز احد من الفلاسفة في اثبات واجب الوجود لذاته ولاجل هذه الدقيقة فان الشيخ الرئيس
لما شرع في كتاب النجاة في اثبات واجب الوجود لذاته اشتغل باقامة الدلالة على ان العلة المؤثرة يجب ان يكون
موجودة حال وجود المعلول اما في كتاب الاشارات وساير الكتب فلم يذكر هذه المقدمة والحق ما ذكره في كتاب
النجاة بالبيان الذي ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول لو لم يكن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لكانت اما ان
يكون علة لهذا المعلول حال ما كانت تلك العلة موجودة او بعد ان صارت معدومة والاول لان في تلك الحالة
المتقدمة لم يصدر عنها شي اصلا فامتنع كونها علة ومؤثرة والثاني باطل لانها في الزمان الثاني قد صارت معدومة
والمعدوم لا يكون علة للموجود فان قيل لم لا يجوز ان يقال العلة حال وجودها اوجبت وجود المعلول في
الزمان الثاني منه فنقول هذا باطل لانه في الزمان الاول لم يصدر عنه اثر البتة لم يكن في ذلك الزمان
علة ولا مؤثرا البتة فاذا لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثرا فلو صار علة في الزمان الثاني مع انه في الزمان
الثاني صار معدوما لزم كون المعدوم علة للموجود وهو محال وان لم يصر علة ايضا في الزمان الثاني كان هذا
تصريحا بانه ليس علة ولا مؤثرا البتة واما ان قلنا بانه في الزمان الاول قد صدر عنه اثر فكان هذا الاثر حاصلا
في ذلك الزمان فحينئذ يكون المؤثر موجودا حال حصول الاثر وذلك عين المطلوب واحتج من خالف في وجوب
هذه المعية بامور الاول ان هذه المعية لو كانت معتبرة لكانت اما ان يكون عبارة عن المعية بالذات او عن المعية
بالزمان والاول باطل لاتفاق العقلاء على ان العلة لا يكون مع المعلول بالذات والثاني باطل لان المعية الزمانية
لا يصدق الا على ما يكون زمانيا وكل زماني فهو متحرك ومتغير فاذا لا يكون كذلك كانت المعية الزمانية ممتنعة
في حقه الثاني ان العلة لو اثرت في المعلول حال كون المعلول حاضرا كان ذلك ايجاد الموجود وهو محال الوجه
الثالث ان العلة متقدمة على المعلول فيجب تعقل كونها مؤثرة في نقل ذلك المعلول من العدم الى الوجود الثالث
اذا رمينا السهم فلا يزال يكون كل واحد من المدافعات السابقة علة لاندفاع آخر يحصل بعده على الترتيب ولولا ذلك
لوجب سقوط السهم عند انفصاله عن اليد الرابع ان الفكر يوجب العلم بالمطلوب مع ان الفكر يجب تقدمه
على العلم بالنتيجة لان الفكر ينتفي حال حصول العلم به الخامس ان الثقل النازل يكون كل جزء من اجزاء الحركة
علة لحصول الجزء الذي يليه ثم انه اما ان يكون علة مؤثرة كما هو عند بعض المعتزلة او يكون علة معدة كما هو عند
الفلاسفة السادس انا نعلم بالضرورة ان المؤثر ما لم يوجد بتمامه استحال ان يصدر عنه الاثر وتمام وجود الاثر متقدم
على وجود الاثر فالمؤثر التام يجب ان يكون متقدما على الاثر السابع انا اذا حركت يدي فتحرك المفتاح او شئ
تحرك المفتاح وصريح العقل شاهد بحصول هذا الترتيب وذلك يدل على ان العلة يجب تقدمها على المعلول والجواب
عن الشبهة الاولى وهي قولهم ان هذه المعية اما ان يكون معتبرة بالذات او بالزمان فنقول هذا بناء على قولكم ان المعية
من لوازم الحركة والتغير وهذا عندنا باطل بل نقول الدليل القاطع على بطلانه انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى
في هذا الوقت موجود مع حدوث كل حادث وذلك يبطل قولكم والجواب عن الشبهة الثانية وهي قولهم لو كانت
العلة موجودة مع المعلول لزم ايجاد الموجود فنقول ان كنت تريد بهذا الكلام ايجاد الموجود بوجود آخر حصل هنا

بل

باطل وان كنت تريد كونه موجدا لذلك الموجود بمعنى انه لولا ذلك الايجاد لما حصل ذلك الوجود فهذا
حق عندنا فلم قلتم انه محال والجواب عن الشبهة الثالثة ان الرامي يفعل في السهم قوة باقية هي الموجبة
لتلك الحركات الا ان تحصيل كل جزء من اجزاء الحركة مشروط بانقضاء الجزء المتقدم وهذا هو الجواب عن نزول
الثقل واما قوله الفكر يوجب العلم بالمطلوب مع ان الفكر يجب حصوله قبل حصول العلم بالنتيجة فنقول الفكر
عبارة عن مجموع العلم بالمقدمتين وهما حاصلان مع العلم بالنتيجة اما قوله المؤثر ما لم يوجد بتمامه لم يصدر
عنه الاثر فنقول ان كان المراد من قوله وجدت العلة بتمامها التقدم الزماني فهذا عين المطلوب وان كان
المراد به التقدم بالذات فهو مسلم لكنه لا يقدح في غرضنا واما التمسك بما يقال في العرف حركت يدي فتحرك الكم
او تحرك الكم فنقول هذا تمسك في الحقايق العقلية بالالفاظ وهو ضعيف وبتقدير الصحة فالمحمل
على التقدم بالذات والعلية والله ولي التوفيق

في ايراد هذا البرهان على وجه آخر ليظهر

ان ايراده على ذلك الوجه يوجب سقوط اكثر هذه الاسولة عنه وبيان ان ذلك الظن خطأ من الناس من ظن
ان هذه الاسولة انما توجهت وهذه المضايق انما لزمت لانا في اول الكلام فسرنا واجب الوجود لذاته بانه
الموجود الذي يكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة وفسرنا ممكن الوجود لذاته بانه الموجود الذي
يكون حقيقته قابلة للعدم فلما فسرنا الواجب والممكن بهذين التفسيرين جاءت هذه السؤالات وتوجهت
هذه المباحث وعظم الخطب وضاق البحث وها هنا طريق آخر اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط مما تقدم
وهو ان نفسر الواجب لذاته بانه الذي يكون غنيا في وجوده عن السبب ونفسر الممكن لذاته بانه الذي يكون محتاجا
في وجوده الى السبب وعلى هذا التفسير يصير القول باثبات واجب الوجود لذاته من اظهر المطالب ومن اوضح
المقاصد ولا يتوجه عليه شي من السؤالات المذكورة فانا نقول لا شك ان في الوجود موجودا فذلك الموجود اما
ان يكون غنيا في وجوده عن السبب واما ان يكون محتاجا في وجوده الى السبب فان كان الاول فقد ثبت القول
بوجود موجود واجب الوجود لذاته وان كان الثاني فلا بد له من سبب لان التقدير هو تقدير كونه محتاجا الى
سبب ثم نعيد التقسيم الاول في ذلك السبب والدور والتسلسل باطلان فوجب الانتهاء بالآخرة الى وجود موجود
غني عن السبب وذلك هو الموجود الواجب لذاته وهو المطلوب فظهر بهذا الكلام انا اذا فسرنا الواجب
والممكن بهذا التفسير سقطت عنا تلك السؤالات وصار الكلام في غاية الاختصار وكان ايراد هذه
الحجة على هذا الوجه اولى وللقائل ان يقول ان المباحث العقلية لا يختلف باختلاف الالفاظ والعبارات
فنقول هب انكم فسرتم الواجب لذاته بما يكون غنيا في وجوده عن السبب المنفصل الا انه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان
هذا الموجود الغني في وجوده عن السبب يكون ماهيته وحقيقته قابلة للعدم والوجود فهو لا على التساوي
لا انه يرجح وجوده على عدمه لا لمرجح اصلا لا لذاته ولا لغيره وايضا لم لا يجوز ان يقال ان تلك الحقيقة وان
كانت قابلة للعدم الا ان الوجود بها اولى واوجب حصول هذه الاولوية مستغني عن المؤثر المنفصل فثبت
بما ذكرنا انه لا يمكن القول بوجود موجود لا يقبل حقيقته العدم البتة الا بتقرير تلك المقدمات واعلم ان المباحث
اللفظية لا تدفع الحقايق العقلية وانما يكون تاثيرها في انتقال البحث من مقام الى مقام آخر وذلك قليل الفايدة
فاما البرهان على ان القول بالدور باطل فالحجة على فساد القول بالدور بيان قالوا ثبت ان العلة متقدمة على
المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان هذا متقدما على ذلك
وكان ذاك متقدما على هذا لزم في هذا كونه متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب كونه
متقدما على ذلك الشيء فيلزم كون الشيء الواحد متقدما على نفسه وهو محال فان قيل ما المراد من قولكم العلة

منعقدة قبل المعلول ان اردتم به التقدم الزماني فهذا باطل لانا بينا ان هذا التقدم محال وايضاً فقد
بينا انه لو صح القول بالتقدم الزماني فانه يسقط هذا الدليل واما ان اردتم به التقدم بالذات والعلية
فنقول القول باثبات التقدم بالذات والعلية كلام وقع في السنة العقلاء فيجب البحث عنه فنقول المراد
من التقدم بالعلية كون هذا مؤثراً في ذاك وصفة له وموجباً له او تريدون به امراً آخر غير هذا التاثير فان
كان المراد هو الاول كان قولكم العلة متقدمة على المعلول معناه ان العلة علة للمعلول وحينئذ لا يبقى لهذا
التقدم مفهوم سوى العلية وعلى هذا التقدير فقولكم كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدماً
على الآخر يصير معناه لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر وحينئذ لا يبقى بين
مقدم هذه الشرطية وبين تاليها فرق البتة فيكون كلاماً فاسداً واما ان ادعيتم بالتقدم مفهوماً آخر
سوى العلية والمؤثرية فلا بد من بيانه فانه غير معقول فان قالوا التقدم بالعلية له مفهوم مغاير التقدم
الزماني ولنفس العلية اما انه مغاير التقدم بالزمان فلانك حين حركت اصبعك فقد تحرك الخاتم و
يمتنع ان يكون حركة الاصبع متقدمة بالزمان على حركة الخاتم والا لزم تداخل الجسمين وهو محال فهاهنا
قد حصل التقدم بالعلية ولم يحصل التقدم بالزمان فظهر التغاير واما بيان ان التقدم بالعلية مفهوم
مغاير لنفس العلية فنقول العقل قاطع بانه ما لم يتم وجود العلة في نفسها فانه يستحيل ان يصدر عنه
المعلول ومعلوم ان حصول العلية بتمامها امر مغاير لكونها علة لذلك المعلول وهذا يدل على ان التقدم
بالعلية امر مغاير لنفس تلك العلة فنقول في الجواب عن هذا السؤال لا نزاع في ان حركة الاصبع وحركة الخاتم
وجدتا معاً ولا نزاع في ان العقل يقضي بترتب احدهما على الاخرى الا انا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الترتيب
هو نفس العلة والتاثير فان العقل حكم بان حركة الاصبع مؤثرة في حركة الخاتم حاصلة من حركة الاصبع الا
ان هذا المعنى الذي ذكرناه ليس الا نفس العلية والاقتضاء والتاثير وليس هاهنا مفهوم سوى ذلك فظهر بهذا
البيان الذي لخصناه انه لا محصول عند العقل من التقدم بالعلية الا نفس تلك العلية واذا ثبت هذا فنقول قولكم
لو كان كل واحد منهما علة لوجود الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر يصير معناه لو كان كل واحد منهما علة
للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر فيصير هذا الزاماً للشيء على نفسه وهو فاسد وايضاً فلان القول بكون كل واحد
منهما علة للآخر ان كان معلوم الامتناع بالبديهة فحينئذ لا حاجة الى ذكر هذا الدليل وان كان محتاجاً الى الاثبات
بالحجة والتنبيه لم يكن الكلام الذي ذكروه مفيداً فائدة لانه لم يحصل فيه الا تبديل اللفظ باللفظ ومعلوم انه لا
يسمن ولا يغني من جوع   على فساد الدور قالوا لو كان كل واحد منهما علة لعلة نفسه وعلة العلة
علة فيلزم كون كل واحد منهما علة لنفسه وذلك محال ولقائل ان يقول مدار هذه الحجة على قولهم ان علة علة الشيء
علة لذلك الشيء وهذا كلام مبهم يجب البحث عنه فيقال ان اردتم بقولكم علة علة الشيء يجب كونها علة لذلك
الشيء هو ان علة علة الشيء يجب كونها مؤثرة في ذلك الشيء وموجدة له فهذا باطل قطعاً لان على هذا التقدير يكون
علة العلة علة قريبة للشيء وكونها علة قريبة لذلك الشيء يمنع من كونها علة للعلة فقولكم علة علة الشيء يجب كونها
علة قريبة لذلك الشيء كلام متناقض وان اردتم به انها علة لعلة الشيء فهذا مسلم الا انه يرجع حاصل الكلام فيه الى
ان علة علة الشيء يجب كونها علة لعلة ذلك الشيء ومعلوم ان هذا كلام عبث ولا فائدة فيه
وهاهنا وجه اقوى ان يقال لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما مفتقراً الى الآخر والمفتقر الى المفتقر
الى الشيء يجب كونه مفتقراً الى ذلك الشيء فيلزم كون كل واحد منهما مفتقراً الى نفسه وذلك محال لوجهين الاول
ان المفتقر الى الشيء محتاج اليه والمفتقر اليه غير محتاج الى المفتقر فلو كان الشيء الواحد مفتقراً الى نفسه لزم

كون

كون الشيء الواحد بالنسبة الواحدة محتاجاً وغنياً وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال الثاني وهو ان الافتقار
الى الشيء نسبة مخصوصة بين المفتقر والمفتقر اليه والنسبة لا يعقل حصولها الا بين امرين فالامر الواحد
بالاعتبار الواحد يمتنع حصول النسبة فيها واحتج من قال الدور غير ممتنع بوجوه الاول ان الهيولى والصورة
كل واحد منهما محتاج الى الآخر وهو دور والجوهر والعرض محتاج كل واحد منهما الى الآخر وهو دور الثاني
ان المتضايفين يتوقف كل واحد منهما على الآخر وهو دور ولا يقال ان وجودهما معاً لاجل ان العلة الواحدة موجبة
لهما معاً لانا نقول هذا لا يصح على قول الفلاسفة لان عندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثالث ان العلية
والمعلولية من باب المضاف والمضافان يوجدان معاً فالعلية والمعلولية توجبان المعية والمعية تنافي حصول
التقدم فوجب ان يمتنع حصول التقدم بين العلة وبين المعلول والجواب عن الاول انا لا نقول بالهيولى والصورة
اما الجسم فانه مستلزم لحصوله في الحيز الا ان ذات الجسم توجب الحصول في الحيز المطلق وعلى هذا التقدير
فالملازمة بينهما انما حصلت لان ذات الجسم يوجب الحصول في الحيز المطلق والجواب عن الثاني ان المتضايفين
يجب حصولهما معاً وكون كل واحد منهما مفتقراً الى الآخر محال والجواب عن الثالث ان ذات العلة وذات المعلول
شيء وكون هذا علة لذاك وكون ذاك معلولاً لهذا شيء آخر فالتضايف والمعية انما حصلت بينهما باعتبار كونهما
علة ومعلولاً اما اذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما فبهذا الاعتبار يحصل التقدم والتاثير والله
ولي التوفيق   في ابطال التسلسل اعلم انه يحصل في هذه المسئلة انواع من الدلائل البرهان
الاول انا اذا فرضنا كون كل ممكن معلولاً لممكن آخر لا الى نهاية لزم كون تلك الاسباب والمسببات موجودة
دفعة واحدة باسرها بناء على المقدمة التي بيناها وهي ان السبب لا بد وان يكون موجوداً حال وجود المسبب
واذا ثبت هذا فنقول مجموع تلك الاسباب والمسببات ممكن الوجود والدليل عليه ان ذلك المجموع مفتقر في تحققه
الى تحقق كل واحد من تلك الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد ممكن فالمجموع مفتقر الى الاسباب الممكنة والمفتقر
الى الممكن اولى بالامكان فثبت ان ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر فلذلك المجموع له مؤثر فنقول
المؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون نفس ذلك المجموع او امراً داخلاً فيه او امراً خارجاً عنه فهذه اقسام ثلثة لا مزيد
عليها اما القسم الاول وهو ان يقال ان ذلك المجموع علة لنفسه فهذا باطل من وجوه الاول انه لا معنى
لقولنا انه علة لوجود نفسه الا انه غير محتاج الى الغير وقد دللنا على ان ذلك المجموع ممكن لذاته فيرجع حاصل
هذا الكلام الى ان الممكن غني عن السبب فيكون هذا رجوعاً الى المقدمات السالفة من ان الممكنات هل
يتوقف على السبب ام لا ونحن انما نتكلم في هذا المقام بعد اثبات ان الممكن لا بد له من سبب الثاني ان المحتاج
الى الشيء ممكن بالنسبة الى المحتاج اليه والمحتاج اليه غني بالنسبة الى المحتاج فلو كان الواحد علة لنفسه لزم
كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد محتاجاً وغنياً وذلك يوجب الجمع بين النقيضين الثالث ان المعلول
مفتقر الى العلة فلو كان الشيء الواحد علة لنفسه لزم كونه مفتقراً الى نفسه والافتقار الى الشيء نسبة
والنسبة لا يحصل الا بين الامرين فاذا كان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد فيمتنع كونه منسوباً الى نفسه واما
القسم الثاني وهو ان يقال علة ذلك المجموع فرد من افراد ذلك المجموع فهذا ايضاً باطل لان كل ما كان علة
المجموع وجب كونه علة لجميع آحاد ذلك المجموع ولا شك ان احد آحاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد الذي
فرض كونه علة لذلك المجموع فحينئذ يلزم في ذلك الواحد كونه علة لنفسه وقد بينا ان ذلك محال ويلزم ايضاً
ان يكون علة لعلة نفسه وذلك يوجب الدور وقد بينا انه محال فثبت ان هذا القسم ايضاً باطل ولما بطل هذان
القسمان ثبت ان علة ذلك المجموع يجب ان يكون امراً خارجاً عن ذلك المجموع والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون

ممكنا ولتوجود الذي لا يكون ممكنا لذاته يكون واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات وسلسلة
الحاجة الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ههنا تمام تقرير هذا فان قيل السؤال على هذا الدليل من
وجوه الاول ان هذا الدليل الذي ذكرتم في ابطال التسلسل منقوض باشكال احدها ان عند الحكماء كل دورة مسبوقة
بدورة اخرى لا الى اول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل سبب مسبوقا بسبب اخر لا الى اول وثانيها ان النفوس
الناطقة الباقية غير متناهية فاذا جاز وجود ما لا نهاية له من النفوس فلم لا يجوز وجود ما لا نهاية له من
الاسباب والمسببات وثالثها ان المتكلمين يثبتون حوادث لا اخر لها في احوال اهل الجنة والنار والفلاسفة يثبتون
بذلك في ادوار هذا العالم ورابعها المتكلمون يقولون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وان معدومات ايضا لا
نهاية لها فلم لا يجوز مثله في الاسباب والمسببات وخامسها وهو وارد على الفلاسفة والمتكلمين معا وهو
ان صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو حصلت لتلك الصحة اول لكان قبل ذلك الصحة ممتنعا لعينه ثم
انقلب ممكنا لعينه وهو محال فثبت انه لا اول للامكان والصحة فكان التسلسل حاصلا في ثبوت هذا الامكان
وسادسها وهو ان مراتب الاعداد لا نهاية لها فكان التسلسل حاصلا فيها وسابعها انه تعالى عالم بالشيء وكل
من علم شيئا امكن ان يعلم كونه عالما به واذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه
منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وعالم بكونه عالما به وعالم بكونه عالما بكونه
عالما به وهكذا في المرتبة الرابعة والخامسة الى ما لا نهاية لها فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وكل مرتبة
من مراتبها فانها متفرعة على المرتبة التي قبلها فقد حصلت هناك امور غير متناهية وهي مترتبة بالطبع وهي باسرها
موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال لا يقال هذا السؤال
لا يتوجه على الحكماء لانهم يقولون انه تعالى عقل وعاقل ومعقول والكل واحد ولا يتوجه ايضا على المتكلمين لانهم يقولون
العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء لانا نقول اما الكلام الذي حكيته عن الفلاسفة فهو محض الطامات
وذلك لان العلم بالسواد مثلا عندهم صورة مساوية لذات السواد في الماهية وذات الله تعالى مخالفة للسواد
في الماهية فلزم القطع بان علمه تعالى بالسواد مغاير لذاته المخصوصة وكذلك القول في جميع المعلومات وايضا
فقد دللنا بالبراهين القاطعة في اول هذا الكتاب على ان العلم حالة نسبية اضافية واذا كان كذلك فنقول
علم الله بالسواد عبارة عن نسبة مخصوصة بين ذاته وبين السواد وعلمه بكونه عالما بالسواد نسبة مخصوصة
بين ذاته وبين النسبة الاولى والنسبة الى احد الشيئين مغايرة للنسبة الى الشيء الاخر فثبت ان العلم بالعلم
بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء وايضا لو كان العلم بالشيء نفس العلم بالشيء فكان العالم بالشيء عالما بتلك
المراتب التي لا نهاية لها على التفصيل ومعلوم انه باطل وايضا فانه يمكننا ان نعتقد كون الرجل الفلاني عالما
بالمعلوم الفلاني مع انا نشك في كونه عالما بذلك العلم وايضا فانا ندرك بالفرق بالبديهة بين قولنا ان زيدا عالم
بالسواد وبين قولنا انه عالم بكونه عالما بالسواد ولو كان احد العلمين نفس الثاني لما ثبتت هذه التفرقة فهذا تمام
الكلام في توجيه هذا النقض وثامنها وهو النقض بالنسب فان كل مقدار فانه يقبل النصف ثم اذا انتصف
كل واحد من نصفيه فانه يقبل الربع ولما كان المقدار قابلا للتنصيف الى غير النهاية فحينئذ تحصلت هناك
نسب غير متناهية وكل مرتبة منها فانها على النسب الحاصلة قبلها فهذا تمام الكلام في تقرير هذه النقوض
السؤال الثاني على البرهان الذي ذكرتم ان نقول قولكم تلك الجملة المركبة من تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية
لها اما ان يكون واجبا او ممكنة انما يصح ويظهر اذا صح وصف تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها
بكونها جملة ومجموعا فلم قلتم ان ذلك يصح وتقريره وهو ان وصف الشيء بكونه جملة ومجموعا مشروط بامتياز

ذلك

ذلك المجموع عن غيره وامتيازه عن غيره مشروط بكونه متناهيا فثبت انه لا يمكن وصفه بكونه مجموعا و
جملة الا بعد ان يثبت كونه متناهيا وانتم تثبتم كونه متناهيا على وصفه بكونه كلا وجملة وحينئذ يلزم الدور
السؤال الثالث انه هب انه يصح وصفها بكونها كلا وجملة ومجموعا فلم قلتم انه يجب انتهاؤها الى واجب الوجود لذاته
اما قولكم ان ذلك المجموع ممكن فله سبب وسببه اما ان يكون هو هو او ما يكون داخلا فيه او ما يكون خارجا عنه
قلنا لم لا يجوز ان يكون سببه داخلا فيه قوله يلزم كون ذلك الواحد علة لنفسه وعلة لعلة نفسه قلنا
هذا انما يلزم لو علّلنا تلك الجملة بواحد من تلك الجملة اما لو علّلنا تلك الجملة بكون كل واحد منها مستندا الى
واحد اخر قبله لا الى نهاية لم يلزم ما ذكرتم من المحال والحاصل انكم ابطلتم كون تلك الجملة معللة بنفسها وابطلتم
كونها معللة بواحد من تلك الجملة وعند هذا اوجبتم كونها معللة بشيء خارج عن مجموع الممكنات ولقائل
ان يقول ههنا قسم رابع وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد من احادها معللا بواحد اخر لا الى نهاية
ومن المعلوم بالضرورة ان هذا القسم قسم مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرتموها فان هذا القسم مغاير
لكون تلك الجملة معللة بنفسها ومغاير لكون تلك الجملة معللة بواحد معين منها ومغاير لكون تلك الجملة
معللة بشيء خارج عنها فثبت ان هذا القسم مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرتم فانتم استعملتم تلك الاقسام
التي هي خارجة عن المقصود واما هذا القسم الرابع فهو القسم الذي وقع النزاع فيه وانما شرعتم في هذا
البحث لاجل ابطاله ثم تركتموه واهملتموه وما تعرضتم له فالحاصل ان الدليل الذي ذكرتموه في ابطال الاقسام لا
حاجة لها وابطال القسم الذي تعلقت الحاجة به اهملتموه فكان هذا من باب التمويه فان قالوا التقسيم الذي
ذكرناه صحيح فانا قلنا علة تلك الجملة اما نفسها او شيء داخل فيها او شيء خارج عنها ومعلوم انه لا مزيد على هذه
الاقسام الثلاثة فما ذكرتموه لا بد وان يكون داخلا في واحد منها كان القسم الذي ذكرتموه داخلا فيها وعلى هذا التقدير فالحاجة
بنا الى ان نتكلم على ذلك القسم بعينه وايضا فتعليل الجملة بكون كل واحد منها معللا بواحد اخر لا الى نهاية يرجع
حاصله الى تعليل تلك الجملة بنفسها وقد بينا ان ذلك محال فنقول في الجواب عن هذا السؤال اما قولكم ان القسم
الذي ذكرناه داخل في الاقسام الثلاثة فنقول ان صريح العقل يدل على ان هذا القسم الذي ذكرناه قسم معتبر
بل المقصود من هذا الدليل ليس الا ابطاله فاذا بينا ان الاقسام الثلاثة التي ذكرتموها مغايرة لهذا القسم
فحينئذ يظهر ان الدليل الذي ذكرتم لا يفيد المطلوب اما قوله ان تعليل كل واحد منها بالاخر يقتضي تعليل الجملة
بنفسها فنقول هذا ايضا باطل لان حال المجموع من حيث انه ذلك المجموع غير وحال كل واحد من احاد ذلك
المجموع بالنسبة الى واحد اخر غير وبالجملة فالفرق بين الكل من حيث هو كل وبين كل واحد من احاد الكل معلوم
في المنطق وصريح العقل ايضا يدل عليه فالقول بان الجملة انما وجدت لانها تلك الجملة غير والقول بان تلك الجملة
وجدت لكون كل واحد من احادها معللا بواحد اخر منها لا الى غير النهاية غير فان احد البابين من الاخر والحاصل
انكم ابطلتم تعليل تلك الجملة بنفسها وابطلتم تعليلها بواحد من احاد تلك الجملة وبقي ههنا احتمال اخر
وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد منها معللا بواحد اخر لا الى غير النهاية وهذا القسم مغاير للقسمين
الاولين والمقصود من هذا البحث ليس الا ابطال هذين القسمين فكان الاشتغال بذكر القسمين الاولين
واهمال هذا القسم الذي هو المطلوب عملا عظيما والله الهادي والجواب عن هذه السؤالات ان نقول اما النقض
الاول فجوابه ان كل واحد منها مسبوق باخر لا الى اول فلم يحصل لمجموعها وجود في شيء من الاوقات بل ما كان ذلك
المجموع معدوما ازلا وابدا والمعدوم يمتنع الحكم عليه بانه لا بد له من مؤثر يحكم فهذه العلة فانا بينا ان
العلة لا بد وان يكون موجودة مع المعلول فلو تسلسل الاسباب والمسببات لوجدت باسرها معا فيكون

المجموع موجود فحينئذ يصح الحكم عليه بالافتقار والحاجة الى المؤثر فظهر الفرق ولاجل هذا الفرق ذكرنا ان هذا البرهان لا يتم الا اذا بينا ان العلة يجب ان يكون موجودة حال وجود المعلول واما النقض الثاني وهو النفوس الناطقة فالجواب ان ذلك المجموع وان كان موجودا معا ولكن ليس شيء منها علة للآخر فلا دور فيما نحن فيه واما النقض الثالث وهو الحوادث التي لا اخر لها والمعلومات والمقدورات فنقول الفرق ان مجموع تلك الاعداد غير موجود فيكون الفرق ما تقدم وكذا الجواب عن مراتب الاعداد ومراتب صحة حدوث الحادث واما المراتب التي لا نهاية لها فنقول هب انه لا اخر لها ولكن لها اول فان اول تلك المراتب هو العلم بالشيء ثم تترتب عليه المرتبة الثانية وهو العلم بذلك العلم ثم تترتب على المرتبة الثانية المرتبة الثالثة وهلم جرا الى ما لا نهاية فهاهنا لا نحو هذه المراتب الا انها اول ونحن ادعينا انه لا بد للاسباب والمسببات من اول وما ادعينا انه لا بد لها من اخر فظهر الفرق واما السؤال الثاني وهو قوله تلك الاسباب والمسببات انما يعقل وصفها بكونها مجموعا وجملة وكلا لو ثبت كونها متناهية فالجواب لا نسلم ان الامر كما ذكرتم والدليل عليه وجهان الاول انا حيث قلنا الاسباب والمسببات لا نهاية لها فقد جعلنا اللانهاية محمولا ومعلوم انه ليس موضوع هذا المحمول كل واحد من تلك الاسباب بل ليس الا المجموع فثبت انه يمكن وصفه بكونه مجموعا وجملة سواء فرضناه متناهيا او غير متناه الثاني انا اذا قلنا ما لا نهاية له موجود فقد حكمنا على تلك الامور التي لا نهاية لها بانها موجودة فهي لا مزيد بالكل والجملة والمجموع الا تلك الموجودات باسرها واما السؤال الثالث وهو قوله لم لا يجوز ان يقال ان تلك الجملة انما وجدت لاجل ان كل واحد من احادها استند الى واحد اخر الى غير النهاية فالجواب عنه ان نقول هذا ايضا باطل لانا اذا قلنا الجملة انما وجدت لاستناد كل واحد من احاد تلك الجملة الى واحد اخر فقد حصل هاهنا مفهومان احدهما مجموع ذوات تلك الاحاد والثاني كون كل واحد منها مستندا الى الاخر ولا شك في مغايرة هذين المفهومين اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي جعلتموه علة لتلك الجملة اما ان يكون هو تلك الاحاد او تلك الاستنادات العارضة لتلك الاحاد والاول باطل لان مجموع تلك الاحاد هو عين ذلك المجموع فتعليل ذلك المجموع بتلك الاحاد يقتضي تعليل الشيء بنفسه وهو محال والثاني ايضا باطل لان تلك الاستنادات احوال عارضة لتلك الاحاد ولو جعلنا هذه الاستنادات علة لتلك الاحاد لزم جعل العوارض علة للمعروضات وذلك محال لان المعروض متقدم بالرتبة على العارض فلو جعلنا العارض علة للمعروض لزم تقدم كل واحد منهما على الاخر وهو محال فثبت سقوط هذا السؤال وهاهنا اخر الكلام في تقرير هذا البرهان والله ولي التوفيق والغفران البرهان الثاني في ابطال التسلسل اعلم انه يمكن ذكر البرهان الذي قدمنا ذكره بحيث يصير اشد تلخيصا مما سبق ذكره فنقول لو تسلسل الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكانت تلك الجملة من حيث انها جملة ممكنة ولكان كل واحد من احاد تلك الجملة ايضا ممكنا واذا كان كذلك فتلك الجملة ممكنة بحسب كونها جملة وبحسب كل واحد من احاد تلك الجملة وكل ممكن فلا بد له من سبب مغاير له فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث انها تلك الجملة ومغاير لكل واحد من احاد تلك الجملة وكل ما كان مغايرا لجملة الممكنات وكان مغايرا لكل واحد من احاد الممكنات فهو ليس بممكن وكل موجود ليس بممكن فهو واجب لذاته فثبت بهذه الطريق وجوب انتهاء جملة الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ويظهر من هذا البيان انه يمكن ذكر هذا البرهان من غير ان يحتاج فيه الى تلك التقسيمات الكثيرة التي ذكرها البرهان الثالث اذا فرضنا الاسباب والمسببات متسلسلة الى غير نهاية فالموجود هناك ليس الا احاد تلك الذوات والا كون بعضها متعلقا بالبعض اما احاد الذوات فهي باسرها ممكنة الوجود فلو دخلت في الوجود من غير مؤثر يؤثر فيها كان هذا قولا بوقوع الممكن لا لمؤثر وهو محال واما تعلق بعضها بالبعض فهي احوال اعتبارية

عارضة

عارضة لتلك الذوات والعارض في الشيء مفتقر الى المعروض ومعروضات هذه الاحوال ليس الا تلك الاحاد وهي باسرها ممكنة فهذه الاحوال الاعتبارية الاضافية مفتقرة الى امور هي ممكنة الوجود والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فهذه الاحوال الاعتبارية باسرها ممكنة الوجود اذا عرفت هذا فنقول ان تلك الاحاد باسرها ممكنة الوجود لذواتها واسناد بعضها الى بعض احوال اعتبارية عارضة لذلك الاحاد وهي باسرها ايضا ممكنة الوجود وجملة هذه الموجودات ممكنة الوجود في ذواتها وممكنة الوجود في جميع اعتباراتها والممكن لا بد له من مؤثر يؤثر فيها ويجب كون ذلك المؤثر مغايرا لها لما ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مؤثر فثبت ان جملة هذه الممكنات مفتقرة الى مؤثر مغاير لها والمغاير لكل الممكنات لا يكون ممكنا فثبت افتقار جملة الممكنات الى موجود يؤثر فيها ويكون ذلك مغايرا لمجموعها ولكل واحد من احادها وذلك هو الموجود الواجب لذاته وهو المطلوب البرهان الرابع انا اذا اعتبرنا هذا المعلول الاخير ثم اعتبرنا علته ثم اعتبرنا علة علته الى ما لا نهاية له فهذه جملة فاذا اخذنا من هذا الجانب المتناهي عشر مراتب واعتبرناها بعد حذف هذه العشرة عنها كانت جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم كل واحد من احاد احدى الجملتين على واحد من احاد الجملة الاخرى بحسب مراتب التطبيق والمراد من قولنا بحسب مراتب التطبيق ان الاخير من هذه الجملة نقابله بالاخير من الجملة الثانية والثاني من هذه الجملة بالثاني من تلك الجملة والثالث من هذه بالثالث من هذه وقس على هذا الترتيب فنقول اما ان يظهر التفاوت بين الجملتين او لا يظهر فان لم يظهر لزم كون الزائد مساويا للناقص وهو محال وان ظهر التفاوت فذلك التفاوت اما ان يظهر من الجانب الذي يلينا وهو محال لانا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد حاصلا من هذا الجانب فوجب ان يظهر التفاوت من الجانب الاخر وذلك يوجب التناهي من الطرف الاخر وذلك يمنع من القول بكونها امورا غير متناهية فان قالوا هذا الدليل يوجب على الفلاسفة ان يحكموا بتناهي الحوادث وان يحكموا بتناهي اعداد النفوس الناطقة مع انهم لا يقولون بها فنقول الفرق بين هذه المسألة وبين هاتين الصورتين قد ذكرناه في باب تناهي الابعاد البرهان الخامس اذا فرضنا موجودا واحدا من الممكنات فهو مع جملة علله اعداد غير متناهية ثم اذا اعتبرنا واحدا اخر فهو ايضا مع جملة علله اعداد اخر غير متناهية واذا كان كذلك فعدد الجملتين اكثر لا محالة من عدد الجملة الواحدة وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فعدد الجملة الواحدة متناه وقد فرضناه غير متناه هذا خلف البرهان السادس ان المعلول الاخير له علة وعلته علة والمعلول الاخير خاصيته انه معلول وليس بعلة والعلة الاولى لو حصلت لكانت خاصيتها انها علة وليست بمعلول واما المتوسطات فهي مشتركة في صفة واحدة وهي كون كل واحد منها علة لما تحتها ومعلولا لما فوقها اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا ذهاب العلل الى غير النهاية لكان الكل في حكم الوسط ولم يحصل شيء منها خاصية الطرف اليه ثم نقول هذا المتوسط ان استند الى شيء ليس له خاصية الوسط فذاك هو المطلوب وان لم يستند الى شيء بهذه الصفة كان الوسط غنيا عن الاستناد الى الطرف وما لم يستند الى غيره فهو طرف وليس بوسط فالوسط ليس بوسط واذا كان كذلك فعل المعلول الاخير وجب ان لا يستند الى غيره لان التقدير تقدير ان الوسط لا يجب استناده الى غيره واذا كان هذه العلة غنية عن الاستناد الى شيء ثالث كانت طرفا فكانت واجبة الوجود لذاتها فثبت ان نفي الطرف يوجب اثباته فوجب ان يكون هذا النفي باطلا وان يكون اثبات طرف للممكنات امرا واجبا وهو المطلوب البرهان السابع ان نقول انا قد بينا في باب خواص الواجب والممكن ان الممكن لذاته ما لم يصر واجب الوجود عن سببه امتنع ان يدخل في الوجود واذا كان كذلك كان صيرورة الممكن لذاته واجبا امرا لا يحصل له الا من الغير اذا عرفت هذا فنقول لو فرضنا اسبابا ومسببات لا نهاية لها لكان وجوب كل واحد منها مانعا لا اصليا اذ لو فرضنا واحدا منها يكون اصليا في الوجوب لكان ذلك

الواحد واجباً لذاته وقد فرضنا انه ليس كذلك واذا كانت وجوباتها باسرها تابعة للوجوب في الحصول فلا بد من
متبوع لان حصول التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع محال فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء ملزوم واجب
الوجود على سبيل الاصالة لا على سبيل التبعية للغير وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود لذاته فثبت انه لا بد
في الموجودات من موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فهذه جملة البراهين المعتبرة في ابطال التسلسل
وبالله التوفيق   في ابطال التسلسل بطريق سوى ما تقرر ذكره اعلم انا في الفصل المتقدم
انما افتقرنا الى ابطال التسلسل لانا جوزنا ان يكون علة وجود الممكن ممكناً آخر فلما جوزنا هذا في الجملة افتقرنا
الى ابطال التسلسل ومن الناس من يقول ان ما كان ممكن الوجود لذاته فانه لا يصلح للعلية والتاثير واحتجوا
على صحة هذه المقدمة بوجوه   ان الممكن هو الذي يكون ماهيته معينة لقبول الوجود والعدم
فثبت ان ماهية الممكن علة لهذه القابلية فلو كانت مؤثرة في وجود شيء آخر لكانت الماهية الواحدة معينة للقبول
وللتاثير فيكون الواحد قد صدر عنه اكثر من الواحد وذلك باطل بالوجوه التي يذكرها الفلاسفة في ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الممكن المؤثر في وجود الغير يكون ماهيته مركبة فهو باحد الجزئين يقتضي
القبول وبالجزء الثاني يقتضي التاثير فنقول على هذا التقدير الجزء الذي يقتضي القابلية ليس بمؤثر والجزء الذي يقتضي
التاثير ليس بممكن فالذي هو ليس بممكن ليس بمؤثر والذي هو مؤثر ليس بممكن وهو المطلوب   ان الامكان
علة للحاجة الى المؤثر فاما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر معين لا بعينه واما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر معين في
نفسه والاول باطل لان غير المعين من حيث انه غير معين لا وجود له في الخارج لان كل ما كان موجوداً في الخارج
فهو معين فالا يكون معيناً امتنع ان يكون موجوداً في الخارج وكل ما لا يكون موجوداً في الخارج امتنع تحقق الحاجة
اليه في الخارج واذا بطل هذا القسم ثبت ان ماهية الامكان علة للحاجة الى شيء معين وماهية الامكان ماهية
واحدة من حيث انها ماهية الامكان فوجب احتياج كل الممكنات الى ذلك المعين لان التساوي في العلة يوجب
التساوي في المعلول اذا ثبت هذا فنقول لو كان ذلك الشيء المعين ممكناً في نفسه لزم كونه محتاجاً الى نفسه وكونه
علة لنفسه وذلك محال فثبت ان جميع الممكنات محتاجة الى شيء واحد معين وثبت ان ذلك الشيء المعين يمتنع كونه ممكناً
لنفسه والموجود الذي لا يكون ممكن الوجود لذاته يكون واجب الوجود لذاته فثبت ان جميع الممكنات مستندة
الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الامكان علة للحاجة الى السبب من حيث
انه سبب والاسباب الكثيرة اذا اخذت من حيث انها اسباب كان المفهوم من مجرد كونها اسباباً مفهوماً واحداً فالامكان
وان كان مفهوماً واحداً الا انه يحوج الى السبب من حيث انه سبب فلم يلزم استناد كل الممكنات الى سبب واحد
ولنا السبب اما ان يعتبر ذاته المخصوصة او يعتبر مجرد كونه سبباً ومؤثراً في الغير اما الاعتبار الثاني فيستحيل
ان يكون الامكان سبباً اليه ويدل عليه وجهان الاول ان المفهوم من السبب حالة نسبية اضافية والاحوال النسبية
يكون من اللواحق والعوارض وكل ما كان من اللواحق والعوارض فهو معلول لكونه سبباً ومؤثراً معلول [illegible]
فيه الثاني انا قد بينا ان السبب لا يوجب وجود المعلول من حيث انه سبب لان السببية والمؤثرية من مقولة
المضاف والمضافان معاً فالسببية والمؤثرية متاخرة بالرتبة عن ذات الاثر فيمتنع كونهما مؤثرين في ذات الاثر بل
المؤثر في ذات المعلول انما هو الذات المخصوصة التي للسبب واذا كان كذلك كان الامكان علة للحاجة الى تلك
الذات المخصوصة وعلة للاستناد الى تلك الذات المخصوصة وحينئذ يجب ان يكون كل ممكن مستنداً اليه وهذا
برهان حسن في اثبات واجب الوجود   ان كل ممكن فهو مركب ولا شيء من المركب بمؤثر ينتج انه لا
شيء من الممكن بمؤثر انما قلنا ان كل ممكن مركب لان كل ممكن فانه لا بد وان يصح الوجود والعدم على ماهيته وكل ما كان

كذلك

كذلك فان وجوده غير ماهيته فالموجود الممكن يجب كونه مركباً من الماهية والوجود وانما قلنا ان المركب لا يكون
مؤثراً وذلك لانه لو كان مؤثراً لكان اما ان يكون كل واحد من اجزائه مستقلاً بالتاثير او يكون احدها مستقلاً
بالتاثير دون الاخر او يكون ولا واحد منها مستقلاً بالتاثير فان كان الاول لزم اجتماع العلتين المستقلتين على
الاثر الواحد وهو محال وان كان الثاني كانت العلة ليست الا الجزء الواحد فلم يكن العلة مركبة وان كان الثالث
فنقول لما كان كل واحد من الجزئين ليس له اثر اصلاً فعند الاجتماع عند اجتماعهما اما ان يقال انهما بقيت كما كانت قبل
الاجتماع او ما بقيت كذلك بل حدث بسبب الاجتماع حالة زائدة فان كان الاول وجب ان يبقى المجموع عند الاجتماع
غير مؤثر كما انها كانت قبل الاجتماع غير مؤثر وان كان الثاني وهو انه حدث عند الاجتماع امر زائد فنقول المقتضي
لحدوث هذه الحالة الزائدة ان كان كل واحد من تلك الاجزاء فحينئذ نعود ما ذكرنا من اجتماع المؤثرات المستقلة
على الاثر الواجب وان كان المقتضي لها احد تلك الاجزاء بعينه فحينئذ يكون الموجب والمؤثر هو ذلك المفرد فقط
وان كان المقتضي لحدوث تلك الحالة الزائدة هو المجموع عاد التقسيم الاول فيه وهو انه هل حدث عند
الاجتماع حالة زائدة ولزم الى غير نهاية وهو محال وقد نص في توجيه النقوض على هذه الحجة الا ان التامل التام
يدل على انها ليست بصحيحة والله ولي الهداية والارشاد   في ايراد سؤال على الدليل المذكور
في اثبات واجب الوجود لذاته وتحقيق الجواب الحق عنه اعلم ان الدليل الذي ذكرناه هو ان قلنا لا شك في وجود موجود
فذلك الموجود ان كان واجباً لذاته فهو المطلوب وان كان ممكناً لذاته افتقر الى مرجح وذلك المرجح يجب ان يكون
موجوداً معه فذلك الموجود الاخر ان كان ممكناً عاد الكلام فيه والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء
الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول ظهر ان هذا الدليل لا يتم الا عند صحة مقدمات
خمس احدها ان الممكن لا بد له من مرجح وثانيها ان العلة المؤثرة لا بد وان يكون موجودة حال وجود المعلول وثالثها
ان علة الموجود يجب ان يكون سبباً موجوداً ورابعها ان الدور باطل وخامسها ان التسلسل باطل وعند صحة هذه
المقدمات يجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول للسائل ان
يسال فيقول هذا الدليل منقوض بالحوادث اليومية وتقريره ان هذه الحوادث اليومية اما ان يكون مفتقرة
الى المقتضي او لا يكون مفتقرة فان كان الحق هو الثاني فقد حصل الممكن المحدث لا عن مؤثر وذلك يبطل
قولكم ان الممكن المحدث لا بد له من مرجح وان كان الحق هو الاول وهو ان هذه الحوادث مفتقرة الى المؤثر فنقول
ذلك المؤثر اما ان يكون محدثاً او قديماً فان كان محدثاً فاما ان يقال ان ذلك المحدث كان موجوداً قبله بمعنى
ان كل جزء اخير من هذه الحوادث فانه معلول للجزء السابق عليه واما ان يقال ان ذلك المؤثر المحدث يكون موجوداً
مع هذا الاثر فان كان الحق هو القسم الاول فقد جوزتم ان يكون المؤثر في وجود هذا الحادث ما كان موجوداً
قبل هذا الحادث ولم يبق معه واذا جوزتم ذلك فجوزوا استناد كل ممكن الى موجود كان موجوداً قبله ولم يبق
معه الى اول وعلى هذا التقدير فلا يمكنكم اثبات واجب الوجود لذاته ولا يمكنكم ان تقولوا اثبات حوادث لا اول
لها محال لان هذا مرجع قول الفلاسفة فيمكن يحكم النكارة وان كان الحق هو الثاني وهو ان علة وجود هذا الحادث
شيء آخر حدث معه فنقول علة وجود ذلك الحادث اما ان يكون هو الحادث الذي هو معلوله واما ان يكون حادثاً
آخر والاول يوجب الدور والآخر يوجب التسلسل فثبت انا اذا اسندنا هذه الحوادث الى علل حادثة لزمنا
هدم مقدمة من المقدمات المذكورة في اصل الدليل واما القسم الثاني وهو ان يقال المقتضي لحدوث هذا الحادث
اليومي قديم ازلي فنقول ذلك القديم اما ان يقال انه كان تاماً في الازل في جميع الامور المعتبرة في تاثيره في هذا الحادث
اليومي او ما كان كذلك فان كان الاول فنقول ذلك المؤثر التام كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث مع ان

هذا الحادث ما كان موجوداً وقد وجد الآن مع وجود هذا الحادث فاختصاص حدوث هذا الحادث بهذا
الوقت مع ان نسبة ذلك المؤثر التام الى الوقتين على السوية يكون ذلك رجحانا لاحد طرفي الممكن على الآخر
لا لمرجح واما اذا قلنا ان ذلك المؤثر ما كان تاماً في جميع الامور المعتبرة في كونه مؤثراً في هذا الحادث ثم حدث
مجموع تلك الامور فحدوث ذلك المجموع ان كان لا لسبب فقد وقع الممكن لا عن مرجح وان كان عن سبب عاد
التقسيم الاول فيه فيقتضى اما الى اسناد المعلول الحاضر الى علة سابقة واما الى وقوع الدور واما الى وقوع
التسلسل فثبت ان حدوث هذه الحوادث اليومية يقتضى افساد مقدمة واحدة من المقدمات المذكورة في ذلك
الدليل واعلم ان الفلاسفة اجابوا عن هذا السؤال بجواب يناسب مذهبهم والمتكلمون اجابوا بجواب آخر يناسب
مذهبهم اما الفلاسفة فقالوا هذا اشكال قاهر قوى والجواب عنه انه بحرف واحد وذلك الحرف انما يستقيم
على قولنا ان كل حادث مسبوق بحادث آخر لا الى اول وتقريره ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجود
قديم ازلى الا ان شرط فيضان هذا الحادث عنه زوال ذلك الحادث السابق فكل حادث مسبوق بحادث
آخر وان انقضاء الحادث شرط في كون ذلك الموجود القديم علة لحدوث الحادث المتأخر وعلى هذا الطريق
فقيل كل حادث حادث لا الى اول واما المتكلمون فقالوا هذا السؤال انما يصعب على الفلاسفة لانهم جوزوا حصول
حادث قبل حادث لا الى اول واما نحن فلا نقول به وهو عندنا من المحالات واذا كان كذلك وجب انتهاء
الحوادث كلها الى مؤثر قديم قال السائل الاول اما جواب الفلاسفة فضعيف وبيانه من وجوه الاول ان
التقسيم الذى ذكرناه في السؤال لا يندفع بهذا الكلام لانا قلنا ان ذلك المؤثر القديم اما ان يقال انه كان تاماً
في جميع الامور المعتبرة في كونه مؤثراً في وجود ذلك الحادث او ما كان كذلك فان كان الحق هو الاول فيقول ان ذلك
المؤثر التام كان حاصلاً في الازل وما كان هذا الحادث موجوداً ثم حدث هذا الحادث بعد ذلك مع انه لم يتغير
امر من الامور المعتبرة في حدوث هذا الحادث البتة فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا لمرجح واما القسم الثانى وهو
ان كل الامور المعتبرة في كون ذلك القديم علة لهذا الحادث ما كان موجوداً في الازل ثم انه حدث ذلك المجموع
فحدوث ذلك المجموع اما ان يكون لا لسبب او يكون لسبب سابق او يكون علة معلوله وهو الدور او يكون
علته حادثاً آخر وهو التسلسل فثبت انه لا بد في الجواب من التزام احد هذه الوجوه الاربعة وعلى كل التقديرات
فانه يفسد مقدمة من المقدمات المعتبرة في اصل ذلك الدليل والوجه الثانى في بيان ضعف هذا الجواب
ان تلك العلة القديمة حال ما كان الحادث المتقدم موجوداً ما كانت مؤثرة في وجود الحادث المتأخر ثم بعد
انقضاء الحادث المتقدم صار مؤثراً في وجود الحادث المتأخر فكون ذلك الموجود القديم مؤثراً في وجود هذا
الحادث المتأخر حكم حادث فان لم يفتقر الى المؤثر فقد فسد قولكم الحادث لا بد له من مؤثر وان افتقر الى المؤثر
فالمؤثر فيه ان كان هو وجود الحادث المتقدم فقد استند التام المتأخر الى المتقدم وان استندوه الى عدم
ذلك الحادث فقد استندتم الاثر الوجودى الى المؤثر العدمى وان استندتموه الى معلوله لزم الدور وان
استندتموه الى حادث آخر لزم التسلسل والكل باطل بدليلكم الوجه الثالث في بيان ضعف هذا الجواب ان عدم
الحادث المتقدم اما ان يكون فناه وانقضاؤه لذاته او لغيره فان كان الاول كان ممتنع الوجود لذاته فوجب ان
لا يوجد البتة وان كان الثانى فليس هاهنا سبب يزيله ويوجب عدمه الا طريان الحادث المتأخر فعلى هذا يكون
زوال المتقدم موقوفاً على طريان هذا الحادث المتقدم وذلك يوجب الدور فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الجواب
الذى عول الفلاسفة عليه في دفع هذا الاشكال ضعيف واما جواب المتكلمين فهو ايضاً ضعيف لوجوه الاول
ان صحة حدوث الحوادث اما ان يكون لها اول واما ان لا يكون لها اول فان كان لها اول فقد كان قبل حصول ذلك

لبداً

لبداً ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته وهذا محال وبتقدير تسليمه فاختصاص هذا الانقلاب بذلك الابتداء
يكون رجحاناً للممكن لا لمرجح واما ان قلنا انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث فحينئذ سقط قولكم ان حصول
حوادث لا اول لها محال والوجه الثانى في بيان ضعف هذا الجواب ان المؤثر القديم هل كان مستجمعاً لجميع
الامور المعتبرة في كونه مؤثراً في وجود العالم او ما كان كذلك فان كان الاول فحينئذ مع حصول تلك الامور
في الازل لما كان العالم حاصلاً في الازل ثم حصل فيما لا يزال فقد وقع الممكن لا عن مرجح وان كان مجموع تلك
الامور المعتبرة في المؤثرية حكم حادث ويعود التقسيم فيه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا السؤال الهائل
والجواب عنه اما الفلاسفة فقد اجابوا عنه بان غاية هذا السؤال ان يكون المؤثر القديم مؤثراً في وجود
هذا الحادث حكم حدث فلا بد له من سبب فنقول مؤثرية الاثر في المؤثر ليس موجوداً زائداً والا لكانت
ممكناً ولكان مفتقراً الى المؤثر فحينئذ يلزم افتقاره الى مؤثر آخر وهو محال فثبت ان المؤثرية ليست موجوداً واذا
لم يلزم افتقاره الى السبب واما جواب المتكلمين فالبحث المستقصى عنه مذكور في مسئلة التقدم والحدوث
وبالله التوفيق في حكاية شبهات من يقدح في اثبات واجب الوجود لذاته

لو حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته لكان ذاتاً قائماً بالنفس وكل ذات فانه يساوى سائر الذوات
في كونها ذوات وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف
فيفتقر الى تقرير هذه المقدمات وهى انه لو وجد موجود واجب الوجود لذاته لكان
ذاتاً فالدليل عليه انه لو وجد واجب الوجود لذاته لكان موجوداً مستقلاً بنفسه قائماً بذاته ولا معنى للذات
الا ذلك واما في قولنا كل ذات فانها تساوى سائر الذوات في كونها ذوات والدليل عليه
وجهان الاول ان الذات يمكن تقسيمها الى الواجب والممكن والمقارن والمفارق ومورد التقسيم مشترك بين
الاقسام الثانى انا اذا اعتقدنا ذاتاً وشككنا بعد ذلك في ان تلك الذات واجبة او ممكنة وجسمانية ومفارقة
فان شككنا في هذه الامور لا يزيل عنا اعتقاد كونه ذاتاً فعلمنا ان المفهوم من كون الذات ذاتاً مفهوم مشترك
بين كل الاقسام واما في قولنا الذوات لما تساوت بأسرها في الذاتية كانت الذوات بأسرها ممكنة
والدليل عليه ان حكم الشيء حكم مثله فلما تساوت الذوات بأسرها في الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح
على الآخر واذا كان كذلك كان اختصاص بعضها بما حصل الاحتياز بينه وبين الممكنات امراً جائز الزوال ومتى كان الامر
كذلك كان ممكناً لذاته لا واجباً لذاته قالوا لو فرضنا موجوداً واجب الوجود لذاته لكان
ذلك الوجوب اما ان يكون تمام ماهيته او جزء الماهية او مفهوماً خارجاً عن ماهيته والاول محال لوجوه الاول
ان المفهوم من المفهوم الذاتى معلوم والحقيقة المخصوصة التى لتلك الذات غير معلومة والمعلوم مغاير
لغير المعلوم الثانى انا اذا قلنا واجب الوجود واجب الوجود لم نجد شيئاً واذا قلنا ان الذات التى فيه واجبة الوجود
كان الكلام مفيداً الثالث ان اهل المنطق قالوا وجوب الوجود جهات ومعناه انه لا بد في القضية من موضوع
ومن محمول ومن رابطة ومعناها اتصاف ذلك الموضوع بذلك المحمول ثم ان الوجوب والامتناع كيفيات عارضة
لهذه الرابطة واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال بان الوجوب تمام تلك الماهية واما القسم الثانى وهو ان يقال
الوجوب الذاتى جزء من اجزاء تلك الماهية فهذا ايضاً باطل لان على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته مركباً
وكل مركب ممكن فيلزم ان واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال واما القسم الثالث وهو ان يقال وجوب
الوجود صفة خارجة عن الذات لاحقة بها فنقول وهذا ايضاً باطل لان كل ما كان صفة خارجة عن الذات لاحقة
بها فهو مفتقر الى تلك الماهية وكل ما كان مفتقراً الى غيره فهو ممكن لذاته فالوجوب الذاتى ممكن بالذات وكل ما كان

ممكنا لذاته فانه لا يجب الا بوجوب علته فيلزم هذا الوجوب وجوب آخر وذلك يوجب التسلسل الى ما لا نهاية
له فثبت ان هذه الاقسام الثلاثة باطلة   لو وجد موجود واجب الوجود لذاته لكان
اما ان يكون وجوده نفس ماهيته او مغايرا لها والاول باطل لانه لو كان وجوده نفس ماهيته ثم ان ماهيته
تخالف ماهية سائر الماهيات وجميع صفات تلك الماهيات فيلزم ان يكون لفظ الموجود واقعا عليه وعلى غيره
لا بحسب مفهوم واحد وقد ثبت ان ذلك باطل والثاني ايضا باطل لانه بتقدير ان يكون الوجود صفة
قائمة به كانت مفتقرة الى ذلك الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من علة ولا علة
له الا تلك الماهية فيكون علة ذلك الوجود هو تلك الماهية لكن كل علة فهي متقدمة على معلولها بوجودها
فيلزم كون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فيلزم ان يكون ذلك الوجود متقدما على نفسه
وهو محال   لو وجد واجب الوجود لذاته لكان مركبا وهذا محال اما بيان الملازمة
ان واجب الوجود يجب ان يكون وجوبه مغايرا لذاته بدليل انه يصح ان يقال انه واجب الوجود لذاته والوصف
مغاير للموصوف واذا كان كذلك فواجب الوجود عبارة عن مجموع تلك الذات مع تلك الصفة وكل مركب ممكن
فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال   لو حصل واجب الوجود لذاته لكان مفتقرا
في دوام وجوده الى المدة والزمان والمفتقر الى الغير ممكن لذاته بيان الاول ان واجب الوجود لذاته لا بد وان
يكون دائم الوجود والمعقول من الدائم ما يكون موجودا فيما مضى وفي الحاضر وفي المستقبل لكن الوجود في الماضي
والحاضر والمستقبل مشروط بوجود الماضي والحاضر والمستقبل لان كون الشيء مظروفا للشيء امر مشروط بوجود
ذلك الظرف فثبت ان دوام الوجود لا يتقرر الا مع المدة والزمان لا يقال انا لا نقول ان واجب الوجود موجود
الا في الماضي والمستقبل بل نقول انه موجود لا يقبل العدم ولا نزيد على ذلك لانا نقول لا عبرة في هذا الباب
بان يذكر هذا القول باللسان او لا يذكر وانما العبرة بالعقل ونحن نعلم بالضرورة ان الشيء الذي يصح حكم العقل
عليه بانه ما كان موجودا في الماضي وهو غير موجود في الحال الحاضر ولا يكون موجودا في المستقبل فانه يكون
معدوما محضا ونفيا صرفا والمكابرة فيه مكابرة في الضروريات وانما قلنا ان افتقار واجب الوجود لذاته الى
المدة والزمان محال لوجهين الاول ان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته والثاني ان الزمان مركبة من اجزاء
متعاقبة منقضية فيكون ممكنا لذاته فالمفتقر في وجوده اليه اولى بالامكان فهذا تمام الكلام في الشبهات
المذكورة في هذا الباب والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول اما قوله لو وجد واجب الوجود لذاته لكانت ذاته
مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان كونه ذاتا معناه انه يستقل بنفسه ومعنى الاستقلال
انه لا حاجة به الى الغير فهذا المعنى مفهوم سلبي وهو صفة مشتركة بين الحقائق المختلفة التي هي الذوات
المخصوصة وتحقيق الكلام ان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية واما الماهيات المتساوية فانه
يمتنع تخالفها في الصفات اللازمة والذي يحقق ما ذكرناه انه كما يصح تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن
فكذلك يصح تقسيم الصفات الى الصفات التي تكون من الممكنات والى الصفات التي تكون من الكيفيات وغيرها
فيلزم ان يكون الصفات كلها متساوية واذا كانت الذوات باسرها متساوية كانت الصفات كلها باسرها متساوية ومن ان
حصل الاتحاد واما الشبهة الثانية وهي قوله لو حصل واجب الوجود لكان وجوبه اما ان يكون تمام ذاته او
جزء ذاته او خارجا عنه فنقول هذا بناء على ان الوجوب مفهوم ثبوتي وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يقال انه مفهوم عدمي
وبهذا التقدير لا يصح ما ذكرتموه من التقسيم واما الشبهة الثالثة وهي قوله وجوب واجب الوجود اما ان
يكون نفس حقيقته او مغايرا لحقيقته فنقول هذه المسئلة سياتي بعد ذلك على سبيل الاستقصاء واما الشبهة

الرابعة

الرابعة وهي قوله لو وجد واجب الوجود لكان مركبا فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوجوب مفهوما ثبوتيا
واما الشبهة الخامسة فجوابها انه لو افتقر الوجوب الدائم الى مدة وزمان لكان ذلك الزمان دائما فكان
يلزم افتقاره الى زمان آخر ولزم التسلسل وهو محال فهذا تمام الشبهات   في بيان ان
العالم المحسوس ليس واجب الوجود لذاته اعلم ان الدليل الذي ذكرناه افاد انه حصل في الوجود موجود واجب
الوجود لذاته فقط فاما ان ذلك الواجب شيء مغاير لهذا العالم المحسوس فذلك لا يحصل من ذلك الدليل
بل يجب علينا اقامة الدلالة على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود لذاته فحينئذ يحصل لنا بعد ذلك انه
لا بد من موجود اخر غير هذا العالم المحسوس يكون واجب الوجود لذاته فنقول الذي يدل على ان هذا العالم
المحسوس ممكن الوجود لذاته وجوه   ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة وكل مركب ممكن ينتج
ان كل جسم ممكن اما قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة فقد تقدم ذكره في باب الهيولى والصورة على
سبيل الاستقصاء واما قولنا كل مركب فهو ممكن لذاته فتقريره ان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه
وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب ممكن فهو مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فان قالوا لم لا يجوز ان يقال
الجسم وان كان ممكنا لذاته الا انه يجب لوجوب جزئيه وهو الهيولى والصورة اجاب الحكماء عنه بانه ثبت
بالدليل انه يمتنع خلو الهيولى عن الصورة ويمتنع خلو الصورة عن الهيولى فثبت كونهما متلازمين فنقول هذا
التلازم اما ان يكون بين ماهيتيهما كما في المتضايفين او بين وجوديهما والاول باطل والا لامتنع ان يعقل احدهما
مع الذهول عن الاخر فكان يجب ان لا يفتقر في اثبات تلازمهما الى برهان منفصل ولما بطل هذا ثبت انهما متلازمان
في الوجود ثم نقول يستحيل كون الهيولى علة للصورة لان الهيولى من حيث هي هي قابلة للصورة فلو كانت مؤثرة
فيها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال ويستحيل كون الصورة علة للهيولى لان الصورة محتاجة في
الهيولى فيكون مفتقرة اليها والمفتقر الى الشيء يمتنع كونه علة لوجوده فثبت انه لا الهيولى علة لوجود الصورة
ولا الصورة علة لوجود الهيولى وقد ثبت كونهما متلازمين في الوجود وكل شيئين متلازمين في الوجود فلا بد في
التلازم ولا يكون احدهما علة للاخر فلا بد وان يكونا معلولي علة واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكان كل واحد منهما
غنيا عن صاحبه وعن كل ما يفتقر اليه صاحبه وذلك يمنع من القول بثبوت الملازمة فثبت ان الهيولى والصورة
معا ولا علة منفصلة وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فثبت ان الجسم كما انه ممكن الوجود بحسب تمام ماهيته
فهو ايضا ممكن الوجود بحسب كل جزء من اجزاء ماهيته هذا تمام الكلام في هذا الدليل والاعتراض عليه ان يقال اما
القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة فقد سبق البحث فيه سلمنا ذلك لكن لا نسلم كون الهيولى والصورة متلازمين
والكلام على دليلهم في اثبات هذا التلازم قد سبق سلمنا ذلك فلم لا يجوز كون الهيولى علة للصورة قوله انها قابلة
والقابل لا يكون فاعلا قلنا الكلام في ان الشيء الواحد البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا سبق الاستقصاء فيه سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يكون الصورة علة للهيولى قوله الصورة مفتقرة الى الهيولى والمفتقر الى الشيء لا يكون علة له قلنا قد
تكلمنا عن هذا الحرف في باب مباحث الهيولى والصورة سلمنا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما علة للاخر فلم قلتم بانه
لما كان الامر كما ذكرتم وجب كونهما معلولي علة منفصلة ولم لا يجوز ان يقال انهما كالمتضايفين كما انهما تلازما في الماهية لذاتيهما
من غير ان يكون لاحدهما تقدم على الاخر بالذات فكذلك الهيولى والصورة تلازما في الوجود لذاتيهما من غير ان يكون لاحدهما
تقدم على الاخر بالذات ثم نقول قولكم انهما لما تلازما لكونهما معلولي علة واحدة كلام ضعيف وبيانه من وجهين الاول ان
عندكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا التقدير يمتنع كونهما معلولي علة واحدة لا بل يجب كون احدهما
واسطة بين العلة وبين الثاني وحينئذ يرجع القول الى كون احدهما علة للثاني من بعض الوجوه الثاني انكم زعمتم

ان الصورة شريكة العلة المؤثرة ولا معنى لهذا الشريك الا ما يكون جزءا للعلة والدليل الذى ذكرتم فى ابطال
كون الصورة علة للهيولى قايم بعينه فى ابطال كون الصورة جزء العلة الهيولى فهذا تمام القول فى هذا الباب

الفلاسفة فى اثبات كون الاجسام ممكنة الوجود لذواتها قالوا كل جسم فان وجوده
غير ماهيته وكل ما وجوده غير ماهيته فهو ممكن الوجود لذاته ينتج فكل جسم ممكن الوجود لذاته اما الصغرى
وهى قولنا كل جسم فان وجوده غير ماهيته فالكلام المستقصى فيه قد سبق فى باب الوجود واما الكبرى
وهى ان كل ما وجوده غير ماهيته فهو ممكن الوجود لذاته فالدليل عليه ان ذلك الوجود اما ان يكون غنيا عن
تلك الماهية او يكون محتاجا اليها فان كان الاول لزم ان لا يكون ذلك الوجود عارضا لتلك الماهية بل يكون
وجودا قايما بنفسه لا تعلق له بتلك الماهية لكنا فرضنا ان ذلك الوجود عارض لتلك الماهية وان كان الثانى
فنقول كل ما كان محتاجا الى الغير فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته لا بد له من سبب وذلك السبب اما تلك
الماهية او غيرها لا جايز ان يكون السبب هو تلك الماهية لان كل علة فهى متقدمة بالوجود على المعلول
فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجود نفسها وذلك محال
فبقى ان يكون سبب ذلك الوجود شيئا غير تلك الماهية وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته مفتقر فى الوجود الى
غيره فثبت ان كل جسم فوجوده غير ماهيته وثبت ان كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته ينتج ان كل جسم فهو
ممكن الوجود لذاته واعلم ان الكلام فى انه هل يعقل ان يكون ماهية الشى علة لوجود نفسه سياتى بالاستقصا
فى باب ان وجود الله هل هو نفس ماهيته ام لا

فى بيان ان الاجسام ممكنة الوجود لذواتها ان
واجب الوجود يجب ان يكون واحدا والاجسام ليست واحدة فواجب الوجود لا يمكن ان يكون جسما فالجسم
لا يمكن ان يكون واجب الوجود لذاته اما بيان ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد فالدليل عليه سياتى
فى باب اثبات ان واجب الوجود لذاته واحد واما بيان ان الاجسام ليست واحدة بل كثيرة فهذا امر مشاهد فلا
حاجة فى اثباته الى الحجة واعلم ان المباحث على الدليل المذكور فى ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد
كثيرة وهى مذكورة فى موضعها اللايق بها

فى بيان ان الاجسام ممكنة الوجود لذواتها ان الاجسام
متساوية فى الجسمية ومتباينة فى التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكل واحد منها مركب من الجسمية التى
بها يشارك ساير الاجسام ومن التعين الذى به يمتاز عن ساير الاجسام اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون الجسمية
مستلزمة لذلك التعين واما ان يكون ذلك التعين مستلزما للجسمية واما ان لا يكون واحد منهما مستلزما
للآخر والاول باطل والا لزم ان يكون كل جسم موصوفا بذلك التعين فيكون كل جسم ذلك المعين هذا خلف
والثانى ايضا باطل وذلك لان تعين ذلك الجسم نعت من نعوته ووصف من صفاته ونعت الشى مفتقر الى ذلك
الشى والمفتقر الى الشى لا يكون علة له فثبت انه لا يكون الجسمية علة لذلك التعين ولا ذلك التعين علة للجسمية ولما
بطل هذان القسمان وجب ان يكون اجتماع هذين القيدين معلول علة منفصلة واذا كان كذلك وجب ان يكون
كل جسم معين فانه يكون معلولا لعلة منفصلة وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته واعلم ان هذه الحجة مبنية على ان
التعين مفهوم ثبوتى والكلام فيه قد تقدم فى هذا الباب

فى اثبات ان الاجسام ممكنة لذواتها
ان نقول كل متحيز منقسم بالدلايل المذكورة فى مسألة نفى الجز الذى لا يتجزى وكل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو ممكن
الوجود لذاته بالدليل الذى سبق ذكره مرارا فينتج ان كل جسم ممكن لذاته وفى كل واحد من هذه المقدمات مباحث
عميقة

فى اثبات ان الاجسام ممكنة الوجود لذواتها ان نقول لا شك ان ماهيات الاجسام
قابلة للصفات والاعراض فهذه الماهيات مقتضية لهذا القبول فلو كانت مقتضية لوجوب الوجود ايضا لزم

كون

كون تلك الماهيات مقتضية لامرين احدهما قبول الصفات والثانى وجوب الوجود وهذا محال لما ثبت ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا الدليل مبنى على ان القبول صفة وجودية وعلى ان الوجوب صفة وجودية
وعلى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

كل جسم فانه يمتنع خلوه عن بعض الاعراض وهى
المقادير والحصول فى الاحياز والمقتضى لحصول هذه الاعراض ليس هو الجسمية والا لزم تساوى الاجسام فى هذه
الصفات فالمقتضى لها غيره ولما ثبت هذا فنقول الجسم يمتنع خلوه عن هذه الصفات وحصول هذه الصفات متوقف
على الغير فالجسم يمتنع الخلو عما افتقر الى سبب منفصل وما كان كذلك كان مفتقرا الى سبب منفصل وما كان
مفتقرا الى سبب منفصل كان ممكنا لذاته فهذا مجموع الطرق التى تعول الفلاسفة على التمسك بها فى اثبات ان
الاجسام ممكنة الوجود لذواتها

وهى طريقة المتكلمين وذلك انهم يقيمون الدلالة على ان الاجسام
محدثة ثم يقولون وكل محدث فانه ممكن الوجود لذاته فهذه جملة الوجوه التى يمكن الرجوع اليها فى اثبات كون
الاجسام ممكنة الوجود لذواتها وههنا آخر الكلام فى شرح اثبات العلم بواجب الوجود بالاستدلال
بامكان الذوات والله ولى التوفيق

فى اثبات الاله العالم بناء على التمسك بامكان الصفات
اعلم ان مدار هذا الدليل على اثبات ان الاجسام متساوية فى تمام ماهياتها وهذا مطلوب صعب المرام فان لقايل
ان يقول كما ان الصفات متساوية فى كونها صفات ثم انها تختلف بحسب ماهياتها المخصوصة مثل كونها سوادا و
بياضا وحلاوة وحموضة فكذلك لا يبعد كون الاجسام فى عموم الجسمية والتحيز ثم انها يكون مختلفة بحسب ماهياتها
المخصوصة فجسمية النار مخالفة لجسمية الارض وجسمية كل واحد منهما مخالفة لجسمية الفلك واذا كان
هذا الاحتمال قائما لم يلزم من استواء الاجسام فى عموم الجسمية استواؤها فى ماهياتها المخصوصة والذى يقوى
هذا السؤال ان المقادير من باب الاعراض عند الفلاسفة والجسم عبارة عن الذات القابلة لهذه المقادير واذا
ظهر هذا فنقول حصل ههنا امور ثلثة المقبول وهو المقدار وكون ذات الجسم قابلة لذلك المقدار وهذه القابلية
نسبة مخصوصة بين ذات القابل وبين هذا المقدار وتلك الذات المحكوم عليها بكونها قابلة لهذا المقدار فنقول اما
المقادير فلا شك انها ماهيات متساوية وكونها مقادير فاما كون ذوات الاجسام قابلة لها فهذا ايضا معقول
مشترك فيما بين الكل لانه ثبت فى علوم العقل ان الاشيا المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم فلا يمتنع كون ذات
الاجسام مختلفة بحقايقها المخصوصة ومباينة بماهياتها المعينة ومع ذلك فانها يكون مشتركة فى هذه القابلية
فثبت بهذا انه لا يلزم تساوى الاجسام فى المقبول الذى هو الجسمية والمقدار وفى كونها باسرها قابلة له كون ذواتها
المعينة وحقايقها المخصوصة متساوية اذا عرفت هذا فنقول المعلوم عندنا من الجسم انه شى يلزمه قبول المقادير
الثلثة فاما ان ذلك الشى بحسب ماهيته المخصوصة ما هو فغير معلوم عندنا واذا لم يكن معلوما عندنا لم يقدر
على ان يحكم بمقتضى النظرة الاصلية كونها متماثلة ومختلفة فثبت بهذا البيان ان اثبات كون الاجسام متماثلة
فى تمام حقايقها المخصوصة امر فى غاية الصعوبة والذى حصلناه فى هذا الباب ان نقول لا شك ان الاجسام متساوية
فى طبيعة الجسمية والمقدار وهذا القدر امر معلوم بالبديهة ثم نقول هذه الاجسام التى علمنا كونها متساوية فى طبيعة
الجسمية نعلم ايضا من حالها كون كل واحد منها مغايرا للآخر ومخالفا له فى تعينه وتشخصه فهذا ايضا معلوم ثم نقول
هذه الاشيا المتساوية فى الجسمية المباينة فى التعين والتشخص اما ان يكون مختلفة بالماهية او لا يكون فان لم يكن مختلفة
بالماهية حينئذ يصح قولنا ان الاجسام متماثلة فى تمام ماهياتها وحقايقها وذلك هو المطلوب واما ان قلنا
انها مختلفة بالماهية فنقول على هذا التقدير حصل الاشتراك بينها فى الجسمية والاختلاف فى الحقيقة وما به
المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون جسمية كل واحد منها مغايرة لتلك الحقايق المخصوصة التى لاجلها حصل الاختلاف

فنقول على هذا التقدير ينقسم ذلك الى ثلثة اقسام لا مزيد عليها لانه اما ان يقال تلك الامور التي حصل
بها الاختلاف ذوات فيكون الجسمية التي بها حصل الاشتراك صفات واما ان يقال بالعكس منه وهو ان
يكون الجسمية التي بها حصل الاشتراك ذوات ويكون الامور التي بها حصل الاختلاف صفات واما ان يقال
ان كل واحد من هذين الاعتبارين مباين عن الاخر لا صفة له ولا موصوف به فهذا تقسيم صحيح دائر بين النفي والاثبات
فنقول والقسم الاول باطل وبابطاله ثبت الحق اما الثاني واما الثالث وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل
انما قلنا ان القسم الاول باطل وذلك لان الجسمية والمقدار لا شك انه حاصل في الحيز والجهة لانه لا معنى للمقدار
الا الامر الممتد في الجهات والاحياز فيمتنع في الحقيقة ان لا يكون لا محالة حاصلة في الاحياز والجهات فاذا قلنا انه
الجسمية صفة حالة في تلك الاشياء التي بها حصل الاختلاف فنقول تلك الاشيا اما ان يكون حاصلة في الاحياز و
الجهات واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه التناقض وتقريره انا اذا قلنا الاجسام
متساوية في الجسمية وكانت مختلفة باعتبار آخر فالجسمية التي بها حصل الاستوا يكون لا محاله مغايرة لتلك الاعتبار
التي حصل بها الاختلاف وان كان كذلك فتلك الاعتبارات المباينة للجسمية وتلك الحقايق المغايرة لها وجب ان
يكون لها في حد ذاتها جسمية ولا تحيز البتة اذا ثبت هذا فنقول لو حكمنا بكونها حاصلة في الاحياز والجهات
فحينئذ يكون لها امتداد ذات في تلك الاحياز وفي تلك الجهات فيلزم ان يقال الشي الذي ليس له في حد ذاته امتداد
وجسمية يكون له في حد ذاته امتداد وجسمية وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثاني
وهو ان يقال ان تلك الاشيا مجردة عن الحصول في الحيز والجهة مبراة عن ان يكون بحيث يشار اليها بحسب
الحس فنقول ان هذا الشي يمتنع ان يكون الجسمية حالة فيه وذلك لان الجسمية واجب الحصول في الحيز المعين وفي
الجهة المعينة وذلك الشي يمتنع الحصول في الحيز المعين والجهة المعينة وحلول الشي الذي يجب حصوله في الحيز
والجهة في الشي الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة معلوم الامتناع في بديهة العقل فثبت بما ذكرنا انه لو كانت
الجسمية حالة في تلك الحقايق المخصوصة لكانت تلك الحقايق اما ان يكون حاصلة في الاحياز والجهات واما ان
لا يكون وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فلزم القطع بان القول بان الجسمية صفة حالة في محل قول فاسد
ومذهب باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال الجسمية التي بها حصل الاشتراك ذات والامور التي بها حصل الاختلاف
صفات فهذا القيد مقصودنا لانه اذا كانت الجسمية هي الذات القايمة بالنفس وقد ثبت ان الاجسام والمقادير متماثلة
في هذه الماهية فحينئذ يكون الذوات متساوية في تمام حقايقها واذا كان كذلك امتنع كونها مستلزمة للصفات
المختلفة والنعوت المتضادة لان الاشيا المتساوية يمتنع ان يلزمها لوازم مختلفة بل يجب ان يقال كل صفة
صح حصولها لجسم فانه يصح حصولها في ساير الاجسام وكل صفة خلا عنها جسم فانه يصح خلو ساير الاجسام
عنها واذا كان كذلك فجسم الفلك يصح ان يزول عنه الصفات التي باعتبارها صار الفلك فلكا ويحصل فيه
الصفة الارضية وجسم الارض يصح ان يزول عنه الصفة التي باعتبارها كان ارضا ويحصل فيه الصفة
الفلكية وذلك هو المطلوب واما القسم الثالث وهو ان يقال كل واحد من هذين الاعتبارين مباين عن
الاخر لا صفة له ولا موصوف به فنقول هذا باطل وبتقدير ان يكون حقا فالمقصود حاصل اما انه باطل
فلانا نعلم بالضرورة حصول التخالف بين جسم النار وبين جسم الارض في الاحوال والصفات فالقول بان
الجسمية التي بها الاشتراك وهذه الصفات التي بها الاختلاف موجودان متباينان لا تعلق لاحدهما بالاخر لا
يكون صفة له ولا يكون موصوفا به فهو مكابرة واما انه لو يكون حقا فالمقصود حاصل وذلك لان على هذا التقدير
يكون الجسميات ذوات قايمة بانفسها متساوية في تمام ماهياتها واذا كان الامر كذلك وجب ان يصح على كل واحد

منها كل ما يصح على الاخر فهذا برهان قوي ظاهر في ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية واحتج القايلون بان
الاجسام لا يجوز ان يكون متماثلة في تمام الماهية بوجوه ان الاجسام لو كانت متماثلة في تمام الماهية
لكان تعين كل واحد منها زايدا على ماهيته وهذا محال فذاك محال بيان الشرطية ان الاجسام لما كانت متساوية في الجسمية
وكانت مختلفة في التعين فمن المعلوم ان ما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون التعين مغايرا لتلك الذوات
وبيان القول بان التعين زايد على الذات باطل ان التعينات مشتركة في كونها تعينات ومتمايزة كل واحد منها
عن الاخر بكون ذلك التعين فيلزم ان يحصل للتعين تعين آخر ويلزم التسلسل وهو محال فثبت انا لو قلنا الاجسام
متماثلة في تمام الماهية فانه يلزمنا هذا المحال اما اذا لم نقل بهذا القول لا يلزمنا هذا المحال لانا نقول ان تعين كل
جسم عبارة عن حقيقته المخصوصة وتلك الحقيقة بتمام ماهيتها مغايرة للحقيقة الاخرى فلا يلزم كون التعين
زايدا على الذات قالوا لو كانت الاجسام متساوية في الجسمية ولا شك انها مختلفة بحسب
ما لكل واحد منها من التعين وحينئذ يلزم ان يكون تعين كل واحد منها زايدا على ذاته المخصوصة واذا كان
كذلك فاختصاص كل واحد بتعينه المعين اما ان يكون لا لامر وهو محال لان الممكن لا يستغني عن المرجح او للذات
وهو محال لان الجسمية مشترك فيما بين الكل والتعين المعين غير مشترك فيه وما به الاشتراك لا يكون علة
لما به الاختلاف او للفاعل المباين وهو محال لان الاجسام لما كانت باسرها متساوية في الماهية المسماة بالجسمية
كان اختصاص بعضها بقبول ذلك الاثر الخاص من الفاعل المباين حصولا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح فلم يبق الا
ان يكون ذلك بسبب القابل وهو ان ذلك القابل كان قبل حصول هذا التعين موصوفا باحوال مخصوصة لاجلها
استعد ذلك القابل لقبول هذا الاثر الخاص وعلى هذا التقدير فالاشيا المتساوية في تمام الماهية يمتنع حصول
التغاير فيها الا بسبب القابل فثبت ان الاجسام لو كانت متساوية في تمام الماهية لما كانت ذوات قايمة بانفسها بل
كانت صفات حالة في القوابل والمحال وانتم قد سلمتم على ان كون الجسم حالا في المحل امر محال فثبت ان الاجسام
يمتنع كونها متساوية في تمام الماهية لو كانت الاجسام متساوية في الجسمية لكان اختصاص
كل واحد منها بصفته المعينة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لان المقتضي لحصول تلك الصفة لا يجوز
ان يكون ذاته لان ساير الذوات مساوية لذاته في تمام الماهية مع ان تلك الذوات مخالفة في هذه الصفات ولا
يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة المعينة قوة حالة في ذلك الجسم لان الكلام في اختصاص ذلك الجسم بتلك
القوة كالكلام في اختصاصه بذلك العرض فان كان ذلك لقوة اخرى لزم التسلسل وهو محال ولا يجوز ان
يكون للفاعل المباين لان الذوات لما كانت متساوية في تمام الماهية امتنع كون بعضها اولى ببعض الصفات بل
كانت نسبة كل الذوات الى كل الصفات على السوية فالقول بان الفاعل المباين خصص هذه الذات بهذه الصفة دون
ساير الذوات ودون ساير الصفات يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال فثبت ان القول
بتماثل الاجسام يفضي الى هذا المحال اما اذا قلنا انها ذوات مختلفة لذواتها وحقايقها زال هذا الاشكال وكان
هذا القول اولى والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول لم لا يجوز ان يقال ماهية الجسم وماهية التعين اذا حصل
كل واحد منهما بالخصوص صار كل واحد منهما علة لتعين الاخر وبهذا الطريق ينقطع التسلسل والجواب عن الشبهة الثانية
ان نقول ان التعين وان كان قيدا زايدا لكن لم لا يجوز ان يكون قيدا عدميا وعلى هذا التقدير يستغني عن العلة والجواب
عن الشبهة الثالثة ان الفلاسفة يقولون لا حادث حاصل في المحل الا وهو مسبوق بحصول حادث آخر ويكون الحادث السابق
موجبا لاستعداد المادة لقبول الحادث المتاخر على التعيين واما المتكلمون فانهم يقولون الفاعل المختار لا يمتنع ان
يخصص بعض الذوات ببعض الصفات لا لمرجح فهذا منتهى الكلام في هذا الباب والله ولي النعم والاحسان

في بيان تقرير الاستدلال بامكان الصفات على وجود الاله القادر تقرير هذه
الطريقة ان يقال الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات والاحياز والمقادير فاختصاص كل واحد
منها بماله من الصفة المعينة وصفته المعينة اما ان يكون لامر او لا لامر والقسم الثاني باطل لان الاجسام لما كانت متساوية
في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فلما ثبت ان المتماثلات في تمام الماهية يجب كونها متساوية
في قابلية الصفات والاعراض ولما ثبت استواء الكل في القبول فلو اختص كل واحد منها بصفته المعينة دون
الباقي لا لامر لزم الوقوع للممكن لا لمرجح وهو محال وقد ثبت فساده ولما ثبت فساد هذا القسم وجب ان يكون اختصاص
كل جسم بصفته المعينة لسبب فنقول وذلك السبب اما ان يكون شيئا حالا في الجسم او شيئا يكون محلا له او
شيئا لا يكون حالا فيه ولا محلا له وهذا القسم الثالث ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون جسما او جسمانيا
او لا يكون جسما ولا جسمانيا فهذه باسرها سوى القسم الاخير باطل فتعين ان يكون الحق هو هذا القسم فاما القسم
الاول وهو ان يقال المقتضي لهذه الصفات قوى حالة في هذه الاجسام فنقول هذا محال لان الاجسام كما انها بعد
ما استوائها في ماهياتها فقد اختلفت في الاعراض فكذلك قد اختلفت في القوى الموجبة لتلك الاعراض فوجب ان يكون
تلك القوى لقوى اخرى الى غير النهاية وهو محال والقسم الثاني وهو ان يقال الموجب لهذه الصفات المختلفة مواد
الاجسام وقوابلها فهذا ايضا محال لانا اقمنا البرهان اليقيني على ان الجسم يمتنع ان يكون حالا في محل وحاملا في قابل
والقسم الثالث وهو ان يقال المقتضي لهذه الصفات جسم آخر مباين فهذا ايضا محال لان ذلك الجسم يكون لا محالة
مخصوصا بالصفات التي لاجلها صار مؤثرا في سائر الاجسام ومدبرا لها والتقسيم الاول يعود في سبب اختصاص
ذلك الجسم بتلك الصفات والقسم الرابع وهو ان يقال المقتضي لحصول هذه الصفات في هذه الاجسام صفات
قوى حالة في اجسام اخر وهذا ايضا باطل لعين الدليل المذكور ولما بطل القول بهذه الاقسام ثبت ان الحق
هو القسم الثاني وهو ان الاختصاص كل جسم بصفته المعينة انما كان لاجل موجود مباين ليس بجسم ولا
جسماني ثم قال المتكلمون في هذا المقام وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار والاول باطل
لان ذلك الموجود لما لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته حقيقة الى جميع الاجسام نسبة واحدة ولما كانت
الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية كانت باسرها متساوية في قبول الاثر عن ذلك المباين واذا كان الامر كذلك
كان قبول كل واحد من تلك الاجسام لاثر خاص من ذلك المباين المفارق رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا
لمرجح وهو محال ولما بطل هذه الاقسام ثبت ان اله العالم موجود ليس بجسم ولا جسماني وانه فاعل مختار وليس
موجبا بالذات فهذا تمام تقرير هذه الحجة واعلم ان مدار هذه الحجة على اثبات تماثل الاجسام وقد لخصنا القول
فيه وهذه المقدمة مقدمة شريفة عظيمة المنفعة في اصول الدين وذلك لان المتكلمين يفرعون عليها القول
بالاله والقول بالنبوة والقول باحوال الاخرة والقيمة اما اثبات الاله المختار فالوجه فيه ما ذكرناه واما اثبات
النبوات فلان هذه المقدمة يدل على ان انخراق العادات امر ممكن وذلك يدل على امكان المعجزات واما في اثبات
القيامة فلان هذه المقدمة يدل على ان خراب السموات امر ممكن وتكوير الشمس والقمر ممكن وكل ما ورد به القرآن
في احوال القيامة فانه ممكن فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الطريقة واعلم انه بالبيان الذي ذكرناه يظهر ان تركيب
العالم الاعلى والاسفل يدل على وجود اله قادر على ذلك الترتيب الا انه بقي مطالب كثيرة لا يفي باثباتها هذا
البرهان فالمطلب الاول وهذا الدليل لا يدل على حدوث ذوات الاجسام ولا على امكان ذواتها فان لقائل
ان يقول ان هذه الاجسام واجبة الوجود لذواتها الا ان اله العالم قادر على تركيب العالم الاعلى والاسفل منه
والمطلوب الثاني ان هذا الدليل لا يدل على ان ذلك المدبر المركب لهذا العالم واجب الوجود لذاته بل يبقى احتمال

ان

ان ممكن الوجود لذاته فمن اراد اثبات واجب الوجود لذاته وجب عليه ان يقيم الدليل على ان ممكن الوجود محال
بقاؤه بحيث ينتهي الى المؤثر ثم يقيم الدليل على بطلان الدور والتسلسل فحينئذ يحصل له القطع بوجود موجود واجب
الوجود لذاته والمطلب الثالث ان هذا الدليل لا يدل على ان واجب الوجود لذاته قادر مختار فان لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال هذا الموجود الذي تولى تركيب هذا العالم وتاليفه موجود ممكن الوجود لذاته وهو معلول
موجود واجب الوجود لذاته وذلك الواجب وجب هذا الفاعل المختار ايجابا بالذات وعلى هذا التقدير
فهذا الدليل لا يفيد كون المبدأ الاول فاعلا مختارا فهذه جملة ما يجب التنبيه عليه في معرفة هذا الدليل
والله اعلم فان قيل السؤال على الدليل الذي ذكرتم من وجوه الاول لم قلتم ان الذوات الجسمانية متساوية
باسرها في قبول الصفات قوله المتساويان في تمام الماهية يجب استواؤهما في قابلية الصفات قلنا هذا ممنوع و
بيانه انه بتقدير ان يكون الاجسام باسرها متساوية في الجسمية فانه يجب كون كل واحد منها ممتازا عن الاخر
بتعين وتشخص ضرورة ان ما به المغايرة مغاير لما به المشاركة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك القيد
الزائد على التعين الخاص معتبرا في المقتضي من احد الجانبين وكان مانعا من الجانب الاخر واذا كان الامر كذلك
لم يلزم من الاستواء في تمام الماهية حصول الاستواء في القابلية السؤال الثاني ان الذي ذكرتموه من ان المتساويين
في تمام الماهية يجب استواؤهما في كل اللوازم منقوض بصور كثيرة احدها ان الشيء في الزمان الاول من ازمنة
وجوده واجب الاتصاف بكونه حادثا وممتنع الاتصاف بكونه باقيا وفي الزمان الباقي من ازمنة وجوده ينقلب
الامر فيصير واجب الاتصاف بكونه باقيا وممتنع الاتصاف بكونه حادثا ومعلوم ان التفاوت بين الشيء الواحد
بحسب حصوله في زمانين مختلفين اقل من التفاوت الحاصل بين الشيئين المتغايرين فاذا كان التفاوت
القليل الحاصل في الشيء الواحد بسبب حصوله في وقتين قد يصير مانعا من الاستواء في كل الاحكام فهذا التفاوت الكثير
اولى بكونه مانعا من وجوب الاستواء في كل الاحكام وثانيها انكم قد سلمتم على ان مسمى الوجود في حق واجب الوجود
لذاته وفي حق ممكن الوجود لذاته مفهوم واحد من حيث انه مسمى الوجود ثم ان وجود واجب الوجود لذاته ممتنع الحصول
في ذوات الممكنات ووجود الممكنات ممتنع الحصول في ذات واجب الوجود لذاته فهذان الوجودان متساويان
في تمام الماهية مع انهما مختلفان في بعض اللوازم وهو الذي ذكرناه وثالثها ان الذوات والماهيات والحقائق
متساوية في كونها ذوات وحقائق وماهيات ثم ان كل واحد منها اختص بالصفة التي باعتبارها امتاز عن سائر
الحقائق والماهيات لخصائص الحقائق على سبيل اللزوم ورابعها الحيوانية التي في الانسان مساوية للحيوانية التي في الفرس
من حيث انها حيوانية فلو كان ما ذكرتموه صحيحا فحينئذ يلزم صحة ان تصير حيوانية الفرس بعينها مع زوال الفرسية
عنها واتصافها بالانسانية وكذلك القول في حيوانية الانسان وايضا اللونية التي في السواد مساوية للونية التي في
البياض فيلزم امكان ان يحصل لسوادها اللونية التي في السواد مع زوال السوادية عنها واتصافها بالبياضية ومعلوم
ان ذلك باطل لا يقول به احد وخامسها وهو ان الاجسام حال حدوثها معدومة وحال بقائها غير معدومة لان
يحصل الحاصل محال مع ان الجسم الحادث مساو للجسم الباقي فهذه نقوض لا بد من الجواب عنها لتسلم دليلكم
السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال ان كل جسم انما اختص بالصفة المعينة لانه حصل في ذلك الجسم قوة طبيعية اوجب
ذلك العرض قوله السؤال عائد في اختصاص ذلك الجسم بتلك الطبيعة فيلزم التسلسل قلنا يلزم التسلسل فلم
قلتم انه محال والذي يدل على جوازه وجوه الاول ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا
الى غير النهاية الثاني ان الصفات الاضافية قد ثبت بالدليل انها موجودات حاصلة في الاعيان فانها من
جملة الاعراض فيكون حصولها في محالها اضافات مغايرة لذواتها وذلك يوجب التسلسل الثالث انا بينا

اثر تعالى عالم بالمعلوم وعالم بكونه عالما به وكذلك في الدرجة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له وذلك يعين
التسلسل السؤال الرابع لم لا يجوز ان يكون اختصاص كل جزء بصفته المعينة لاجل مادة ذلك الجسم قوله الجسم
يمتنع ان يكون حالا في محل قلنا الكلام في هذا الباب ما تقدم في مسألة الهيولى والصورة السؤال الخامس لم لا
يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه الصفات المعينة في هذه الذوات المعينة موجبا بالذات لا فاعلا مختارا
قوله نسبة ذلك الموجب الى الكل واحدة فيمتنع حصول الرجحان قلنا هذا ايضا بعينه لازم في الفاعل المختار
فان تلك القوابل اما ان يكون متساوية في قابلية الصفات من غير ان يكون لبعضها رجحان على الباقي في قابلية
تلك الصفات واما ان يكون بعضها اولى ببعض تلك الصفات من بعض والثاني باطل لان الاجسام متساوية
في تمام الماهية وكونها كذلك يمنع من الاختلاف في هذه الاولوية ولئن جاز ذلك فلم لا يجوز اختلافها في
سائر الصفات مع كونها متساوية في الماهية ولما بطل هذا القسم تعين الاول واذا كان كذلك فكان نسبة
الفاعل المختار الى كل تلك الاجسام بالسوية ونسبة كل تلك الاجسام اليه بالسوية وحينئذ يكون تخصيص
ذلك الفاعل بعض تلك الاجسام ببعض تلك الصفات رجحانا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال
فثبت ان الذي اوردتموه على القائلين بالموجب وارد بعينه على القائلين بالمختار والجواب قوله فلم
لا يجوز ان يكون التعين جزءا من المقتضي في احد الجانبين او مانعا من القبول في الجانب الثاني قلنا لان التعين
قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي وتقريره انه اما ان يكون عدميا او ثبوتيا فان كان عدميا فالمطلوب
زائل وان كان ثبوتيا عاد البحث في انه لم اختص هذه الذات بهذا التعين والذات الثانية بالتعين الثاني ولم يحصل
الامر بالعكس منه ولنا النقوض مدفوعة لان الحدوث والبقاء ليسا صفتين زائدتين على الذات اذ لو كان الحدوث
صفة زائدة لكانت حادثة فيكون حدوثها زائدا عليها ولزم التسلسل وكذا القول في البقاء واما وجود واجب
الوجود ووجود ممكن الوجود فهما وان كانا متساويين في مجرد كونه وجودا الا ان الاختلاف في اللوازم انما حصل
بسبب الماهية التي هي المحل لذلك الوجود فان ماهية الحق سبحانه لما اقتضت ذلك الوجود امتنع زوال ذلك
الوجود عن تلك الماهية فهذا التفاوت انما حصل بسبب الاختلاف في المحل والقابل واما ههنا فقد دللنا
على ان الجسم يمتنع ان يكون حالا في المحل فظهر الفرق قوله لم قلتم ان التسلسل باطل قلنا لما سبق في الدليل الاول
قوله الاشكال الذي اوردتموه في الموجب قائم بعينه في القادر فنقول الكلام المستقصى في الفرق بين الموجب
وبين المختار يجيء في مسألة القدم والحدوث وهذا آخر الكلام في تقرير هذا الدليل في
تحليل الدلائل المستنبطة من امكان الصفات اعلم ان الحكماء استعملوا هذه المقدمة في الاجرام الفلكية
والحركة والسكون في الاجرام العنصرية اما القسم الاول وهو استعمال هذه المقدمة في الاجرام الفلكية فتقريره
من وجوه الاول ان كل فلك اختص بقدر معين وشكل معين مع جواز ان يكون الحاصل ما يكون ازيد منه
وانقص منه مثلا زعموا ان ثخن فلك المريخ اعظم من قطر فلك الشمس بالكلية وان ثخن الفلك الاعظم غير
معلوم والثاني ان كل فلك فانه مركب من اجزاء بسائط المقدمة التي قررناها في مسألة الجوهر وهو ان كل ما يقبل
القسمة الوهمية فيجب ان يكون الاجزاء حاصلة فيه قبل حصول ذلك الوهم واذا ثبت هذا فنقول الجزء الذي كان داخلا كان يمكن
وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص امر جائز الثالث ان الحركة والسكون يجوز كل واحد
منهما على كل واحد من الاجسام على سبيل البدل فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة والجسم الارضي بالسكون
من الجائزات الرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطأ مما وقع فذلك الحد المعين من السرعة و
البطوء من الجائزات الخامس ان تحرك كرة الثوابت مرة واحدة تحرك كرة الشمس ستة وثلثين الف مرة ويجب

من هذا

من هذا ان الفلك الاعظم اعظم من كرة الثوابت بما لا يعلم الا الله تعالى ثم ان الفلك الاعظم على غاية
عظمته يتحرك كل يوم مرة واحدة وكرة الثوابت لا يتم دورة الا في ستة وثلثين الف سنة الخامس كل
كوكب فقد وقعت متوجهة الى جهة معينة دون سائر الجهات فيكون من الجائزات السادس كل فلك نفرض
فانه يوجد فلك اخر اما اعلى منه او اسفل وذلك في الحيز من الجائزات السابع اتصاف الاجرام الفلكية بالصورة
الفلكية واتصاف الاجرام العنصرية بالصورة العنصرية يكون من الجائزات الثامن لم اجرام الافلاك مخالفة
لاجرام الكواكب في الصفات فيكون من الجائزات التاسع حصول كل واحد من الكواكب في نقطة معينة
من الفلك يكون من الجائزات العاشر اختصاص كل كوكب بلون معين وضوء معين من الجائزات الحادي
عشر اختصاص كل برج بطبيعة معينة واثر معين من الجائزات الثاني عشر ثبت بالدليل وجود خلاء لا نهاية له
خارج العالم فوقوع كرة العالم في الحيز المعين من ذلك الخلاء دون سائر الاحياز من الجائزات الثالث عشر زعموا
ان كل كرة من كرات الافلاك فهو بسيط وهذا يوجب عليه الامكان من وجوه كثيرة احدها انه لما كان جميع اجزاء
تلك الكرة متساوية في الطبيعة والماهية وكان حصول الجزء الذي حصل فيه الكوكب في جانب معين من ذلك
الفلك دون سائر الجوانب من الجائزات وثانيها انه لما كانت طبائع الكرات بسائط كانت طبيعة كل واحد من المتممين
الذين ينفصل بهما الفلك الممثل بسبب انفصال الفلك الخارج المركز عنه طبيعة بسيطة مع ان احد الجانبين
يختص بالرقة والجانب الثاني يختص بالثخن فيكون ذلك من الجائزات وثالثها ان طبيعة السطح الاعلى من كل
فلك يكون مساوية لطبيعة السطح الاسفل منه وكل ما جاز على الشيء جاز على مثله اذا ثبت هذا فنقول لما جاز
على كرة عطارد ان يماس كرة القمر بمقعرها وجب ان يجوز عليها ان يماسها بمحدبها ومتى ثبت هذا الجواز كان
جواز الخرق والتفرق والتمزق لازما وايضا زعموا ان فلك التدوير مركوز في ثخن الفلك الخارج المركز كالجوزة
المغروسة في الخاتم وحينئذ يعود السؤال في انه لم حصلت كرة التدوير في ذلك الموضع دون سائر المواضع
مع ان جميع الاجزاء المفروضة في كرة الفلك متساوية في الطبيعة واعلم ان الاستقصاء في شرح هذه الاحوال
سياتي في باب الاستدلال على الصانع الحكيم بحدوث الصفات فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلايل
الماخوذة من اجرام الافلاك بحسب امكان صفاتها واما القسم الثاني وهو الدليل الماخوذ من امكان
صفات العناصر فنقول كرة الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار فاختلاف هذه الاجرام العنصرية
بهذه الصفات وبهذه الاحياز من الجائزات فوجب ان يكون بتقدير الفاعل المختار فان قيل السؤال على
هذا الدليل يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان الناس في وجود هذا العالم المحسوس قولان منهم من
قال ان هذه السموات وهذه الكواكب وهذه العناصر قديمة بحسب ذواتها وبحسب اشكالها وسائر صفاتها
ومنهم من قال انها محدثة اما القائلون بالقول الاول فهم فريقان منهم من قال انها واجبة الوجود لذواتها
وهي غنية عن السبب والمؤثر ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود بسبب تاثير علة قديمة في وجودها زعم هؤلاء ان
ذلك المؤثر موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ويسمون ذلك المؤثر بانه علة واما القائلون بان هذا العالم
المحسوس محدث فهم فرق منهم من يقول ان هذا العالم محدث بحسب الذات والصفات فهذه الذوات المتحيزة
محدثة وتركيب السموات والعناصر منها ايضا محدث وهؤلاء هم اكثر اهل الملل والنحل ومنهم من يقول ان ذوات
الاجسام قديمة اما التركيبات فهي محدثة والقائلون بهذا القول ايضا فريقان منهم من يقول ان تلك الاجزاء كانت
في الازل متحركة بالطبع في الخلاء الذي لا نهاية له ومنهم من يقول انها كانت ساكنة واقفة اما القائلون بكونها
متحركة فهم اصحاب ديمقراطيس زعموا ان عنصر العالم الجسماني اجزاء تجري بحسب الوقوع ومتحركة بحسب

الوهم وزعموا انها على صور الكرات والكرهات وهي على الحدود المتساوية المتشابهة فانه يمتنع بقاؤها ساكنة
لانه لما كانت جميع الاجسام بالنسبة اليه على التساوي كان بقاؤها على الوضع الواحد رجحانا لاحد طرفي الممكن
على الاخر لا لمرجح واذا ثبت هذا ظهر ان تلك الاجزاء يجب كونها متحركة لذواتها حركات مضطربة غير متناسبة
ثم اتفق لتلك الاجزاء المضطربة ان تصادمت على وجه خاص فيما بينها وتلاقت في حركتها فالتوى البعض
على البعض واعتمد البعض على البعض فتولد من تصادمها وتلاقيها والتواء بعضها على البعض هذه الاجرام الفلكية هذا
هو السبب في تولد الاجرام الفلكية فلم لا يقيموا الدلالة على بطلان هذا الاحتمال لا يحصل مقصودكم من اثبات
خالق هذا العالم الملك القادر الحكيم تعالى ولم يحصل كل واحد من تلك الاجزاء الكرية في حيزه المعين قلنا قد
ذكرنا ان كل واحد منها كان متحركا من الازل الى الابد فحصول كل حالة لاحقة انما كان لاجل الحالة السابقة
المعدة للمادة لحصول تلك الحالة اللاحقة فهذا تقرير قولهم في كيفية تولد الافلاك واما كيفية تولد العناصر
فقالوا انها تولدت من جرم الفلك بالطريق المذكور واستدارات باطنه صلوا من الاجسام والحركة موجبة
للسخونة والفلك لاجل حركته القوية توجب غاية السخونة واللطافة فيما لاصقه من الاجسام وتوجب غاية
البرودة والكثافة في الاجسام التي تكون في غاية البعد منه وهي الاجسام الحاصلة عند القرب من المركز فلهذا
السبب صار الجسم العنصري المماس لجرم الفلك في غاية اللطافة والحرارة وهو النار وصار الجسم العنصري
الذي يكون في غاية البعد من الفلك في غاية الكثافة والبرد وهو الارض والجسم المتصل بالنار هو الهواء
لكونه شبيها بالنار مع انه اقل لطافة وحرا من النار والجسم المتصل بالارض هو الماء لكونه شبيها بالارض
في الكثافة والبرد مع انه اقل كثافة وبردا من الارض فهذا هو السبب في ترتيب هذه العناصر ثم لما استدارت
الافلاك محركاتها المختلفة على هذه العناصر المختلفة فبسبب حركات الافلاك امتزج بعض اجزاء هذه العناصر
ببعض فتولدت المواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان فهذا تفصيل مذهب ديمقراطيس في هذا الباب
قالوا وما لم يبطل بالدليل فساد هذا الاحتمال لم يحصل مقصودكم البتة من الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب
على وجود الصانع الحكيم والجواب اما ارسطاطاليس فقد ابطل هذا القول من وجوه احدها انه بين ان كون
الجسم متحركا لذاته محال وقد سبق هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في العلم الطبيعي وثانيها انه هنا
بنا على اثبات الخلاء خارج العالم وقد سبقت هذه المسئلة ايضا على سبيل الاستقصاء وثالثها انه هنا بنا على
ان هذه الاجسام المحسوسة مركبة من اجزاء لا تتجزى وقد سبقت هذه المسئلة ايضا على سبيل الاستقصاء
ولما كانت هذه القواعد الثلثة باطلة عند ارسطاطاليس لا جرم حكم بفساد هذا المذهب ورابعها
انه تقدير تسليم صحة هذه الاصول الثلثة فانه يجب ان لا تتحرك تلك الاجزاء البتة لان الاجزاء المفروضة في الخلاء
اذا كانت متشابهة لم يكن ان يقتضي طبيعة ذلك الجزء بان ينتقل الى حيز اولى من ان ينتقل الى حيز اخر ولما
تساوت الانتقالات وتعارضت وتلافت وجب في كل واحد من تلك الاجزاء ان يبقى في حيزه المعين واما
المتكلمون فقد ابطلوا هذه المذاهب بناء على ان القول بوجود حركات لا اول لها محال وذلك يعلم في هذا الباب
مشهورة وسنذكرها في مسئلة القدم والحدوث فهذا هو الاشارة الى القواعد الاصلية التي يتفرع ابطال
قول ديمقراطيس عليها قال الحكماء ابطلوا ذلك القول من وجوه اخرى الاول انه على تقدير الذي ذهب اليه
ديمقراطيس يكون حدوث الافلاك لاجل اسباب اتفاقية غريبة نادرة واما حدوث المواليد الثلثة من المعادن
والنبات والحيوان فهو لاجل اسباب طبيعية اصلية جوهرية ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون تركيبات
الافلاك والكواكب اقل سرادا وادون كما من تركيبات المواليد الثلثة ولما دل الحس على فساد هذا القول

ثبت

ثبت فساد ذلك القول الثاني ان مقعر الفلك المقمر سطح املس ومحدب كرة النار ايضا املس واذا تحرك
الاملس على الاملس لم يلزم من حركة احدهما حركة الاخر واذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال ان الفلك لاجل
حركته يسخن ما فاذا سخن في ذاته صارت سخونته سببا لسخونة الجرم الملاصق له فعلى هذا التقدير
يحصل السخونة في جوهر النار واما ان يقال الفلك اذا استدار لزم من استدارته وحركته استدارة كرة
النار وحركتها فاذا شدة حركة كرة النار تسخن وتصير نارا والاول باطل لما ثبت ان الافلاك لا حارة
ولا باردة والثاني ايضا باطل لما ثبت انه لا يلزم من حركة كرة الفلك حركة النار التي في جوف الفلك الثالث
ان نقول لو لزم من حركة الفلك ان ينقلب الجسم الملاصق له نارا لزم ايضا ان ينقلب الجسم الملاصق للنار
نارا فعلى هذا التقدير لزم من كون النار ملاصقا للهواء ان يصير الهواء نارا ثم يلزم من كون الماء ملاصقا
للهواء ان يصير الماء نارا على هذا التقدير فيلزم عند تمادي الدهور والاعصار ان ينقلب كل العناصر نارا
ومعلوم انه باطل فهذا حاصل الكلام في هذا الباب والله اعلم بحقائق الامور في اثبات
العلم بوجود الاله تعالى بناء على ان التمسك بحدوث الذوات اعلم ان جمهور المتكلمين لا يعولون الا على هذا
الطريق وذلك لانهم يقيمون الدلالة على كون الاجسام محدثة وحينئذ يقولون كل جسم محدث وكل محدث
فله فاعل وصانع ينتج ان كل جسم فله فاعل وصانع ثم هذا الدليل انما يتم اذا قلنا وذلك الفاعل ان كان محدثا
لزم التسلسل او الدور وان كان قديما واجب الوجود لذاته فهو المطلوب فاما الكلام في اثبات حدوث الاجسام
فسيأتي على سبيل الاستقصاء واما الكلام في قولنا كل محدث فلا بد له من فاعل وصانع فموضعه ههنا
وللناس فيه قولان احدهما ان يقال كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فله فاعل
وصانع ينتج ان كل محدث فله فاعل وفي هذا الطريق نستدل بحدوث الاجسام على كونها ممكنة الوجود ثم
نستدل بامكانها على افتقارها الى الفاعل ونحن نذكر في هذا الفصل كيفية تقرير هذا الوجه فنقول كل
محدث فهو ممكن الوجود وكل ممكن الوجود فهو مفتقر الى المؤثر انما قلنا ان كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته
وذلك لان كل ما كان محدثا فهو في الحال موجود وقد كان قبل وجوده معدوما فنقول لو لم يكن حقيقته
قابلة للوجود لما وجد في الحال ولو لم يكن تلك الحقيقة قابلة للعدم لما كانت معدومة في الماضي فثبت بما
ذكرنا ان كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا نعني بالممكن الا ذلك فثبت ان كل
محدث فانه ممكن الوجود لذاته واما بيان ان كل ما كان ممكنا لذاته فلا بد له من المؤثر فقد مر تقريره في البرهان
الاول فان قيل لا نسلم ان كل محدث فانه ممكن الوجود لذاته قوله انه كان معدوما ثم وجد وهذا يدل على
ان حقيقته قابلة للعدم والوجود قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان واجب العدم لذاته في الزمان الاول ثم
انقلب واجب الوجود لذاته في الزمان الثاني والذي يدل على ان الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول
ان العرض عند كثير من الناس يستحيل البقاء واذا كان كذلك فوجوده في الوقت الاول جائز ثم ان عدمه
في الوقت الثاني واجب فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان
يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير معدوما وجوده بعد عدمه واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان يصير
موجودا الثاني وهو ان الان الذي هو كنهاية للماضي واول للمستقبل كما وجد يمتنع بقاؤه لان الحاضر يمتنع ان يكون
غير المستقبل فاذن هذا الان الحاضر كان معدوما قبل حضوره ثم صار واجب الحدوث بعد ان كان معدوما
وبعد حدوثه يمتنع بقاؤه فصار واجب العدم بعد ان كان موجودا فاذا عقل هذا في الان الذي هو آخر
الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث الثالث العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا

يمتنع الحصول في الازل لان الجمع بين النقيضين محال ثم في لا يزال حدث ذلك الامكان وحدوث
ذلك الامكان ليس بالفاعل لان كل ما بالغير فانه واجب الارتفاع عند ارتفاع ذلك الغير وكون العالم
صحيح الوجود في لا يزال امر ثابت لذاته لا لاجل سبب منفصل فعلمنا ان هذه الصحة حدثت وتجددت
لا لفاعل بل لذاته فثبت بما ذكرنا ان حدوث الشيء لذاته معقول في الجملة سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
ان كل محدث ممكن لكنه معارض بوجوه دالة على ان القول بوجود شيء ممكن الوجود محال انا
اما ان يقول الوجود نفس الماهية واما ان يقول الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول بالامكان
باطل اما على القول بان الوجود نفس الماهية فقبول الامكان غير معقول وذلك لان الشيء الموصوف
بامكان الوجود والعدم هو الذي يكون تارة موصوفا بالوجود واخرى موصوفا بالعدم والوجود يمتنع بقاؤه
حال العدم فثبت انه بتقدير ان يكون الماهية عين الوجود استحال الحكم على الماهية بامكان الوجود والعدم
واما على القول بان الوجود غير الماهية فنقول ان على هذا التقدير الموصوف بالامكان اما ان يكون هو
الماهية او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان
هو الماهية فلانا اذا قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان معناه ان السواد يمكن ان يحكم عليه بانه غير
سواد وذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه سوادا امكان ان لا يكون سوادا وذلك جمع بين النقيضين وهو
محال واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان يصير
لا وجودا وهذا ظاهر الفساد واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود
لان الذي ذكرناه في الماهية في الوجود عايد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود فثبت ان القول بامكان
الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية او قلنا انه غيره لو فرضنا شيئا من الاشياء
ممكن الوجود فذلك الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لا جايز ان يكون موجودا لانه اما ان يكون
واجب الوجود لذاته وهو محال لان الامكان صفة الممكن ومفتقر اليه والمفتقر الى الممكن يكون واجب
الوجود لذاته واما ان يكون ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون امكان الامكان زايدا عليه ولزم التسلسل
ولا جايز ان يكون الامكان معدوما لانه اذا كان الامكان معدوما فحينئذ لا يكون الامكان حاصلا وايضا
فالامكان بتقدير ثبوته يكون رافعا للامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوت فوجب ان يكون الامكان
موجودا فثبت انه لو فرض شيء من الاشياء ممكن الوجود لكان امكانه اما ان يكون وصفا وجوديا او عدميا
والقسمان باطلان فكان القول بكون الشيء ممكن الوجود باطلا الحكم على الشيء بانه يجوز ان يكون
موجودا ويجوز ان يكون معدوما يقتضي بقاء تلك الماهية حال طريان العدم لان الشيء الذي يمكن اتصافه بشيء
وجب ان يكون متقررا حال حصول تلك الصفة فاذا وصفنا هذا الشيء بانه ممكن العدم فهذا يقتضي انه لا يمتنع
حصول ماهيته حال طريان العدم وهذا يقتضي كون المعدوم شيئا وانتم لا تقولون به وايضا القايلون بان
المعدوم شيء لا يمكنهم القول بالامكان وذلك لان على هذا المذهب اما ان يكون وصفا للماهية او للوجود ولا
جايز ان يكون وصفا للماهيات لان الماهيات يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفا لها
ولا جايز ان يكون وصفا للوجود لان الامكان حاصل قبل الحدوث فالموصوف بذلك الامكان يجب ان يكون
حاصلا قبل حصول الوجود ويمتنع كونه حاصلا قبل نفسه واذا كان كذلك امتنع القول بكون الامكان صفة
للوجود الامكان اما ان يحصل بالنسبة الى الماضي او الحاضر او المستقبل والقسمان
الاولان باطلان لانه في هذين القسمين احد الطرفين قد وجد وحصل ومع حصول احد الطرفين

كان

كان الطرف الثاني ممتنع الحصول واما المستقبل فنقول حصول الامكان بالنسبة الى المستقبل محال ايضا
ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا زيد يخرج الى السوق غدا زيد لا يخرج الى السوق غدا فاما ان يكونا
صادقين معا وهو محال لاستحالة الجمع بين النقيضين واما ان يكونا كاذبين معا وهو محال لامتناع ارتفاع
النقيضين معا ولما بطل هذان القسمان بقي ان يقال احدهما صادق والاخر كاذب فاما ان يكون احدهما
صادقا بعينه والاخر كاذبا بعينه واما ان يكون احدهما لا على التعيين صادقا ويكون الثاني لا على التعيين
كاذبا والقسم الثاني باطل لان كون القضية صادقة وكاذبة صفة حقيقية والصفة الحقيقية الموجودة
في الاعيان لا بد لها من محل موجود في الاعيان وكل ما كان موجودا في الاعيان فهو متعين في نفسه فان
كل ما كان موجودا في نفسه فهو من حيث انه هو متعين فثبت ان كل ما كان موجودا في الاعيان فهو متعين
في نفسه فوجب ان يقال ان كل ما لا يكون متعينا في نفسه فانه لا يكون موجودا في الاعيان وما لا يكون
موجودا في الاعيان امتنع كونه محلا لصفة موجودة في الاعيان وقد بينا ان كون الخبر مطابقا للمخبر
في نفسه او كونه غير مطابق للخبر في نفسه امر ثابت في نفس الوجود فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول ان
الصادق احدهما لا بعينه باطل ولما بطل هذا ثبت ان احدهما في نفس الامر صادق بعينه وان الثاني في نفس
الامر كاذب بعينه ومتى كان الامر كذلك كان الطرف المطابق لجانب الصادق يكون واجب الحصول وكان الطرف
المطابق للجانب الكاذب ممتنع الوقوع فثبت ان الشيء في نفسه لا يكون ممكن الوجود البتة بل يكون اما واجب
الحصول او ممتنع الحصول الا ان العقل لما كانت لا تعرف الجانب الواقع والجانب الممتنع بقي موقوفا مترددا فهنا
الامكان حاصل في الاذهان فاما في الاعيان فانه ممتنع الحصول فهذا حاصل الوجوه الدالة على نفي الامكان
وهو لب الكلام في السؤال والجواب ان مرادنا من لفظ الامكان هو كون الشيء بحيث يجوز ان يستمر على ما كان
عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات
المذكورة لانا نعلم ان الانسان الجالس لا يمتنع بقاؤه على الجلوس ولا يمتنع زوال ذلك الجلوس والعلم به ضروري
اذا عرفت هذا فنقول الذي حدث بعد العدم الازلي فان العلم الضروري حاصل بانه كان يجوز بقاؤه على ذلك
العدم الازلي وكان يجوز تبدل ذلك العدم بالوجود ولما تساوى الامران امتنع الرجحان احدهما على الاخر
لا لمرجح هذا هو المراد من هذا الدليل وعند الوقوف عليه يظهر ان السؤالات المذكورة ساقطة
في تقرير طريقة الحدوث بحيث لا يحتاج فيها الى ضم الامكان اليه اعلم ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان مجرد
الحدوث يكفي في صحة الاستدلال به على وجود الفاعل الا ان القائلين بهذا القول فريقان احدهما الذين
قالوا العلم بافتقار المحدث الى المحدث علم ضروري وهذا قول ابي القسم الكعبي وقول طايفة عظيمة من اهل
الاسلام والثاني قول من يقول العلم بافتقار المحدث الى الفاعل والصانع علم استدلالي لا يتم الا بهذا الدليل
وهو ابي علي وابي هاشم واصحابهما من المعتزلة اما الكعبي وكان يقول ان العقلاء يجب بحصول الحدوث حادث
طلبوا له سببا وعلة من غير توقف ولا تامل فعلمنا ان العلم بافتقار المحدث الى المؤثر والمرجح علم بديهي مركوز
في عقول العقلاء ولقايل ان يقول بديهة العقل حكم بان الحادث لا بد له من سبب حادث ولا يكفي باسناد
حدوث الحادث الى سبب كان موجودا قبل ذلك الحدوث بشهور وسنين الا ترى ان من سمع حدوث صوت
فانه يطلب له علة وسببا فلو قيل السبب في حدوثه كون السماء فوقها والارض تحتها حكم صريح العقل بفساد هذا
التعليل وكذا لو قال قايل ان كون السماء فوقنا والارض تحتنا كان حاصلا قبل هذا الوقت فكيف يكون جملة
سببا لحدوث الصوت في هذه الساعة بل لا بد لهذا الصوت الحادث من سبب حادث فان قالوا اليس ان انسانا

اذا كان مستمسكا الانسان لكونه من قديم الدهر فانه لو وضع في ملاء او محنة فانه يقال ان وقوعه في هذه المحنة
ليس لهذا السبب الحادث بل انما كان لاجل النفس القديم فنقول انهم لا بد وان يقولوا ان البعض القديم
كان موجبا لايصال الالام اليه اما وقت القدرة والمحنة انما حصل في هذه الساعة فقد اعترفوا هاهنا
بان حدوث هذا الاثر انما كان لان شرايط التاثير انما حصلت في هذا الوقت فقط واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول انا ان كنا بافتقار الحكم الحادث الى سبب حادث لزمنا الاعتراف باسناد كل حادث الى حادث
آخر قبله والكعبي لا يرضى بهذا القول البتة فهذا مما يستبعده كل العقلاء فثبت الذي يحكم به جمهور العقلاء
فالكعبي لا يرضى به ولا يقول به والذي يريده الكعبي ويقول به فالعقل لا يحكم به والسؤال الثاني ان
العقل كما يستبعد الحدوث من غير فاعل فكذلك يستبعد الحدوث من غير سبق مادة ومدة فانه كما ان
حدوث البناء من غير البناء مستبعد فكذلك حدوث البناء من غير تقدم الخشب والحجر واللبن مستبعد و
ليس احد الاستبعادين اقوى من الثاني وايضا حدوث الحادث لا في وقت ولا في زمان مخصوص مستبعد
ايضا فان كان الاستبعاد في احد البابين حجة فليكن في جميع المواضع وان جاز الاعراض عنه في بعض
الصور فكذلك في ساير الصور فان قالوا حكم العقل بان المحدث لا بد له من فاعل اقوى من حكمه بان المحدث
لا بد له من مادة ومدة قلنا نحن نرى الجمهور الاعظم من العقلاء لا يختلف حكم عقولهم في هذه الصورة
اما المتكلمون فانهم يحكمون ذلك الحكم في الحاجة الى الفاعل ويبطلونه في الحاجة الى المادة والمدة فنقول اما
اقاويل ارباب الجدل والسمت غير معتبرة فانهم قد يعودوا انكار البديهيات اذا احتاجوا الى انكارها ويعودوا
ادعاء البديهية في غير موضعها اذا احتاجوا اليها فثبت انه لا عبرة في هذا الباب بعقولهم وانما العبرة بالاحكام
الجازمة المركوزة في عقول اهل السلامة ونرى حكمهم في هذه الابواب على التسوية فكان الفرق محض التحكم
فهذا ما في هذا المقام من البحث

في تقرير قول من يقول الاستدلال بالحدوث على الفاعل

لا يتم الا بدليل منفصل قد حكينا ان هذا القول هو مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد
واصحابهم من المعتزلة قالوا وتقرير هذا الدليل ان يقال العالم محدث فوجب ان يفتقر الى الفاعل قياسا على افعالنا
المحتاجة الينا في حدوثها قالوا وكل قياس فلا بد فيه من اركان اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم فالاصل
هو كون العبد محدثا لافعال نفسه والفرع هو العالم والحكم هو الاحتياج الى الفاعل والعلة هي الحدوث
فيفتقر الى اثبات هذه المقامات الاربعة اما الاصل فهو قولنا ان افعالنا محتاجة في الحدوث الينا وهذا المقام
لا بد فيه من تقرير امرين احدهما اثبات الاعراض اعني اثبات ان حركاتنا وسكناتنا امور موجودة والثاني بيان
ان افعالنا واقعة بنا بمعنى انا محدثها نحن لا غير اما المقام الاول فقد ذكروا فيه الدلايل الدالة على اثبات الاعراض
واما المقام الثاني فقد احتجوا عليه بان هذه الافعال يجب وقوعها عند دواعينا الخالصة ويجب امتناعها عند
قيام الصوارف واذا كان كذلك وجب القطع بكونها واقعة بنا لا بغيرنا والدليل على وجوب وقوعها عند
حصول الداعي هو ان العطشان في الصيف اذا اشتدت شهوته لشرب الماء والشارع يامره بالشرب
والطبيب يامره بالشرب وعلم هذا الانسان انه لا مضرة له في هذا الشرب لا في دينه ولا في دنياه البتة بل
يحصل عنده هذا الشرب اعظم اللذات فانه عند حضور هذه الاعتقادات في قلبه يستحيل ان لا يشرب الماء فثبت ان الفعل
عند توفر الدواعي الخالصة عن الصوارف واجب الوقوع والدليل على ان الفعل يمتنع الوقوع عند حصول
الصوارف الخالصة ان من علم ما في دخول النار من الضرر العظيم وعلم انه لا منفعة له في دخولها البتة لا
في الحال ولا في المستقبل ولا يتوسل بذلك الدخول الى دفع ضرر اعظم منه فانه عند حضور هذه الاعتقادات

في قلبه

في قلبه يمتنع منه دخول النار فثبت بهذا البيان ان عند خلوص الدواعي يجب حصول الافعال وعند خلوص
الصوارف يمتنع حصولها واذا ثبت هذا فنقول وجب القطع بان هذه الافعال واقعة بنا لا بغيرنا لانه لو لم
يكن وقوعها بنا لكان وقوعها اما ان يكون لا لمؤثر او لمؤثر غيرنا وعلى التقديرين فكان لا يمتنع ان يقع ما ذكرنا
هاهنا وان لا يقع وان اردناها كما ان فعل زيد غلام يكون واقعا بعمرو ولا جرم ربما وقع وان كرهه عمرو وربما
لا يقع وان اراده عمرو وذلك يقدح فيما بيناه من ان تلك الافعال واجبة الوقوع عند توفر الدواعي وممتنعة
الوقوع عند توفر الصوارف فثبت بهذا البيان الذي ذكرناه ان افعالنا واقعة بنا فهذا هو اثبات اصل القياس
المذكور واما اثبات العلة فهو انا ندعي ان احتياج افعالنا الينا انما كان لاجل حدوثها والدليل عليه ان
احتياج افعالنا الينا اما ان يكون لعدمها السابق او لحدوثها او لبقائها والاول باطل لان العدم السابق
لا تعلق له بالفاعل والثالث ايضا باطل لوجهين الاول انه لو احتاج الباقي الى الفاعل لكان قد يحصل تحصيل
الحاصل وهو محال والثاني ان البناء قد يبقى بعد فناء الباني والنقش قد يبقى بعد فناء النقاش ولما بطل هذان القسمان
علمنا ان علة الحاجة هي الحدوث فثبت ان افعالنا محتاجة الينا لاجل حدوثها وثبت ان علة الحاجة هي
الحدوث فلما ثبت ان الاجسام محدثة كان علة الحاجة الى الفاعل حاصلة فيها فوجب القطع بافتقارها الى
الفاعل هذا تمام تقرير هذا الدليل والاعتراض عليه من وجوه الاول لا نسلم ان وقوع افعالنا بنا قوله الدليل
عليه انه يجب وقوعها عند دواعينا ويجب بقاؤها على العدم عند صوارفنا وذلك يقتضي وقوعها بنا قلنا
القول بان افعال الناس يجب وقوعها عند دواعينا ويمتنع وقوعها عند عدم دواعينا لا يستقيم على قول المعتزلة
والدليل عليه ان تلك الافعال اذا كانت واجبة الوقوع عند حصول هذه الارادات وكانت ممتنعة الحصول عند حصول
الكراهات فحصول تلك الارادات والكراهات ان كان من العبد افتقر العبد في احداثها الى ارادات اخرى
ولزم التسلسل وهو محال وان لم يكن حدوثها من العبد بل من الله فحدث الله تلك الدواعي في العبد كان الفعل
واجب الصدور عنه وعندما لا يحدثها فيه كان الفعل يمتنع الصدور عنه وحينئذ لا يكون مستقلا
بفعل نفسه وذلك ضد مذهب المعتزلة السؤال الثاني سلمنا وقوع تصرفنا عند دواعينا وامتناع وقوعها
عند صوارفنا فلم قلتم ان ذلك يدل على كونها واقعة بنا قوله لو لم يكن واقعة بنا لجاز ان يقع حال ما يكره و
وقوعها وان لا يقع حال ما يريد وقوعها قلنا لم لا يجوز ان يقال انها تقع عند حصول ارادتنا لا لمؤثر ولا لمرجح
بل لمحض الاتفاق وتقرير هذا السؤال ان يقال ان حدوث الحادث لمحض الاتفاق من غير سبب ومرجح اما ان
يكون معلوم البطلان بالبديهة او ليس كذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ يصح علمنا ان العالم محدث
علمنا بالضرورة افتقاره الى الفاعل كما هو قول الكعبي وحينئذ يصير هذا القياس الذي ذكرتموه ضايعا وان
كان الحق هو الثاني وهو ان امتناع حدوث الحادث لا لسبب لا نعلم الا بالدليل فحينئذ يبقى للسايل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال ان افعالنا وان وقعت عند حصول ارادتنا الا انها وقعت على سبيل الاتفاق من غير
مؤثر اصلا فان قلنا هذه المقدمة بقياس آخر لزم التسلسل وهو محال فان قالوا الدليل على فساد هذا الاحتمال
انه لو كان وقوع افعالنا عند حصول ارادتنا وقوعا بمحض الاتفاق من غير تاثير مؤثر ولا حصول مرجح اصلا
وجب ان لا يطرد على نسق واحد لان الاحوال الاتفاقية لا تطرد بل تختلف فحيث لم يكن لزم انه قد يتفق
حدوثها عند كراهتنا وانه لا يتفق حدوثها عند ارادتنا فنقول في الجواب عن هذا السؤال لم لا يجوز ان يقال
انها وان حدثت على سبيل الاتفاق الا انه اتفق في هذه الصورة الواحدة من الاتفاقات انها وقعت دايمة على
نسق واحد وذلك لان بتقدير ان لا يكون الحدوث على سبيل الاتفاق ممتنعا فلا العقل يحكم بكون

بعض الاتفاقيات دركنا على نسق واحد ممتنعا ايضا في اول العقل فحينئذ يسقط هذا الدليل وهذا الذي
وقع على هذا الدليل السؤال الثالث سلمنا ان افعالنا واقعة بنا فلم قلتم ان علة هذه الحاجة هي الحدوث
وتقريره انا استقصينا الدلائل الكثيرة في مسئلة الحدوث والعدم على ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة
للحاجة الى المؤثر ولا جزءا من هذه العلة ولا شرطا لها السؤال الرابع سلمنا ان الحدوث افعالنا علة لاحتياج
افعالنا الينا فلم قلتم انه يلزم منه ان يكون حدوث العالم علة لاحتياج العالم الى الفاعل وتقريره ان حدوث
افعالنا عبارة عن حدوث معين نعتقد كونها حاصلة في افعالنا ولا يلزم في كون هذا المجموع علة للحاجة كون
الحدوث فقط علة للحاجة فان قلتم انا نعلم بالضرورة ان ذلك الحدوث ما كان علة لتلك الحاجة لكونه ذلك
الحدوث الخاص بل لمجرد كونه حدوثا فنقول هذا ممنوع اما ان سلمتم ان الحدوث من حيث هو حدوث علة للحاجة
فان كان ذلك معلوما بالبديهة فقد ضاع سعيكم في تقرير هذا الدليل الطويل وان كان ذلك محتاجا الى الحجة
فانتم ما ذكرتم الا هذا القياس وقد طرحنا في هذا السؤال ان هذا القياس لا يصح الا اذا ثبت ان الحدوث من
حيث هو حدوث علة للحاجة وحينئذ يتوقف الدليل على المدلول والمدلول على الدليل فيلزم الدور فهذا تمام
الكلام في هذا الموضع وبالله التوفيق

في اثبات العلم بالصانع بطريق اثبات حدوث الصفات

اعلم انا قبل العلم بامكان ذوات الاجسام وقبل العلم بحدوثها لما شاهدنا حدوث احوال وصفات لا قدرة
للبشر عليها لا جرم يمكنا ان نستدل بها على وجود الصانع واعلم ان الاجسام التي هي المحال لهذه الحوادث
المشاهدة المحسوسة اما ان يكون هي الاجسام الفلكية او الاجسام العنصرية اما الاجسام الفلكية فهي الافلاك
والكواكب والبحث عنها اما ان يقع في كيفية حركاتها وادوارها وطلوع الكواكب وغروبها واما ان يقع بحسب
الليل والنهار واعتبار احوال الاضواء والاظلال والظلمات واما ان يقع بحسب الاحوال المختلفة التي تعرض للكواكب
بسبب قربها وبعدها من سمت الرؤوس وبسبب المصالح الحاصلة من الفصول الاربعة واما الاجسام العنصرية
فهي اما بسائط او مركبات اما البسائط فالبحث عن احوال العناصر الاربعة وتركيباتها وصفاتها وكيفية ما اودع
الله تعالى فيها من العجائب والمنافع واما المركبات فهي اربعة الاثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان والانسان
داخل في الحيوان والبحث عن الانسان اما من تشريح بدنه وما اودع الله فيه من العجائب والغرائب واما من تشريح
القوى النفسانية واحوالها العجيبة من انواع ادراكاتها وافعالها واعلم ان هذا النوع من الدلائل اوقع في القلوب
واكثر تاثيرا في العقول وابعد من جهات الشبهات والسبب فيه وجوه الاول ان في هذا النوع من الدلائل الحس
والخيال معاضدان العقل فتزول الشبهات والثاني انها كثيرة متعاضدة فبسبب الكثرة والتوالي تفيد القوة
والجزم والثالث ان هذه الاشياء وان كانت دلائل من بعض الوجوه فانها منافع من وجه اخر والانسان مجبول
على حب المنافع فكان حفظها وميل طبعه اليها امنع من انكارها من القاء الشبهات فيها والرابع انه لا ينفك
في حال من احواله عن مشاهدة شيء منها ومباشرة قسم من اقسامها وكثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة واذا عرفت
هذه الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على سائر الطرق فنقول لما كان الامر كذلك كانت الكتب الالهية مملوة
من هذا النوع من الدلائل لا سيما القران العظيم وكذلك قال بعضهم اوردت انواعا كثيرة من هذه الدلائل طابت
القلوب وصحت النفوس واذعنت الافكار بالاقرار بوجود الاله الحكيم ومن اراد الاستقصاء فيه فكانه لا يتم
مقصوده الا بشرح اسرار حكمة الله تعالى في جميع مخلوقاته وكل ما يشاهده في عالمي الخلق والامر وحسبي
الاجساد والارواح الا انا ننبه على معاقد هذه الاجناس والانواع بحيث يصير الانسان فيها قادرا على
التفريع والتفصيل ومن الله الهداية والتوفيق

في الاستدلال على وجود الاله الحكيم

الرحيم

الرحيم بكيفية تولد الانسان من النطفة وتقرير هذا الدليل ان نقول نرى ان بدن الانسان مركبة من اعضاء
مختلفة في المقدار والشكل والترتيب والصلابة والرخاوة ثم ان هذه البنية مع اختلاف اجزائها في الصفات
والاحوال انما تولدت من النطفة ثم نقول هذه النطفة اما ان تكون جسما متشابه الاجزاء في نفس الامر واما
ان وان كان متشابه الاجزاء بحسب الحس الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة وذلك لان المني جسم ينفصل من جميع
الاعضاء فينفصل من اللحم جزء حصلت فيه الطبيعة اللحمية ومن العظم جزء حصلت فيه الطبيعة العظمية
وكذا القول في جميع الاجزاء والابعاض واعلم ان كثيرا من الطبيعيين ذهبوا الى هذا القول واحتجوا على
صحته بوجوه الاول عموم اللذة في جميع الاعضاء عند انفصال النطفة والثاني مشاكلة اعضاء المولود لاعضاء
الوالدين في النقصان والزيادة والكيفية لان المني لما انفصل من كل البدن كانت المشابهة حاصلة في كل البدن
ولو كان المني لا ينفصل الا من بعض الاعضاء وجب ان لا يحصل المشابهة الا في تلك الاعضاء والثالث انه لو
حصل الخلل في عضو من اعضاء الوالدين فقد يحصل مثله في الولد وكذا القول في الشامات والعلامات الموجودة
في جلد الوالدين فانه يحصل في جلد الولد مثله فهذه الاحوال امارات قوية توهم ان المني انما انفصل من كل البدن
لا من بعض اجزائه وعلى هذا القول فالجزء الذي ينفصل من اللحم ينعقد لحما والجزء الذي ينفصل من العظم ينعقد
عظما واذا عرفت ظهر ان جوهر المني وان كان متشابه الاجزاء بحسب الحس الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة
واذا عرفت هذا فاعلم انا نذكر كيفية الاستدلال بتكون البدن من المني على وجود الصانع الحكيم على كل واحد
من القولين اما على القول بان جسم المني متشابه الاجزاء في الحقيقة فتقرير الدليل ان نقول ان جسم المني متشابه
الاجزاء في الحقيقة وفيه حرارة الرحم والقوة الطبيعية وتاثير الطبائع والانجم والافلاك الى جميع اجزاء
ذلك المني على السوية والقابل اذا كان متشابه الاجزاء وكانت تاثير نسبة الفاعل الى جميع تلك الاجزاء على السوية
فعلى هذا التقدير يجب ان يكون الاثر متشابها وان يكون الفعل متشابها فكان يجب ان يكون بدن الانسان
جسما متشابه الاجزاء في الطبع والصفة والخاصية ومعلوم انه ليس كذلك وايضا فقد ذهب الحكماء الى ان القوة
الواحدة اذا عملت في المادة الواحدة وجب ان يكون الشكل الحاصل هو الكرة فكان يلزم ان يكون بدن
الانسان من جسم واحد متشابه الاجزاء في الطبيعة وان يكون شكله هو الكرة وحيث لم يكن الامر كذلك
علمنا ان المؤثر في تكوين بدن الانسان ليس هو القوة الطبيعية بل الاله الحكيم الرحيم واما على القول بان
جسم المني جسم مركب من اجزاء مختلفة الطبائع فنقول في تقرير هذا الدليل بناء على هذا القول من وجهين الاول
ان كل مركب فانه ينتهي تحليل تركيبه الى البسائط فاذا كان جسم المني مركبا من اجسام مختلفة الطبائع فكل واحد
من تلك الاجسام يجب ان يكون بسيطا في نفسه والقوة العاملة في تلك المادة البسيطة واحدة والقوة البسيطة
العاملة في المادة البسيطة لا تفيد الا شكلا متشابها وهو الكرة وحينئذ يلزم ان يكون جسم الانسان شكله
بشكل كرات منضمة بعضها الى البعض ولما لم يكن الامر كذلك فقد فسد هذا القول والوجه الثاني ان جسم المني
جسم رطب والجسم الرطب لا يحفظ وضع الاجزاء وترتيبها فالجزء الذي يكون مادة للدماغ جزء مخصوص
والجزء الذي يكون مادة القلب جزء اخر واذا كان الجسم الرطب لا يحفظ الوضع والترتيب فالجزء الذي هو
مادة للقلب يحصل فوق والجزء الذي هو مادة الدماغ يحصل في الوسط فحينئذ يجب ان يتولد ذلك
الانسان بحيث يصير قلبه في فوق ودماغه في الوسط وحيث لم يحصل الامر كذلك اثبتنا ان حصول
سائر هذه الاعضاء وحصول هذا الترتيب انما كان بتخليق الاله القدير الحكيم العليم لا بتاثير الطبائع والافلاك
فان من لا يكون عالما حكيما امتنع ان يصدر عنه الافعال المحكمة المتقنة الموافقة للمصالح وهذا دليل قوي

كامل وبقوته وظهوره ذكره الله تعالى في القران العظيم فاكثر من ثمانين موضعا فان قيل السؤال عليه من
وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال ان كل واحد من اجزاء الرحم مخصوص بخاصية لاجلها يوجب وحدوث العجيب
المخصوص في الجزء الذي يحصل فيه من المني فيكون تولد الاعضاء المختلفة لهذا السبب السؤال الثاني لم لا يجوز
ان يقال حصل في جسم المني قوة مخصوصة وهي المسماة بالقوة المولدة فتلك القوة المولدة هي التي افادت
هذه الاثار المختلفة وجعلت هذه الافعال العجيبة فان قالوا هذا محال لان هذه القوة التي في جسم
المني المسماة بالقوة المولدة اما ان يكون لها علم بوجوه المنافع والمصالح وقدرة على تحصيل الوجه الاصلح
الاصوب من التركيبات الواقعة واما ان يقال هذه القوة لا شعور لها بشيء ولا قدرة لها على تحصيل شيء بل هي
قوة خالية عن الشعور والادراك اما القسم الاول فهو باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت تلك القوة عالمة
بوجوه المنافع والمصالح والمضار والمفاسد وقادرة على تحصيل المنافع ودفع المضار ولكانت هي التي خلقت
هذا البدن وركبت هذه البنية على هذا التركيب العجيب والتاليف الغريب لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك
لان القوى البدنية والنفس الانسانية في حال كمال العقل وفي حال كمال البدن اكمل حالا مما كانت في اول الامر
حال ما كان البدن نطفة فلما لم تقدر النفس الانسانية حال كمالها على شيء من هذه الاحوال وفي الحالة التي كانت
في غاية النقصان والقصور كيف يعقل ان يقال انها قدرت على هذه الافعال العجيبة واما القسم الثاني وهو
ان يقال القوة المولدة قوة خالية عن الشعور والادراك والفهم فنقول على التقدير يكون قوة موجبة لا انما
اثرا من الاثار من غير شعور ولا ادراك ولا قصد والمادة بسيطة متشابهة وحينئذ ترجع الالزامات
المذكورة من كون بدن الانسان كرة وليسا وكرات مضموما بعضها الى بعض من غير ان يكون وضع الاعضا و
ترتيبها معتبرا بل يكون متغير الترتيب واقعا كما تقع الاشياء الاتفاقية وكل ذلك باطل الجواب السايل ان كثيرا
من الاطباء والفلاسفة يقولون ان الطبيعة حكيمة وانها كاملة الحكمة والقدرة والتصرف واذا كان هذا قولا قاله
بعض الناس في الدليل على فساده هذا انها ليست موصوفة بالعلم والقدرة لكنه لا يجوز صدور الافعال
المحكمة المتقنة عنها ويدل عليه ان الذي ذكرناه يحتمل وجوه الاول ان الافعال الصناعية اذا صارت ملكات
راسخة في النفس وبلغت حد الكمال والتمام فان العقلاء اذا ارادوا وصفها بالتمام والكمال شبهوها بالطبيعة
فيقولون ان هذا العمل صار طبيعيا له وهذه الحرفة صارت طبيعة له ولولا انه تقرر في عقولهم ان افعال
الطبيعة اكمل واقوى واتم والا لما شبهوا الصناعة بالطبيعية حال وصفها بالكمال والتمام والثاني ان من يتعلم
حرفة الكتابة او حرفة ضرب الطنبور فانه ما دام محتاجا في الاتيان بتلك الاعمال الى الروية في نقش نقش
ونقر ونقرة فانه لا يكون كاملا في تلك الحرفة ولا ماهرا في تلك الصنعة اما اذا بلغ حد الكمال والتمام في الحرفة
فانه انما يكون اذا استغنى عن التامل في حرف حرف ونقرة نقرة بل يصير بحيث يصدر عنه الاتيان بذلك العمل بمقتضى
الطبيعة وهذا يدل على ان عمل الطبيعة في غاية الكمال والتمام السؤال الثالث ان نقول ان دل ما ذكرتم على ان
هذا التركيب يستند الا من الى العالم فههنا ما يدل على فساده وذلك لان هذه التركيبات العجيبة كما انها حاصلة
في تركيب بدن الانسان فهي ايضا حاصلة في تركيب بدن البعوض والبق والنمل والدود فلو قلنا بان هذه التركيبات
لا يحصل الا بايجاد خالق العالم لزمنا ان نقول ان تولد الدود في النجاسة لم يحصل الا بتخليق اله العالم وكذلك
القول في تولد جميع الحيوانات الخسيسة القذرة وكذلك بعيد لان اله العالم على جلالة قدره سبحانه تعالى
ايجاد هذه الحيوانات الخسيسة السؤال الرابع سلمنا ان بدن الحيوان لا يكون الا بتخليق فاعل حكيم فلم لا يجوز
ان يقال ذلك الخالق هو فلك من الافلاك وكوكب من الكواكب وهو لحياتها ناطقة عاقلة حكيمة تامة الحكمة كاملة

العلم

العلم قالوا بطل هذا الاحتمال لم يتم دليلكم في اثبات الاله الحكيم السؤال الخامس ان خالق ابدان الحيوانات
شيء آخر سوى الافلاك والكواكب فلم لا يجوز ان يقال خالقها روح من الارواح الفلكية مثل نفس او عقل
او ملك من الملائكة على ما هو مذهب الهند فانهم يعتقدون ان المدبر لكل طرف الارض ولكل نسمة من نسائم
العالم سماوي على التعيين ثم انهم لاجل هذا الاعتقاد هو الكل واحد من تلك الارواح ثم انما الغرور في تعظيمه
ويزعمون ان تلك الملائكة باسرها عباد الله وان البشر ليس لهم اهلية عبادة الله بل الغاية القصوى في
حقهم عبودية للملائكة الذين هم عباد الله ما لم يبطلوا بالدليل هذا الاحتمال لم يحصل مقصودكم والله
اعلم والجواب قوله لم لا يجوز ان يختص كل واحد من اجزاء الرحم بخاصية لاجلها تفيد الاثر المخصوص قلنا انك
المختبر يدل على ان الرحم متشابه الاجزاء في الطبيعة والخاصية وايضا فاكثر الاعضاء المختلفة في الصورة و
الصفة انما يتكون في داخل البدن ولسبب الرحم لا يلاقي شيئا منها قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في حدوث
هذه الابدان هو القوة الطبيعية المولدة قلنا نعلم بالضرورة ان القوى الطبيعة الموجودة في اعضائنا
ليس لها الحكمة التامة والقدرة التامة ونعلم بالضرورة ان الخالي عن العلم والقدرة لا يمكنه ايجاد مثل
هذه البنية المشتملة على هذه المنافع العجيبة وكلما ذكرنا في تقرير هذه المقدمة فهو جار مجرى الايضاح والتنبيه
وكل ما ذكره الخصم في ابطالها فهو جار مجرى انكار البديهيات وقد صنف محمد بن زكريا الرازي كتابا في
اقامة الدلالة على وجود الاله الحكيم بواسطة بدن الانسان وقال في اول تلك الرسالة ان من راى انبيقا وتامل
في كيفية تركيبه فراى راس الانبيق كالقمع الواسع وراى بلبلته معتدلة في الضيق والسعة وراى عروة على
شكل مخصوص ثم علم ان راسه الواسع يصلح لان ينصب الماء فيه وعلم ان تقدير بلبلته الواقعة على الحد المتوسط
في السعة والضيق صالحة لان تخرج الماء منه بالقدر المعتدل وعلم ان عروته صالحة لان يوخذ فيه كان عقله
بعيدا عن انسانا فلا فات قطع بان هذا الانبيق المركب من هذه الاجزاء الصالحة لهذه المنافع لم يتكون بنفسه ولم
يحصل لذاته وايضا لم يتكون بحسب الطبيعة الخالية عن الشعور والادراك بل يقطع بان فاعله قادر عليم
ان الاستعانة لا يتم الا بهذا الابريق في المقاصد المخصوصة الا عند حصول هذه الاجزاء الثلاثة على هذه
الصفات المخصوصة اما الراس الواسع فلاجل ان يسهل صب الماء في الابريق واما النقبة المعتدلة في السعة فلاجل
خروج الماء منه بالقدر المعتدل واما العروة فليسهل اخذها باليد عند الحاجة الى استعماله فلما علم ذلك الفاعل
الحكيم ان الانتفاع بالابريق لا يكمل الا عند حصول هذه الصفات الثلاثة لا جرم ركب ذلك الحكيم خلقة هذا
الابريق على هذا الوجه الصالح ولهذه المواضع هذا المقصود ثم ان محمد بن زكريا بعد ان ذكر هذا المثال الحسن
الموافق للمقصود شرع في شرح اثار حكمة الرحمن في تخليق بدن الانسان وذكر بعض ما فيه من التركيبات
العجيبة والهيئات المطابقة للحكمة والمصلحة ثم قال بعدها وصريح العقل شاهد بان هذه العجايب والبدايع
في تركيب هذا البدن لا يمكن صدورها الا عن قادر حكيم خلق هذه البنية بقدرته واحكمها بحكمته واعلم ان
هذا البيان الذي ذكره محمد بن زكريا في هذا الموضع بيان حسن كامل وعند هذا يظهر للعقل السليم ان
الوجوه المتكلفة المذكورة في بيان انه يجوز صدور هذه الاثار العجيبة الحاصلة في تخليق بدن الانسان عن
الطبيعة المحضة الخالية عن العلم والقدرة وجوه ضعيفة خسيسة جارية مجرى استخراج الشمس بكف من
التراب وقال في الكتاب الالهي الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم فقدرنا فنعم القادرون
ويل يومئذ للمكذبين فقوله فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم معناه ان طبيعة المني هي الثقل والنزول
الا اذا دبر بالرحم تدبيرا عجيبا يقتضي استمساكه لانه للثقل التبلد في الجرم اما دبر ما يحلقه ذلك الخم

بحيث يقتضي استمساكها الى حد معين وزمان معلوم وهو المدة التي يحتاج الجنين فيها الى الاستكمال
والتمام فاذا تم البدن وكملت الخلقة زال ذلك الامساك وبطل ذلك الحفظ وانقلبت الطبيعة الحافظة الممسكة
مزيلة مخرجة فحينئذ ينفصل الولد عن الرحم فقوله الى قدر معلوم اشارة الى ان انعقاد ذلك الجسم في الجوف
متعلق ممتد الى مقدار الحاجة فاذا انقضى زمان الحاجة لم يبق الاستقرار في ذلك الموضع ثم قال ويل يومئذ
للمكذبين يعني من عرف ان هذه افعال واقعة على وجه الحكمة والرحمة وافاضة النعمة ثم انه انكرها واضافها الى
الطبيعة التي لا شعور لها ولا ادراك ولا قدرة على فعل من الافعال كان مكذبا بالعلوم الضرورية جاحدا للمعارف اليقينية
فيكون مستحقا للويل والبلاء واما قولهم لا يجوز ان يضاف ذلك الى الطبيعة لسبب ان الناس يضيفون الافعال
الحسنة الى الطبيعة فهذا دفع البديهيات لاجل التمسك بكلمات يذكرها بعض اهل العرف باطلا قولهم يلزم من
اضافة تخليق جميع الحيوانات الى خالق العالم قلنا وهكذا نقول واما ما يتعلق بالحسن والقبح فالكلام فيه
سيأتي بالاستقصاء قولهم لا يجوز ان يكون المباشر لتخليق هذه الابدان هو الافلاك والكواكب قلنا لا شك
ان هذا الاحتمال قائم لكنا بينا ان الاجسام متماثلة فحينئذ يظهر لنا ان اختصاص كل فلك وكل كوكب لصفته
المعينة وخاصيته المعينة انما كان بتخليق الاله الحكيم وعلى هذا التقدير فلا يضرنا هذا الكلام واما قولهم لا
يجوز ان يكون فاعل هذه التركيبات عقلا ونفسا قلنا هذا الاحتمال قائم الا انا نقول ذلك العقل والنفس
ان كان ممكن الوجود افتقر الى السبب والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته
وان كان ذلك الشيء واجب الوجود لذاته فهو المقصود واعلم ان الحرف المعتبر ان الحاجات والضرورات لا
يندفع الا بالانتهاء الى واجب الوجود لذاته فلهذا السبب جاء في الكتاب الالهي قوله تعالى وان الى ربك
المنتهى ومن تأمل في الوجه الحقيقي عرف ان هذه الكلمة منبع الخيرات ومركز المصالح والسعادات وبالله
التوفيق

في اقامة الدلالة على وجود اله العالم بناء على حدوث الصفات من طريق آخر

اعلم ان الطريق الذي ذكرناه في الاستدلال بحدوث بدن الانسان انه استدلال بحاله من احوال وجعلنا
طريق آخر شبيه به ولكنه استدلال بحاله من احوال العالم الافلاك وهو العالم الاعلى ومن المعلوم ان
الاستدلال باحوال ذلك العالم على وجود الاله اظهر واقوى كما قال في الكتاب الالهي لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس وهذا الطريق هو الذي كان يعول عليه قدماء الفلاسفة في اثبات الاله لهذا العالم
قالوا حصل في العالم ازلا نهاية لها حركات لا اول لها ولا آخر ولا بد لها من فاعل وفاعله يكون قويا
على افعال لا نهاية لها وفاعل الافعال التي لا نهاية لها يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا فوجب الاعتراف بوجود
ليس بجسم ولا جسماني وهو المحرك لهذه الافلاك والكواكب وذلك الموجود هو الله تعالى واعلم ان هذا الدليل
مركب من مقدمات

اثبات حركات لا اول لها ولا آخر لها والحكماء عولوا في اثبات هذه المطلوب
على ان الزمان مقدار الحركة وقد ثبت ان الزمان يمتنع ان يحصل له اول وآخر فوجب الاعتراف بوجود حركة
لا اول لها ولا آخر ومقدمات هذه الحجة مشهورة وقال المصنف رحمة الله عليه عندي انه يمكن تقريره بطريق
آخر بناء على اصول الفلاسفة فيقال لا شك ان هاهنا حركات وتغيرات فهذه الحوادث لا بد لها من سبب و
سبب هذا الحادث اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فاما ان يتوقف تأثيره في هذا الحادث على شرط او لا
يتوقف فان لم يتوقف فحينئذ كان هذا القديم موجودا من الازل الى الآن من غير صدور هذا الحادث عنه
ثم صدر عنه من غير ان يتميز هذا الوقت عن سائر الاوقات بما لاجله صار اولى بحدوث هذا الحادث وهذا يقتضي
رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت انه بتقدير ان يكون السبب المؤثر في حدوث هذا الحادث موجودا قديما

اما

اما انه يجب الاعتراف بان تأثيره في وجود هذا الحادث مشروط بشرط حادث فحينئذ يرجع الامر الى القسم
الثاني وهو ان المؤثر حادث لا بد فيه من سبب حادث ثم الكلام في ذلك الحادث كالكلام في الاول فيقتضي
هذا الى التسلسل فاما ان يحصل بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا بالآخر لا الى اول وذلك هو الذي يقول به
الفلاسفة ويذهبون اليه وعند ظهور هذا المعنى قد ثبت لهم وجود حوادث لا اول لها ووجود حركات لا بداية
لها

وهي تزعم هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر وفاعل وموجد وتقرير هذه المقدمة مبني على
ان الجسم يمتنع ان يتحرك لنفسه ولذاته والكلام في هذه المسألة مذكور في العلم الطبيعي على سبيل الاستقصاء
واذا ثبت انه يمتنع كونها متحركة لذواتها وجب القول بانه لا بد لها من محرك يحركها ومؤثر يؤثر في وجودها

فهي في بيان ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية وتقرير هذه المقدمات

ان كل قوة جسمانية فهي سارية في محل متحيز وكل متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد وكل ما كان ساريا في محل منقسم
فهو منقسم وكل قوة جسمانية فهي منقسمة اذا ثبت هذا فنقول جزء تلك القوة اما ان لا تقوى على شيء اصلا او تقوى
على مثل ما تقوى عليه الكل او تقوى عليه شيء انقص مما تقوى عليه الكل والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه
يستحيل ان يقال جزء القوة لا تقوى على شيء اصلا لان مجموع تلك القوة ليس الا تلك الاجزاء فاذا كان كل واحد من
تلك الاجزاء لا يقوى على شيء اصلا وجب ان يقال ان مجموع القوة لا يقوى على شيء اصلا فيلزم ان يقال القوة على
الشيء هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال ان جزء القوة تقوى على تمام ما تقوى عليه كل القوة فهذا ايضا
محال لانه يلزم ان يكون الكل مثل الجزء من غير تفاوت اصلا وذلك محال واما القسم الثالث وهو ان يقال ان جزء
القوة تقوى على بعض ما تقوى عليه الكل فنقول اذا كان الامر كذلك فاذا فرضنا ان كل تلك القوة وجزءها المتحركة
في التحريك من مبدأ معين فحينئذ يلزم ان يتناهى فعل الجزء واذا كان كذلك ففعل الكل يكون اضعاف من
فعل الجزء مرات متناهية واضعاف المتناهي متناهي فوجب ان يكون فعل تلك القوة متناهيا فثبت ان القوة
الجسمانية يجب ان يكون افعالها متناهية ويمتنع صدور افعال غير متناهية عن القوة الجسمانية فحصل
العلم من هذا الوجه بصحة هذه المقدمة واذا ثبت ذلك فنقول ثبت بالدليل وجود حركات غير متناهية
وثبت بالدليل انه لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها ومن موجد يوجدها وثبت بالدليل ان موجد الافعال الغير المتناهية
يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا فلم يبق الا الاعتراف بوجود موجود ليس بجسم ولا جسماني وهو
المحرك لهذه الافلاك والكواكب وهو المحرك للعناصر بحسب امتزاجاتها التي لا بداية لها وذلك الموجود
هو اله العالم ومدبر العالم فهذه الطريقة كان قدماء الفلاسفة من اصحاب ارسطاطاليس يعولون عليها في
اثبات الاله لهذا العالم اعلم ان مذهب المتكلمين ان القول بوجود حوادث لا اول لها محال وانه يجب انتهاء
الحوادث الى حادث اول وهو اول الحوادث ودلائلهم كثيرة سنذكرها في مسألة الحدوث والقدم الا انا نذكر
واحدا من تلك الدلائل فنقول الدليل على ان الامر كما ذكرناه ان ماهية الحركة وحقيقتها انها انتقال من حالة
الى حالة وكل ما كان كذلك فان حقيقته تقتضي ان يكون مسبوقا بالحالة المنتقل عنها وكل ما كان كذلك
فان حقيقته تقتضي ان يكون مسبوقا بغيرها فثبت ان حقيقة الحركة وماهيتها تقتضي ان يكون مسبوقة
بغيرها واما حقيقة الاول وحقيقة الازلية فهي تقتضي ان لا يكون مسبوقة بغيرها واذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا
حركة موجودة في الازل فمن حيث كونها حركة يجب ان يكون مسبوقة بغيرها ومن حيث كونها ازلية يجب ان لا يكون مسبوقة
بغيرها وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت بهذا البرهان انه لا بد للحركات من اول ومن بداية واذا
ثبت هذا فنقول ان قبل ذلك الوقت الذي هو اول الحركات لما ان يقال كانت الاجسام باسرها معدومة ثم وجدت

وتحركها ويقال الاجسام وان كانت موجودة في الازل الا انها كانت واقفة ساكنة في ذلك الوقت احدث في
حركاتها الشريفة بعضها الى المشرق وبعضها الى المغرب وبعضها الى الشمال وبعضها الى الجنوب وعلى كلا
التقديرين فصريح العقل يشهد بافتقارها الى الاله محركها ومدبرها واما ان قلنا انها كانت معدومة محضة
ثم وجدت وتحركت فالعقل يقضي بافتقارها الى الموجد واما ان قلنا انها كانت موجودة ولكنها كانت واقفة
ثم ابتدات من ذلك الوقت بالحركة فان العقل ايضا يقضي بافتقارها الى المحرك والمدبر فثبت ان حركات
الافلاك تدل على جميع الاعتبارات على افتقارها الى مدبر يدبرها والمتكلمون قالوا حركات الافلاك لها اول
فوجب افتقارها الى محرك ومدبر ويمكن ايضا ان يقال هذه الحركات اما ان يقال انه لا اول لها واما ان يقال لها
اول فان قلنا انه لا اول لها وجب افتقارها الى الاله الذي ليس بجسم ولا جسماني بالطريق الذي ذكره الفلاسفة
وان قلنا ان تلك الحركات لها بداية ولها اول وجب ايضا افتقارها الى المدبر والمحرك بالطريق الذي ذكره
المتكلمون وظهر ان على جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود اله لهذا العالم يدبره ويتصرف فيه كيف
شاء واراد له الحكم والامر تبارك الله رب العالمين وبالله التوفيق

في تقرير طريقة اخرى في اثبات الاله تعالى لهذا العالم اعلم ان من تدبر في اجزاء العالم الاعلى والاسفل ظهر له ان هذا العالم مبني على الوجه
الاصلح الاصوب والترتيب الافضل والاحسن وصريح العقل شاهد بان وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون الا من
حكيم عليم فهذا الطريق يدل على وجود الاله لهذا العالم ولنذكر ضوابط هذا الباب فنقول محل الاعتبار اما
ان يكون هو العالم الاعلى او العالم الاسفل فان كان محل الاعتبار هو موجودات العالم الاسفل فهنا يقع على وجوه
احدها العجايب الكثيرة والحكم التي اودعها الله في روح الانسان ونفسه وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب النفس
وثالثها عجايب احوال الحيوانات وتفاصيلها المذكورة في كتاب الحيوان ورابعها عجايب احوال النبات وهي مذكورة
في كتاب النبات وخامسها عجايب احوال المعادن وهي مذكورة في كتاب المعادن في خواصها وتاثير بعضها في بعض
وتولد العجايب والغرايب من كيفية امتزاجاتها وكتب الاكسير قد تدل على احوال كثيرة منها وسادسها عجايب
احوال الاثار العلوية وسابعها عجايب طبقات العناصر وهي مذكورة في كتاب صفات العناصر وثامنها العجايب
الحاصلة بسبب المناسبات الكثيرة بين تلك الاشياء وكيفية معونة كل واحد في حفظ نوع الباقي واما اذا كان
محل الاعتبار هو العالم الاعلى فالبحث فيه من وجوه احدها معرفة طبايع اجرام الافلاك والكواكب وثانيها معرفة
مقاديرها وحيز كل واحد منها وثالثها معرفة حركاتها المختلفة بحسب الطول والعرض ووقوع تلك الحركات
على الوجه الاصوب الاصلح وهي خمسة واربعون نوعا من الحركات وذلك لانه يعرض لكل واحد من الكواكب السبعة
ست حركات الى ست جهات مختلفة احدها من المشرق الى المغرب وثانيها من المغرب الى المشرق وثالثها من الجنوب
الى الشمال ورابعها من الشمال الى الجنوب وخامسها من الاعلى الى الاسفل وسادسها من الاسفل الى الاعلى فيكون
حاصلها اثنين واربعين نوعا من الحركة ويعرض للكواكب الثابتة حركتان وللفلك المحيط حركة واحدة فالكل خمسة
واربعون من الحركة ولكل واحد منها مقدار خاص في السرعة والبطوء والجهة ولكل واحد منها اثر خاص في منافع
هذا العالم ولو لم يوجد ما حصلت مصالح هذا العالم ولا شك ان هذه الترتيبات العجيبة لم تقع للذات بالبخت فهو لتدبير
مدبر حكيم عليم ورابعها ارتباط العالم الاسفل باحوال حركات الاجرام العالية فان بسبب الحركة اليومية تعاقب
الليل والنهار مع كثرة ما فيهما من المصالح وبسبب الحركة الشهرية الحاصلة بسبب القمر تكمل المصالح وبسبب
الحركة السنوية الحاصلة بسبب الشمس تحصل الفصول الاربعة التي يعجز عن معرفة كيفية مصالحها الا الله وخامسها
كيفية اوساط هذا العالم بحركة الشمس وسيرها وبيان انه تعالى جعل الشمس سلطان عالم الاجسام وجعل سايرها

الكواكب الراجعة لها وربط سيرها باحوال البحار والجبال ومواضع العمارات والمواضع الخربة من الارض وسادسها
التامل في احوال الكواكب الثابتة واحوال الكواكب السيارة والتامل ساعة بانه تعالى اودع في كل واحد منها حكما
باهرة واسرارا عجيبة لا سبيل للعقول البشرية الى معرفتها الا في القليل القليل واعلم ان هذا النوع من البحث بحسب
مساحة ذلك وليس في شيء من الكتب بيان هذا النوع من الدلايل كما في القران فانه مملو من هذا النوع من البينات
قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل
الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء و
الارض لايات لقوم يعقلون فهذه الاية مشتملة على ثمانية انواع من الدلايل فالثلاثة الاولى من الدلايل الفلكية
وهو قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والخمسة الباقية من الدلايل هي دلايل
عالم العناصر فبدا اولا باحوال العناصر وهي قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ثم ذكر بعده دلايل
النبات فقال تعالى انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها ثم ذكر بعده دلايل الحيوان فقال وبث فيها
من كل دابة ثم ذكر دلايل الاثار العلوية وذكر منها نوعين الرياح والسحاب فقال وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض فلما ذكر هذه الدلايل السماوية قال لايات لقوم يعقلون ويختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة
النفع وهي ان الدلايل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وان كانت كاملة قوية الا ان هذه الطريقة المذكورة في القران
عندي انها اقرب الى الحق والصواب وذلك لان تلك الدلايل لدقتها وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت ابواب
الشبهات وكثرت السؤالات واما الطريق الوارد في القران فحاصله يرجع الى طريق واحد وهو المنع من التعمق
والاحتراز عن فتح باب القيل والقال وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلايل العالم الاعلى والاسفل ومن ترك
التعصب وجرب مثل تجربتي علم ان الحق ما ذكرته وما ثبت ان هذا الطريق الذي ذكره الله في القران انفع وفي القلوب
ارسخ لا جرم افردنا له بابا مستقلا وهو القسم الثاني من هذا الكتاب ونسال الله تعالى الهداية والرحمة والارشاد
الى الحق بفضله انه جواد موفق ومعين القسم الثاني من هذا الكتاب في تفصيل الدلايل الدالة على وجود الاله
القديم الموجود في عالم الافلاك وعالم العناصر وفيه فصول

في بيان ان الاستكثار من هذه الدلايل من اهم المهمات اعلم ان الدلايل قد يكون قطعية وقد يكون اقناعية والاستكثار من الدلايل الاقناعية قد
ينتهي الى افادة القطع وذلك لان الدليل الاقناعي الواحد قد يفيد الظن فاذا انضم اليه دليل ثان قوي الظن وكلما
ضم دليل اخر ازداد الظن قوة وقد ينتهي الاخر الى حصول الجزم واليقين وهذا المعنى هو احدى الفوايد التي
ذكرها صاحب المنطق في تعليم فوايد الجدل لان القوانين الجدلية وان افادت الظن الا ان تلك الظنون اذا
قويت فقد ينتهي الى حد اليقين فثبت ان الجدل قد يقوم مقام البرهان في افادة اليقين واولى المواضع برعاية الاحتياط
فيه وطلب المزيد في التقرير وازالة الشكوك والشبهات معرفة الاله المدبر الحكيم ولهذا اعتنينا في تقرير الدلايل العقلية
في القسم الاول واردنا ان نجمع الدلايل الظاهرة الجلية المشاهدة الى الافهام في هذا القسم لتكون ذلك سعيا في
الفوز بهذه السعادة باقصى ما نقدر عليه وبالله التوفيق

في حكاية كلمات منقولة عن اكابر الناس في هذا الباب فالاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك
وكربك والامر العظيم الذي نزل بك قال الله فقال عليه السلم ما لك من اله الا الله الثاني روي ان بعض الزنادقة
انكر الصانع عند جعفر بن محمد الصادق فقال جعفر ما حرفتك فقال التجارة فقال هل ركبت البحر قال نعم قال هل
رايت اهواله قال نعم هاجت في بعض الايام رياح هايلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواح
السفينة ثم ذهب ذلك اللوح عني فوجدت نفسي في تلاطم الامواج حتى اندفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان

اعتمادا من قبل على السفينة والملاح ثم تلى الموج فاذا جئت هذه الاشياء كلها هل اسلمت نفسك للهلاك ام
كنت ترجو النجاة قال كنت ارجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الاله هو الذي ترجوه في ذلك الوقت وتخاف من الغرق
وتوصل الى السلامة واعلم ان هذا الدليل ماخوذ من القران قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين
الثالث كان ابو حنيفة سيفا على الدهرية كانوا ينتهزون الفرصة لقتله فبينا هو قاعد في مسجده يوما اذ هجم عليه
جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسالة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا هات فقال ما تقولون في
رجل يقول لكم اني رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة
وهي من بين هذه الاحوال تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا هذا شيء
لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير متعهد ولا حافظ فكيف
يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا
صدقت واعلم ان هذه الدلالة ماخوذة من قوله سبحانه ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره ومن قوله الله الذي
رفع السموات بغير عمد ترونها الرابع سالوا الشافعي عن الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها
وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتاكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منه العسل والظبا فينعقد في
نوافجها المسك وتاكلها سائر الحيوانات فتنفصل مع العفونة والفساد فالذي دبر هذه الاجسام على هذه المناهج
العجيبة هو الله سبحانه الخامس سئل جعفر الصادق عن هذه المسالة ايضا فقال شاهد ناطقه حصينة ملسا ظاهرها
كالفضة المسبوكة وباطنها مملو من الذهب الذائب والفضة الذائبة ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان
سميع بصير فلا بد من مدبر دبره وصانع خلقه وعنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ السادس سال هرون
الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وهو ماخوذ من القران
في قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم السابع سئل ابو نواس عن هذه المسالة فقال تامل في نبات الارض
وانظر الى اثار ما صنع المليك على قضب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك الثامن سئل اعرابي عن الدليل
فقال البعرة تدل على البعير والروث على الحمير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدل على
العليم القدير التاسع قيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف اطلق ولعاب ملين امسك وقال اخر عرفته بحيوان
صغير وضع السم في احد طرفيه والشفاء في طرفه الاخر وعنى به النحل العاشر سئل ابو حنيفة عن الدليل مرة اخرى
فقال اصبروا فان فكري مشغول ببعض المهمات واذا فرغت منه اجيبكم بذلك الدليل فقالوا وما ذلك المهم فقال
انه اخبرني من ذلك الجانب من دجلة ان بعض السفن تذهب بنفسها الى ذلك الجانب وتلك الامتعة تقع في تلك
السفينة من الشاذ والحمال يسوقها من تلك الامتعة وتعود الى هذا الجانب وتخرج الامتعة من تلقاء نفسها
وتقع على الارض ثم ان تلك السفينة تعود مرة اخرى الى ذلك الجانب فقلبي مشغول بهذا المهم فاصبروا والا ان تتم
فقالوا يا ابا حنيفة هذا الكلام لا يقوله الا معتوه قال ولم قالوا لان حدوث هذه الاحوال وظهور هذه الافعال
لا يعقل الا بحافظ يحفظها وفاعل يدبرها فكيف يعقل حدوثها من غير فاعل فقال ابو حنيفة فلان اقررتم بوجود
الاله لان احوال هذا العالم ليست اقل درجة من احوال هذه السفينة فاذا كان صريح العقل شاهدا بان هذه الاحوال
لا تتم الا بمدبر ومقدر فاولى ان لا يتم احوال هذا العالم الا بمدبر ومقدر ولعل ان مقصود ابي حنيفة من هذا
الكلام التنبيه على ان العلم بافتقار الحادث الى المحدث علم بديهي ضروري الحادي عشر سئل جعفر بن محمد
مرة اخرى عن الدليل فقال اقوى الدلائل على وجوده وجودي وذلك لان وجودي حدث بعد ان لم يكن فله فاعل
ويمتنع ان يقال فاعل وجودي انا لانه لا يخلو اما ان يقال انا احدثت نفسي حال ما كنت موجودا او حال ما كنت

معدوما

معدوما فان احدثت نفسي حال ما كنت موجودا فالموجود اي حاجة به الى الموجد وان احدثت نفسي حال
ما كنت معدوما فالمعدوم كيف يكون موجدا للموجود فدل هذا على ان الصانع الفاعل للوجود موجود
غيري الثاني عشر سئل علي بن ابي طالب عن الدليل فقال الدليل عليه نقض العزائم وفسخ الهمم وتقريره ان المدبر
وهو ان الانسان يسعى في تحصيل شيء من المطالب على اقصى الوجوه فيتعذر عليه ذلك وقد لا يسعى في تحصيل
الشيء فيحصل فلو كان حصول هذه الاحوال بسعيه لوجب ان يحصل ما يسعى في تحصيله وان يمتنع ما يسعى
في امتناعه فلما كان الامر بالعكس من ذلك علمنا ان التدبير لاحوال العالم وتقدير حوادثه متعلق بحكم موجود
قهرت قدرته قدر العباد الثالث عشر سئل عمر بن الخطاب عن الدليل فقال ان الناس بالغوا في تعظيم الاعاجم
على الشطرنج فانهم وضعوا طريقا عجيبا يظهر في الرقعة المختصرة انواع من اللعب والمناسبات غير متناهية ثم قال
وان رقعة وجه الانسان اصغر من رقعة الشطرنج وان تلك المناسبات الموضوعة في سورة الشطرنج قد تنتقل
من ستة الى ست واما الاعضاء الموضوعة في رقعة وجه الانسان فانها لا تنتقل عن امكنتها قط مع هذه الاحوال
فانك لا ترى انسانين في المشرق والمغرب متشابهين في صورة الوجه البتة وهذا يدل على ان مقدر هذا المخالف
للصور حيث اظهر الانواع التي لا نهاية لها من التفاوت في هذه الاجسام القليلة الموضوعة في هذه الرقعة
الصغيرة واعلم انك اذا وقفت على هذه الدقيقة علمت انه لا يوجد انسانان متشابهين صورتاهما البتة ولا يوجد انسانان
متشابهين في الحالات لان كل احد فلا بد وان يخالف صاحبه في الطبع والخلق والمشي وفي كور العمامة وفي الخط
والكتابة وفي الحظ من السعادة والشقاوة وهذا باب واسع وبحر لا ساحل له الرابع عشر سئل علي بن ابي
طالب هل رايت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف رايته فقال ما راته العيون بمشاهدة العيان ولكن
راته القلوب بحقائق العرفان فقيل له صف ربك فقال ان ربي لطيف الرحمة كبير الكبرياء جليل الجلال قبل كل شيء وليس
قبله ولا بعد كل شيء وليس له بعد ظاهر لا بتاويل المباشرة باطن لا بالمباعدة سميع بالاله بصير لا بحدقة لا تحويه الصفات
ولا تاخذه السنات العدم وجوده والابد ازليته الذي اين الاين لا يقال له اين والذي كيف الكيف لا يقال له كيف
الخامس عشر قيل لذي النون المصري بم عرفت ربك قال عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت ربي واعلم ان معنى هذا
الكلام انه سبحانه غرس شجرة المعرفة في اراضي الارواح فهذه الشجرة ارضها الطاعة وماؤها العبودية واغصانها
الذكر وثمرتها الفكر فمن واظب على هذه الاعمال وجد هذه الاثمار ولولا انه سبحانه ملأ الارواح من معرفته و
انار القلوب بمحبته والا فكيف يليق بمخلوق من التراب معرفة رب الارباب وهذا الكلام الذي ذكره ذو النون
ماخوذ من قول النبي صلى الله عليه وسلم والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا السادس عشر
كان رجل مضطجعا في ظل شجرة فسقطت ورقة من تلك الشجرة على وجهه فتعجب من كيفية تولد هذه الورقة
الخضراء الناعمة من تلك الخشبة اليابسة الكثيفة فقال من الذي انبت الورق على الشجر فنام وراى في نومه كان قائلا
يقول الذي انبت الورق على الشجر هو الذي شق على الوجه البصر ويقرب من هذه الحكاية ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يقول في سجدة التلاوة سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته وكان علي بن ابي طالب
يقول سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم السابع عشر كان بعض الملوك قد وقع في قلبه شك في
وجود الله تعالى وكان له وزير عاقل وكانت العادة جارية بان ذلك الوزير كان يحضر له ضيافة في كل سنة مرة واحدة
ثم امر الوزير في بعض المفاوز الخالية عن الزرع والضرع باجراء الماء الجاري فيه وبنا الناس من الطيب ووضع
القصور العالية ثم احضر السلطان في تلك المواضع فتعجب السلطان وقال الوزير كيف عمرت هذه المواضع فقال
الوزير اطال الله بقاء السلطان اني ما عمرتها ولكنها كانت خرابا فتحولت هذه الايام القريبة ثم انا ما عهدنا

اليها وجدنا هذه الاشياء حدثت من تلقاء انفسها من غير بان ولا مصلح فاشتد غضب السلطان وقال
كيف يليق بمثلك ان يعتزى فقال الطالب اطال الله بقاء السلطان اذا كان حدوث هذا القدر من العمارة بلا صانع
ولا مصلح ممتنعا فحدوث العالم الاعلى والاسفل مع كثرة ما فيهما من العجايب والغرايب بلا معتقد ولا مدبر
اولى بالامتناع فانتبه السلطان من هذا الكلام وطالع الدين الحق الثامن عشر سئل جعفر بن محمد
عن الدليل فقال السائل اخبرنى عن حال هذا العالم لو كان له مدبر وسائس وحافظ ما كان يرى حاله حينئذ
على هذه الاحوال الموجودة واذا كان الامر كذلك فهذه الاحوال يجب ان تكون دالة على ان له الها مدبرا حكيما
التاسع عشر روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من عرف نفسه فقد عرف ربه وجاء فى التورية يا انسان اعرف
نفسك تعرف ربك فقيل هذا قال اهل التحقيق من عرف نفسه فقد عرف ربه لا بطريق المساواة بل بطريق المخالفة
يعنى من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه
بالتركيب والتاليف عرف ربه بالوحدانية والفردانية ومن عرف نفسه بالجهل والعجز والحاجة عرف ربه بالعلم والقدرة
والاستغناء وعلى هذا الباب فقس العشرون روى ان الموفق بالله كان قد حضر عنده جمع من المنجمين
مثل ابى معشر البلخى وماشاء الله وغيرهما فقال لهم انى سمعت انكم تدعون ان الانسان يضمر فى قلبه ضميرا وانتم تستخرجون
ضميره فانا اضمرت الان ضميرا فاستخرجوه ثم ان اولئك المنجمين استخرجوا طالع الوقت وقال كل واحد منهم كلاما
لم يوافق كلام احد منهم فقال ابو معشر البلخى اضمرت ذكر الله فقال صدقت فاخبرنى كيف عرفت قال لانك
لما اضمرت نظرت الى الطالع فوجدت عظيم الواسر فى وسط السما ونظرت الى ... لا يرى ذاته ويرى اثار خيره
ورحمته ووسط السما ارفع موضع فى الفلك فعرفت انك اضمرت ذكر موجود لا يرى ذاته ويرى اثار خيره ورحمته
وذلك الموجود هو ارفع الموجودات وليس هذا الموجود الا الله تعالى فعرفت بهذا الطريق انك اضمرت ذكر الله تعالى
فاستحسن القوم منه هذا الكلام وليعلم ان امثال هذه الوجوه فيما كثيرة والقدر الذى ذكرناه ينبغى البقية
والله اعلم بالصواب

فى تعديد الدلايل التى تذكرها اصناف طوايف العالم اعلم ان اصناف الخلق
واقسامها كثيرة ولكل واحد من اصناف العقلاء طريق يختص به فى اثبات معرفة الله تعالى ونحن نعد منها فالطايفة
الاولى العلماء الباحثون عن تواريخ اهل الدنيا ومعرفة الاحوال الماضية من احوال هذا العالم ودليل هذا الصنف
من العلماء على اثبات الاله لهذا العالم من وجهين الاول ان قالوا ان البحث عن تواريخ اهل الدنيا يدل على انه لم توجد
فى ادوار السماء طائفة فيهم كثرة معتبرة ينكرون وجود الله تعالى وانما النزاع الواقع بين الخلق فى الصفات اما
الاعتراف بوجود شئ مدبر لهذا العالم فهو متفق عليه بين الكل والذى يدل عليه ان اهل العالم فريقان منهم من يعرف
بنبوة الانبيا ومنهم من ينكر النبوة اما المعترفون بنبوة الانبيا عليهم السلام فلا نزاع فى انهم معترفون بوجود الله
تعالى اما المسلمون فالامر بينهم ظاهر واما اليهود فاعترافهم بوجود الاله تعالى اظهر من ان يحتاج الى البيان والذكر الذى
يذكرونه كثيرا فى قولهم ايلوهم ادوناى اهيا شراهيا وكل ما فى التورية من معجزات موسى عليه السلام فهو عندهم دليل وجود
الاله تعالى وكان موسى يقول الحكيم هو الذى اتى بهذه العجايب واظهر هذه الغرايب واما النصارى فاعترافهم بوجود الاله
ظاهر ويقولون ان الاله ... والتفاوت بين السريانية والعربية واما المجوس فانهم يسمون الله تعالى بلسانهم هرمز
وايزد ويزدان ويزعمون انهم انما جعلوا النار قبلة صلاتهم لان النار جسم مشرق عال قاهر وهذه الصفات
يناسب مناسبة بعيدة لصفات جلال الله من بعض الوجوه فلهذا السبب جعلوا النار قبلة وحصرها لمزيد التعظيم
ونبى يزدان شت كتاب لا يستا وهو الكتاب الذى زعم ان الله انزله عليه ... هرمز والاعاجم كانوا يقولون
خداى وترجمته بالعربية انه بنفسه جا يعنى انه بذاته وجد وحصل ونفسره بانه واجب الوجود لذاته فهذه الطوايف

الاربع وهم الطوايف المعتبرون ممن يقر بنبوة الانبيا عليهم السلام كلهم مطبقون متفقون على الاقرار
بوجود الله تعالى واما ساير الطوايف فاحدها اهل الجاهلية وهم العرب الذين كانوا موجودين قبل ظهور
الاسلام وكلهم كانوا مطبقين على الاقرار بوجود الاله والدليل قوله تعالى حكاية عنهم ولئن سالتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى افى الله شك فاطر السموات والارض وكانوا يطلقون لفظ الاله على
الاوثان اما لفظ الله فما كانوا يذكرونه الا فى حق الله تعالى والصنف الثانى من اصناف اهل الدنيا الهند وكلهم
مطبقون على الاقرار بوجود الاله الحكيم الرحيم ولذلك فانهم يبالغون فى العبادة ويحرقون انفسهم بالنار
على حب الله والصنف الثالث من اصناف اهل الدنيا الزنوج وهم ابعد طوايف اهل الدنيا عن العقل ومع
ذلك فهم مقرون بوجود اله العالم ويقولون مكلوى جلوى ومعناه الرب الاعظم والصنف الرابع من اهل
الدنيا الترك وهم مقرون بوجود الاله تعالى فيقولون بر تنكرى يعنى الرب واحد وقد يقول بعضهم السخ
باياث ومعناه الذى لا اعظم والصنف الخامس اهل الصين وهم على غلو عظيم فى الاقرار بوجود الاله المدبر
الحكيم والصنف السادس الروم والبربر والقبط والحبشة وهؤلاء الغالب عليهم النصرانية وفيهم المسلمون
وفى التقديرين فهم مقرون بوجود الاله تعالى والصنف السابع اليونانيون وهم كانوا المشغوفين بهذا العلم
والعاشقين عليه وما طلبوا شيئا من العلوم الدقيقة ولا فتحوا شيئا من المباحث النفيسة الا ليتوسلوا به
الى معرفة وجود الله تعالى ومعرفة صفات كبريائه فهذا هو ضبط اصناف اهل الدنيا وكلهم مطبقون على وجود
الاله والتواريخ القديمة دالة على ان اهل الدنيا من الدهر الداهر والزمان الاقدم هكذا كانوا وما كان فيهم احد
ينكر وجود الاله تعالى واذا ثبت هذا فنقول ان من المعلوم بالضرورة ان عقل جميع اهل المشرق والمغرب فى
مدة سبعة الاف سنة واقل واكثر ازيد من عقل رجل واحد مغمور فيما بين الخلق فلو ان هذا لو اتفق لانسان
واحد شبهة او شك فى وجود الاله تعالى فحينئذ يقطع بان ذلك الشك والشبهة لقصور عقله وقلة همته
لا لعدم المطلوب فان صريح العقل شاهد بان عقول جميع الخلق فى هذه الدهور المتطاولة كانت اكمل من عقل
هذا الواحد فهذا طريق قوى جدا فى اثبات العلم بوجود الاله الحكيم بشرط ان يعترف الانسان بان عقله اقل
من عقل الكل ونسال الله الرحمة الوجه الثانى من دلايل هذه الطايفة ان اصحاب التواريخ لما بحثوا عن
احوال الدنيا وفتشوا عن اخبارهم وجدوا ان كل طايفة كان مليكهم يعبد الله اشد وكان اشتغالهم بطاعة الله
اكثر وكانت مواظبتهم على ذكر الله وعلى الفكر فى دلايل الله اكثر كانوا فى الدنيا احسن ذكرا واطول اعمارا و
اكثر خيرا وبهجة وابعد عن الشرور والافات واقرب الى دوام الخيرات والسعادات وكل من كان ابعد عن
طاعة الله واكثر استغراقا فى طلب الدنيا وحبها كانوا الى الهلاك والبوار اقرب والى الوقوع فى الافات والمخافات
افضى وهذه احوال لا يعرفها الا من طالت تجربته فى احوال اهل الدنيا وكثرت فكرته فى كيفية احوالهم وطالع ايضا
كتب التواريخ وعرف احوال الماضين من المقربين والمنكرين فانه يقطع بعد التجربة التى ذكرناها وبعد الافكار
التى ارشدنا اليها ان الامر كما ذكرناه وانه لا شبهة فى صحة ما ادعيناه ومما يقوى ذلك وجوه الاول ان وقوع
الظلمة وطلاب الدنيا فى انواع القتل والنهب اكثر من وقوع اهل العلم والعمل فى ذلك الافات الثانى ان المدارس والبقاع
لاهل العلم والرباطات المعتبرة التى هى لاهل الطاعة قديمة ما فى سنين وثمانين سنة واما القصور العالية والابنية
الشديدة التى للملوك فانها لا يبقى الا زمانا قليلا وذلك يدل على ما قلناه والثالث ان ما فى المدارس والرباطات
كلما كانت اقرب الى الدين والطاعة كانت ابقى الرابع ان ذكر اهل العلم واهل الدين ابقى من ذكر الملوك واهل
الشر الخامس ان ميل القلوب الى اهل الدين والطاعة اكثر من ميلها الى اهل الدنيا وكل ذلك يدل على ان كل من كان

او غلبة عبودية الله كان اقرب الى الخيرات وما رايناه بحسب هذه التجربة ان الاقرار بالالهية والاعتراف بوجود
الالهه والخضوع له سبب لمنال السعادات في الدنيا فهذا من اول الدلايل على وجود الاله الرحيم الحكيم وهذا
النوع من الدلايل كثير في القران العظيم قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وقال كم تركوا من
جنات وعيون الى قوله فما بكت عليهم السما والارض وما كانوا منظرين وبالجملة فما دلت المشاهدة والتجربة
على ان الاعتراف به تعالى سبب لانفتاح ابواب السعادات والاعراض عنه لانفتاح ابواب الافات علمنا
ان الطريق الحق والمنهج الصدق هو الاقرار بوجود الاله الحكيم الرحيم فهذا هو الاشارة الى الدليل المستنبط
من التواريخ على وجود الاله لهذا العالم الطايفة الثانية من طوايف العقلا اصحاب الرياضات وارباب المكاشفات
واعلم ان طريقتهم يدل على وجود الاله الحكيم الرحيم من وجوه الاول ان نقول ان صريح العقل شاهد بان
الموجودات على ثلثة اقسام الاجسام وصفات الاجسام والذي لا يكون جسما ولا حالا في الجسم اما القسمان
الاولان فهما اللذان نسميهما بالجسمانيات واما القسم الاخير فهو المسمى بالروحانيات فثبت بهذا التقسيم
ان الموجودات اما جسمانية واما روحانية اذا عرفت هذا فنقول ان فطرة جميع العقلا الكاملين تشهد
بان الموجودات الروحانية موجودة وانها مع كونها موجودة فهي اعلى واكمل واشرف من الموجودات الجسمانية
والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه اعتبارية فالاول ان كل انسان كان استغراقه في حب الجسمانيات
اكثر وكان سعيه في تحصيلها والوصول اليها اشد كان عند العقلا من الناس اكثر حقارة واكمل خساسة
وكل من كان اعراضه عن الجسمانيات اكثر وكان التفاته اليها اقل وكان سعيه بالفكر وطلب المعارف اتم كان
عند كل الخلق اعلى حالا واكمل درجة والذي نقرره هذا انهم لو اعتقدوا في انسان انه جعل اكثر ذكره وفكره
وهمته في تحصيل المطعوم والملبوس والمنكوح وصار بالكلية معرضا عن الاحوال الروحانية فان كل عاقل يقضي
عليه بانه من البهايم وانه خارج عن صفة الانسانية وينظرون اليه بعين الحقارة والاهانة ولا يقيمون له
في نظرهم التعظيم وزنا واما اذا اعتقدوا فيه انه معرض عن طلب هذه الجسمانيات قليل الميل اليها عديم الالتفات
اليها فانهم يعظمونه ويعرفون انه يجب التعظيم والاعتراف بالتقديم ان هذا الحكم غير مختص بالعقلا والاكياس
من الناس بل جميع طوايف اهل العالم مطبقون مجمعون على هذا الحكم وهذا يدل على ان جميع الخلق مطبقون
على تحقير الجسمانيات وعلى تعظيم الروحانيات بل نقول ان الجهال من الترك والهند والزنج معترفون بهذه
الاحوال لانهم يحترمون شيوخهم ويعظمونهم وما ذاك الا لانهم اعتقدوا فيهم انهم بسبب طول العمر قواهم
نزفوا وزهدوا في ما لم يعتقوا عليه فلاجل هذا الخيال يحترمونهم حتى اذا احسوا من بعض الشيوخ بافعال لا تليق
بالمشايخ فانهم يبالغون في اهانته واذلاله ويزيدون في اهانته على اهانة الصبيان وكل ذلك يدل على ان اهانة
الجسمانيات وتعظيم الروحانيات امر مركوز في العقول مغروز في النفوس معتبر في اهل الملل والنحل وعند
جميع طوايف اهل العالم بلا مزيد ويقولون ان الصبيان اذا راوا الاكابر من الناس يحتشمونهم ويفرون منهم وما
ذاك الا لاجل ان روحانية الاكابر اقوى وروحانية الاصاغر اقل بل نزيد ونقول ان السباع القوية والبهايم
الشديدة اذا رات الانسان فانها تهابه وتحتشم مع ان الانسان بالنسبة اليها في غاية الضعف وما ذاك الا لان
الصفات الروحانية مهيبة معظمة بالطبع فالسباع والبهايم الشديدة القوية تهاب الانسان وتحترمه وتعظم
وتعرف فلهذا السبب ثبت بهذه التنبيهات ان تعظيم جانب الروحانيات على الجسمانيات كالامر المتفق
عليه بين جميع الحيوانات والوجه الثاني من الدلايل الدالة على ترجيح جانب الروحانيات على جانب الجسمانيات
ان الصبي اذا بلغ الى حد ان يفهم الكلام فان المراة العجوز اذا جلست وذكرت له الحكايات من باب الخرافات لذلك

الصبي

الصبي وصار الصبي مستغرقا في سماع تلك الخرافات فاذا عرض عليه اطيب الطعام والذ الشراب فانه
يعرض عنه ولا يلتفت اليه ويبقى مشتغلا بسماع تلك الحكايات وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بسبب
سماع تلك الخرافات اشد واقوى من اللذة الحاصلة من ذلك الطعام ومن ذلك الشراب وذلك يدل على ان
الروحانيات اقوى حالا من الجسمانيات وكذلك المشتغل بلذة النرد والشطرنج قد يبقى معرضا عن الاكل
والشرب مدة طويلة مع انه لا يحس الشدة من الجوع والعطش وما ذاك الا لان لذة الغلبة اثر عنده من
لذة الاكل والشرب والوقاع وكل ذلك يدل على ان الروحانيات اشرف واثر من الجسمانيات والوجه
الثالث ان كل ما كان سعادة وغبطة وكمالا فان اظهاره يكون مطلوبا لكل احد فاذا كان اظهاره مستقبحا
عند كل احد فدل ذلك على ان ذلك الشي ليس من جنس الكمالات اذا عرفت هذا فنقول اقوى اللذات الجسمانية
لذة الوقاع فلو كانت هذه اللذة من جنس السعادات والكمالات لوجب ان يكون اظهارها مستحسنا في العقول
ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل العاقل يستحيي من ذكره فضلا عن اظهاره وايضا قد جرت العادات بان الناس
لا يشتمون بعضهم بعضا الا بذكر الالفاظ الدالة على تلك الاحوال فلو كانت تلك اللذة من باب السعادات لما كان
ذكرها اعظم انواع الشتم والاهانة وكل ذلك يدل على ان هذه الاحوال ليست من باب السعادات البتة
فاما الاحوال الروحانية وهي العلم بحقايق الاشيا والاعراض عن الجسمانيات والاقبال على عالم الروحانيات
فان كل احد يبتهج بها ويستسعد بذكرها حتى ان من كان خاليا عنها فانه ياتي بافعال واحوال يوهم كونه موصوفا
بها للتوسل بذلك الى اقبال الناس على خدمته والانقياد لطاعته وكل هذه الاعتبارات دالة على ان الجسمانيات
مستحقرة باتفاق الخلق وعلى ان الروحانيات مهيبة معظمة باتفاق جمهور الخلق الوجه الرابع الدال على صحة
ما ذكرنا ان اهل القلوب والنفوس كلما اقبلت على ذكر الدنيا وكيفية الحيلة في تحصيلها وترتيب الوجوه التي بها يتوصل
الى الغرض بها اظلم روحه وضاق قلبه وكثر تحيره وعظم اضطرابه وبقي في الحيرة والدهشة وكلما كان توغله
في حب الدنيا وطلب جمعها اكثر كانت هذه الاحوال الوحشة الظلمانية عنده اقوى واكمل فاما اذا قلب
القصة وعكس القضية واعرض عن اللذات الجسمانية واقبل على طلب المعارف وعلى عالم الروحانيات حصل
في قلبه انواع البهجة والراحة والسرور ولهذا التحقيق الاشارة بقوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وكل
ذلك يدل على ان الروحانيات اكمل حالا من الجسمانيات الوجه الخامس في تقرير هذا المعنى ان الانسان اذا لاح
في قلبه نور من انوار عالم الروحانيات قويت عزيمته وعظمت شوكته وصار بحيث لا يبالي بملوك الدنيا وكل من سواه
لانهم يهابونه ويستعظمون القرب منه قال علي بن ابي طالب والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن
بقوة الهية وايضا فالانبيا والاوليا اذا سالوا بحكم الاعلا ولا يقيمون لهم وزنا عند ظهور الاحوال الروحانية
عليهم فدلت هذه الاعتبارات على ان العالم الروحاني اعلى واعظم وابهج من العالم الجسماني اذا عرفت هذا فنقول
ان اصحاب الرياضات والمشاهدات قد انكشف لهم ان العالم الجسماني كالمثال للعالم الروحاني وان الاصل
هو العالم الروحاني وان العالم الجسماني كالظل والرسم والمثال من العالم الروحاني واذا عرفت هذا فنقول
فلنعتبر احوال العالم الجسماني ثم ننتقل منها الى اعتبار عالم الروحانيات فنقول انا اذا تاملنا في موجودات
هذا العالم الجسماني وجدناها مختلفة الدرجات في مراتب الكمالات والنقصانات وذلك لان الجسم المحض
الخالي عن القوى النفسانية يكون في غاية النقصان مثل طبقات العناصر الاربعة ثم ان هذه العناصر الاربعة
ايضا متفاوتة في الكمال والنقصان وكل عنصر كانت الجسمانية فيه اكثر والروحانية اقل كان اخس وكل
عنصر كانت الروحانية فيه اكثر كان اشرف فاخس العناصر هو الارض لانه ليس فيها الا القبول والتاثر

والقوة الفاعلة فيها ضعيفة جدا واما الماء فانه بسبب ما فيه من اللطافة والحركة حصلت له قوة موثرة
فلاجرم كان الماء بالنسبة الى التراب كالروح بالنسبة الى البدن ولما كان الهواء اكمل لطافة واصفى جوهرا
من الماء كان اشرف من الماء ولهذا السبب كان الهواء مستوليا على الماء واما النار فانها لما كانت مشرقة عالية قوية
على الفعل والتاثير لاجرم كانت اشرف العناصر واعلاها وظهر انا لو اعتبرنا احوال العناصر الاربعة وجدنا
انها كلما كانت اقل روحانية كانت اخس وكلما كانت اكثر روحانية كانت اشرف واعلى وهذا الاعتبار ايضا يدل
على ان الروحانيات اشرف من الجسمانيات واما الاجسام السفلية المركبة فهي ثلثة انواع المعادن والنبات
والحيوان ولا شك ان القوة النفسانية الروحانية في المعادن في غاية القلة وفي النبات في المرتبة المتوسطة
وفي الحيوان في المرتبة العالية فلاجرم كان اخس هذه الثلثة هو المعادن واوسطها النبات واشرفها
الحيوان ثم ان الحيوانات انواع كثيرة ولها درجات متفاوتة في الخسة والشرف واكمل الحيوانات روحانية هو
الانسان فلاجرم كان الانسان سلطان الحيوانات ومتصرفا فيها وساير الحيوانات كالعبد له ثم نقول اصناف
الناس فيهم كثرة الا انهم على اختلاف اصنافهم وساير مراتبهم مشتركون في حكم واحد وهو ان كل من كانت الروحانية
عليه اغلب كان اشرف واعلى وكل من كان الجسمانية عليه اغلب كان اخس وابعد من الكمال ثم لما تاملنا في ضبط
صفات الكمال وجدناها محصورة في ثلثة انواع الاستغنا والعلم والقدرة ثم من المعلوم ان هذه
الصفات الثلث لا تحصل للانسان على سبيل الكمال بل انما تحصل له بمقدار القوة البشرية والطاقة الانسانية
فشاهدنا ان اصناف اهل العالم وان كانوا كثيرين الا ان الصنف الواحد من تلك الاصناف اكملهم في هذه
الصفات ثم في ذلك الصنف يوجد اشخاص كثيرون الا انه يحصل فيهم شخص واحد هو اكمل اولئك الاشخاص
وحينئذ يكون ذلك الشخص هو اكمل الاشخاص الموجودين في عالم الدنيا وهو المسمى عند اهل التصوف بقطب
العالم وفي لسان الشيعة بالامام المعصوم ثم هولاء الافاضل الذين لا يوجد منهم في الدور الواحد الا الفرد
الواحد اذا قوبل بعضهم بالبعض فسيوجد في كل الف سنة او اقل او اكثر شخص واحد هو رئيسهم الاكبر والامام
الاعظم وذلك هو النبي الكامل صاحب الوحي والتنزيل ولما عرفت هذه المراتب في عالم الجسمانيات فاعرف
مثله في عالم الروحانيات فالموجودات الروحانية المجردة عن علايق الاجسام كثيرة ومختلفة الدرجات بحسب
الكمالات والنقصانات ولكنهم باسرهم مشتركون في كونهم باسرهم اكمل من جنس الانس ومعشر البشر في الصفات
الثلث المذكورة اعني الاستغنا والعلم والقدرة فان الارواح البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالقطرة
بالنسبة الى البحر والشعلة بالنسبة الى الشمس وكما ان الارواح البشرية وان كانت كثيرة جدا الا انه لا بد
وان يوجد فيهم شخص واحد كالرئيس المطلق لهم في الكمالات الروحانية بحيث يكونون محتاجين اليه في
الاستكمال ويكون هو غنيا عنهم فكذلك الموجودات الروحانية وان اختلفت درجاتهم وتفاوت مراتبهم
لا بد وان يوجد فيهم موجود هو اكمل من كل الروحانيات في صفة الاستغنا والعلم والقدرة ومتى كان
الامر كذلك فانه يكون هو غنيا عن كل الروحانيات وكلهم يكونون محتاجين وقد ثبت ان الجسمانيات محتاجة
الى الروحانيات وثبت ان جميع الروحانيات محتاجة الى ذلك الواحد في جميع الكمالات وانه غني عنهم في
جميع الكمالات وعند هذا يظهر ان ذلك الواحد يكون مستوليا على جميع الروحانيات وعلى جميع الجسمانيات
وكل من سواه يكون محتاجا اليه في وجوده وفي جميع كمالات وجوده ولما هو فانه يكون غنيا عن كل ما سواه في
وجوده وفي كل كمالات وجوده وذلك الموجود هو الله تعالى ثم هاهنا لطيفة دقيقة شريفة وهي ان جميع الارواح
البشرية بالنسبة الى روح الشخص الذي هو قطب العالم كالقطرة بالنسبة الى البحر والشعلة بالنسبة الى الشمس

ثم ثبت ان ارواح جميع الاقطاب والاولياء والانبياء بالنسبة الى الارواح الملكية القدسية كالذراب
والهباء ثم ان الارواح الملكية لا تزال مترقية في الكمال والرفعة والجلالة الى ان تنتهي الى الارواح العالية
المقدسة ثم ان جميع تلك الروحانيات بالنسبة الى جلال الله كالعدم فانا بينا بالاعتبار الحق معنا ليها
انها باسرها محتاجة اليه في صفة الاستغنا وفي صفة العلم والقدرة وانه غني عنها باسرها في هذه الصفات
كما اخبر عنه سبحانه عن هذه الدقيقة بقوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن
وقال صوابا واذا كان الامر كذلك فهذه الارواح البشرية بالنسبة الى عز جلال الله تعالى اقل من العدم
واحقر من الذرة واذا كان الامر كذلك فمن المحال الكون واقفا بمعرفة الحق لكنه محمد ربه وشكر
يليق بانواع الاية وكرمه وطاعة يليق بحضرة جلاله بل ليس عند البشر الا الذلة والقصور والعجز
والمسكنة فهذا هو الاشارة الى هذه الطريقة اللايقة باصحاب الرياضات والمكاشفات في معرفة وجوه
الروحانيات ولو خاض الانسان في شرح هذه التفاصيل لطال ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر
يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهنا اخر الكلام في تقرير هذا الطريق فهو عند ارباب
العقول الصافية من نفايس الاحاديث وبالله التوفيق واعلم ان حاصل الكلام من هذه المباحث الطويلة
ان فطرة جميع العقلاء تشهد بوجود الروحانيات وشاهده بان الروحانيات اعلى حالا من الجسمانيات
وشاهده بان الروحانيات مستولية على الجسمانيات وشاهده بان كما ان مراتب الجسمانيات متفاوتة بالكمال
والنقصان فكذلك مراتب الروحانيات متفاوتة بالكمال والنقصان فيجب ان يحصل في الوجود موجود روحاني
فهو اعلى واكمل واشرف من كل الروحانيات التي هي عالية في الشرف على جميع الجسمانيات وحينئذ يلزم
ان يكون ذلك الموجود اعلى من كل الموجودات واشرف واكمل والله التوفيق النوع الثاني من دلايل اصحاب
المكاشفات وارباب المجاهدات قالوا قد ثبت ان الموجودات اما روحانية واما جسمانية فنقول اما
عالم الاجسام فهي اما نيرة او مظلمة اما النيرات فهي اربعة الشمس والقمر والكواكب والنار واعلى هذه الانوار
واشرفها هو الشمس لانه منبع النور القاهر والضوء الظاهر وعند طلوعه يحصل الضوء ويبطل الانوار
واما القمر فهو كالوزير له فلهذا السبب صار سلطان الليل واما الكواكب فانها مرتبة على سبع درجات
اولها في القوة واعظمها في الجثة ما يكون في جثة العظم الاول ولا تزال تتناقص حتى تنتهي الى العظم السابع فهو
في غاية الصغر واما النار فانها في العالم السفلي في نورها ضعيف جدا من وجوه احدها انها وان قويت وعظمت
الا انها تتعلق بادنى سبب وثانيها انها وان كانت تفيد الاشراق الا انه يفيد الاحراق وثالثها ان نورها ممتزج
بالدخان وان استولى عليها قليل وتعلوها الدخان والظلمة والكدورة قالوا فهذه مراتب النيرات في عالم الاجسام
واذا عرفت هذا فنقول قد ظهر ان عالم الارواح اصفى واكمل واشرف من عالم الاجسام فلما حصلت هذه
النيرات في عالم الاجسام فلان تحصل النيرات في عالم الارواح كان اولى وكما ان درجات النيرات في عالم الاجسام
متفاوتة في الكمال والنقصان وكان اعظمها شي واحد وهو الشمس فكذلك يجب ان يكون النير الاعظم في عالم
الارواح واحدا فقط وكما ان من صفة النير الاعظم في عالم الاجسام ان عند طلوعه يبطل انوار ساير النيرات ويظهر
الظلمة عن الظلمات فيصير النهار بطلان الظلم اذ كذلك النير الاعظم في عالم الروحانيات يبطل في نوره
كل نور ويبطل في اشراق وجوده كل وجود فبكمال فضله ورحمته يصير كل معدوم كالموجود وبقوة قهره وجلاله يصير
كل موجود كالمعدوم فهذه الحوالة القريبة عند الاذهان السليمة والعقول الصافية ومن خاض في مقدمات
الرياضة وكانت نفسه في اصل الفطرة مشرقة علوية الهيئة بصر بعين البصيرة كل ما ذكرناه ابصار الاشياء البديهية

والله ولي الارشاد النوع الثالث من دلايل اصحاب الرياضات انهم قالوا ان اصحاب الشكوك والشبهات و
ان اجتهدوا في تقرير الخيالات الباطلة وتاكيد الشبهات الفاسدة في نفي الاله المدبر الا انه اذا نزلت بهم
حادثة مولمة وواقعة مهيبة فانهم يجدون من صريح عقولهم وقلوبهم التضرع واظهار الخضوع لاله العالم ويطلبون
منه ان يخلصهم من تلك البلية ويخرجهم من تلك المحنة ووجدان هذه الحالة كالامر المعلوم بالضرورة بعد
الاستقرا والاختبار ثم بعد الخلاص من تلك البلية فربما عادوا الى تقرير الشبهات وايراد الخيالات واليه الاشارة
في القران بقوله فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون وهذا يدل
على ان جميع العقول السليمة مصرحة بوجود الاله الحكيم النوع الرابع من دلايل اصحاب الرياضات والمكاشفات
ما يحصل لكل احد بعد التجربة والاختبار من اجابة دعا المضطرين واغاثة الملهوفين واعانة المظلومين
على الظالمين وكل من كان اصفى نفسا واقوى روحا وكان اقوى في الانجذاب الى الروحانيات وابعد من الالتفات
الى الجسمانيات كان في هذا الباب اقوى واكمل وذلك يدل على ان لهذا العالم الها يسمع الدعا ويحب الثنا فهو
قاضي طلب الحاجات ومن عنده سبل الطلبات فالايدي ترتفع اليه والابصار تخضع له والرقاب تخضع
لقدرته والالسنة مستوفرة بذكره جل ولا يستخفي به ولا يستغني عنه ورغب اليه ولا يرغب عنه ولا ينقطع
عن حضرته حوايج المحتاجين ولا يستوس عند كثرة سوالات السايلين فهو الحق لا اله الا هو فادعوه مخلصين
له الدين الحمد لله رب العالمين فهذه جملة الوجوه التي حصلناها من كلمات اصحاب الرياضات الطايفة الثالثة
من طوايف اهل العالم الذين حصلت لهم عقول كاملة وافهام صحيحة الا انهم لم يشتغلوا بطلب العلوم الدقيقة
ولقد سمعت من هذا الجنس من الناس اعتبارات صحيحة دالة على اثبات الاله لهذا العالم فالطريق الاول قال بعضهم
رعاية الاحتياط في كل شي اولى من اهمال الاحتياط فنقول القول باثبات الاله المختار المكلف اقرب الى الاحتياط
من القول بنفيه فكان الذهاب الى هذا القول اولى اما بيان انه احوط فتقريره ان نقول هذا العالم اما ان يكون
له اله واما ان لا يكون فان لم يكن لم يكن القول باثباته مضرا وان كان لهذا العالم اله كان القول بانكاره مضرا فثبت
ان القول باله العالم اقرب الى الاحتياط ثم نقول اله العالم اما ان يكون فاعلا مختارا او لا يكون فان لم يكن
فاعلا مختارا كان اثبات الفاعل المختار غير مضر اما ان كان فاعلا مختارا كان نفيه مضرا فكان اثبات الفاعل
المختار ابعد عن الضرر واقرب الى الاحتياط ثم نقول هذا الاله الفاعل المختار اما ان يقال انه كلف العباد
وامرهم ببعض الاشيا ونهاهم عن بعضها واما ان يقال انه ليس كذلك فان لم يكن كذلك لم يلزم من القول بكونه
امرا ناهيا ضرر وان كان كذلك كان انكار كونه امرا ناهيا اعظم المضار فثبت بما ذكرنا ان الاعتراف بان لهذا
العالم الها وان ذلك الاله فاعل مختار وانه امر ناهي ابعد عن الخوف واقرب الى الاحتياط واذا كان الامر كذلك
وجب ان يكون المصير الى هذا المذهب والاعتقاد احوط لان عند استيلا الخوف الشديد يكون الاخذ
بالجانب الاحوط متعينا والله ولي التوفيق الطريق الثاني كان بعض العقلا يقولون ان لطمة واحدة تضرب
على وجه صبي تظهر ان لهذا العالم الها وان ذلك الاله امر بعض عباده باشيا ونهاهم عن اشيا وان ذلك
الاله اعد للمطيعين ثوابا وللمذنبين عقابا وانه بعث الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين فهذه هي الاصول
الاربعة التي هي اشرف المطالب واعز المقاصد اما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الاول وهو اثبات الاله فلانا
فنقول ذلك الصبي اذا احس بتلك اللطمة في الحال يصيح ويقول من الذي ضربني ومن الذي لطم وجهي ولو
ان اهل الدنيا يجتمعون عليه ويقولون ان هذه اللطمة حصلت بنفسها من غير فاعل فانه لا يقبل هذا القول
ولا يلتفت الى هذا الكلام وهذا يدل على ان صريح العقل واول الفطرة شاهد بان الفعل لا بد له من فاعل

والحادث

والحادث لا بد له من محدث ومتى ظهرت هذه المقدمة فنقول اذا كان صريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة
من غير فاعل فحدوث جملة الحوادث في عالم الافلاك وعالم العناصر كيف يعقل حدوثها بلا محدث وظهر فصار
هذا الاعتبار من اقوى الدلايل على دلالة حوادث هذا العالم على وجود الصانع المدبر واما دلالة هذه اللطمة
على المطلوب الثاني وهو كون الاله تعالى موصوفا بالامر والنهي والتكليف فنقول ان ذلك الصبي اذا عرف ان
ذلك الذي لطمه هو فلان فانه في الحال يقول لم ضربني وباي سبب اذيتني وهذا يدل على ان صريح عقله حكم
بان الخلق ما تركوا مهملين معطلين بل التكاليف عليهم لازمة والمطالبات عليهم متوجهة ولما حكم صريح عقل
ذلك الصبي بان تلك اللطمة الواحدة لا يجوز خلوها عن التكليف والامر والنهي فبان لكل الخلايق مع كثرة
ما فيها من المصالح والمفاسد اولى بان لا يجوز خلوها عن التكاليف واما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثالث
وهو حصول دار الثواب والعقاب فنقول ان ذلك الصبي اذا عرف ان ذلك ظلم بسبب تلك اللطمة فانه يطلب منه
القصاص فان عجز عن استيفايه استعان بمن يعينه على تحصيل ذلك المطلوب وهذا يدل على ان صريح عقله حكم
بانه لا بد للمحسن من ثواب ولا بد للمسي من عقاب فلما كان صريح عقله حكم بان هذه اللطمة لا يمكن اخلاوها عن
الجزا والقصاص فكيف يمكن اخلا افعال كل الخلق عن القصاص واما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الرابع وهو
بعثة الانبيا فهو ان الصبي اذا اقر انه لا بد من القصاص فعند ذلك يطلب انسانا يبين له مقدار ذلك القصاص
بحيث يكون خاليا عن الزيادة والنقصان وهذا يدل على انه تقرر في عقله انه لا بد في الخلق من انسان
يبين لهم مقادير الرغبات ومقادير الزواجر وذلك الانسان ليس الا الرسول فظهر بهذا البيان الذي حصلناه
ان هذه اللطمة الواحدة كافية في اثبات هذه المطالب الاربعة الشريفة العالية ومن الله التوفيق الطريق
الثالث وهو طريقة المباحثين عن حقيقة المدة والزمان قالوا ان بديهة العقل حاكمة بان كل محدث فانه لا بد وان
يكون وجوده متاخرا عن عدمه وهذا العلم بديهي لا يشك العاقل فيه واذا ثبت هذا فنقول لما كان وجوده متاخرا عن
عدمه كان عدمه متقدما عليه فذلك الامر الموصوف بهذا التقدم والقبلية اما ان يكون عدما او وجودا
والاول باطل لان العدم المتقدم يشارك العدم المتاخر في المفهوم من كونه عدما وخالفه في القبلية والبعدية
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون المفهوم من القبلية والبعدية معنى مغايرا للعدم المحض فوجب
ان يكون صفة موجودة فلو كان الموصوف بهذا التقدم والقبلية عدما محضا لزم منه ان يكون العدم المحض
والنفي الصرف موصوفا بالصفة الموجودة وانه محال ولما بطل هذا ثبت ان الموصوف بالقبلية والتقدم موجود
فثبت ان كل ما صح عليه ان يوجد بعد عدم او يعدم بعد وجود فانه لا بد وان يكون مسبوقا بموجود اخر
وان يكون ملحوقا بموجود ثم ذلك الموجود ان صح عليه العدم والوجود افتقر الى موجود اخر ومر الى غير
النهاية وهو محال وان لم يصح العدم عليه اصلا فذلك هو الموجود الواجب لذاته وهو المطلوب والطريق
الرابع وهو طريقة المباحثين عن احوال الافلاك فانهم قالوا ثبت ان الفلك متحرك بالاستدارة وكل ما كان كذلك
فحركته نفسانية ارادية وكل ما كان كذلك فلا بد من جوهر مجرد عن الجسمية يتولى تحريك ذلك
الفلك بارادته وهذا المعنى حاصل في الفلك الاقصى فلا بد له من موجود يحركه على سبيل من الزيادة ثم
نقول ان كان ذلك الشي قديما واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان كان حادثا افتقر الى فاعل اخر والتسلسل
محال فلا بد من الانتها الى قديم واجب الوجود لذاته ولنكتف في هذا الباب بهذه الوجوه ومن الله الارشاد
والرحمة والهداية القسم الثالث من علوم هذا الباب الكلام في الوجوب والوجود والازلية والتعين
والماهية وما يشبهها من المطالب والمباحث وفيه مسايل   في البحث عن معنى قولنا انه واجب

الوجود لذاته اعلم انه يمكن تفسيره بامور ثلثة احدها انه الذى يستحق الوجود من ذاته وثانيها انه الذى لا يقبل
العدم او انه الذى لا يصح عليه العدم وثالثها انه الذى لا يتوقف وجوده على سبب منفصل فهذه وجوه
ثلثة متغايرة ولنذكر الفرق بين هذه المفهومات الثلثة اما قولنا انه يستحق الوجود من ذاته فهذا مفهوم ثبوتى
وهو يفيد كون ذاته علة لوجود نفسه واما الوجهان الاخيران وهو قولنا انه لا يقبل العدم او انه الذى يستغنى
عن السبب فمفهومان سلبيان ثم نقول قولنا ان واجب الوجود لذاته هو الذى لا يقبل العدم من حيث هو هو
فيه بحث وذلك لان الوجود من حيث انه وجود لا يقبل العدم البتة مع ان مسمى الوجود ليس واجبا لذاته
واما قولنا ان واجب الوجود لذاته هو الذى لا يكون وجوده معللا بسبب منفصل فهذا ايضا فيه نظر
لان اقسام الموجودات بحسب التقسيم العقلى ثلثة الذى يكون موجودا لذاته والذى يكون موجودا لغيره
والذى يكون موجودا لا لذاته ولا لغيره وهذا القسم الثالث معناه انه يحصل الوجود للشى لا من
غير سبب اصلا لا من ذاته ولا من غيره ويصح ايضا طريان العدم عليه من غير سبب اصلا لا من ذاته
ولا من غيره وهذا القسم وان كان باطلا الا انه قسم من الاقسام المعتبرة بحسب التقسيم العقلى
لا سيما اذا ثبت هنا انا لم نظهر فساد هذا القسم اما بحسب بديهة العقل او بحسب الدليل المنفصل
لم يلزم من كون الشى غنيا فى وجوده عن السبب المنفصل كونه واجب الوجود لذاته لان على تقدير كون هذا
القسم صحيحا يكون الشى غنيا فى وجوده عن السبب المنفصل مع انه يكون فى نفسه قابلا للعدم وللوجود
اذا عرفت هذا فنقول من الناس من لم يعرف هذه التفاصيل فقال اما ان يكون الموجود غنيا فى وجوده
عن السبب واما ان لا يكون كذلك فان كان غنيا فى وجوده عن السبب المنفصل كان واجب الوجود لذاته
وهو المطلوب وان لم يكن غنيا فى وجوده عن السبب كان محتاجا الى السبب فوجوده يدل على وجود السبب
فثبت ان الاعتراف بوجود موجود غنى عن السبب يوجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته و
لقايل ان يقول ان هذا القدر لا يفيد المقصود لانه يقال لم لا يجوز ان يقال انه وجد لا لذاته ولا لغيره بل
حصل لا لامر اصلا مع ان ذاته وماهيته قابلة للعدم فهو لاجل انه حصل لا لسبب اصلا كان غنيا عن
السبب ولاجل ان حقيقته قابلة للعدم لم يكن واجب الوجود لذاته فثبت ان هذا القدر لا يحصل مطلوبكم

فى ان وجوب الوجود هل هو مفهوم ثبوتى ام لا من الناس من قال هذا المفهوم مفهوم وجودى
محصل ويدل عليه وجوه الاول انا بينا ان المراد من الوجوب الذاتى كون تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها
وكونها مستحقة الوجود من ذاتها وهذا الاستحقاق ليس حصوله بحسب فرض العقل واعتبار الذهن فقط
لان هذا المعنى حاصل سواء اعتبره العقل او لم يعتبره ولو جاز ان لا يكون اقتضاء الوجود وصفا وجوديا مع انه
فى نفسه نسبة متحققة محصلة لجاز ان يقال ان نسبة الجسم الى التحيز بالحصول فيه ليس امرا ثبوتيا بل امرا
عدميا وعند هذا تظهر السفسطة لا لاشتباه الواقع فى ان الوجوب هل هو امر ثبوتى ام لا بسبب عدم التميز
بين المفهومات الثلثة التى لخصناها وفرقنا بين كل واحد منها وبين الاخرين فتارة يسبق الذهن من الوجوب الى عدم
توقفه على الغير فيحكم بكونه عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق الوجود فيحكم بكونه ثبوتيا فان اقتضاء الشى
لتجاوز كيف لا يكون ثبوتيا ولكن لعدم التميز بين المعنيين ربما تحير الذهن والوجه الثانى فى بيان ان الوجوب
مفهوم ثبوتى ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما انه لا يمتنع وجوده والثانى انه يمتنع عدمه اما القيد
الاول وهو قولنا انه لا يمتنع وجوده فهذا مفهوم ثابت لان الامتناع قيد عدمى اذ لو كان موجودا لكان الموصوف
به اولى ان يكون موجودا ضرورة ان العدم المحض يمتنع كونه موصوفا بالصفة الموجودة واذا ثبت ان الامتناع

قيد عدمى كان نفيه نفيا للعدم ونفى النفى ثبوت فكان نفى الامتناع صفة موجودة فهذا يدل على ان هذا
القيد مفهوم ثبوتى واما القيد الثانى وهو قولنا انه يمتنع عدمه فلا يتعلق غرضنا ههنا بكونه وجوديا
او عدميا لان المطلوب الاول يكفى فى افادة المقصود الوجه الثالث فى تقرير هذا المطلوب ان الوجوب تاكد
الوجود فلو كان الوجود عدميا لكان الشى متاكدا بما عرف نقيضا له ومنافيا له وذلك محال الوجه الرابع
ان استحقاق الوجود فى مقابلة اللااستحقاق للوجود لكن لا استحقاق الوجود يصدق على امرين احدهما
الممتنع وهو واجب العدم والاخر الممكن وهو جايز العدم فاذن لا استحقاق الوجود صادق على المعدوم
والصادق على المعدوم يمتنع ان يكون صفة موجودة فاذن لا استحقاق الوجود وصف سلبى فيجب ان
يكون استحقاق الوجود وصفا ثبوتيا ضرورة ان النقيضين يجب ان يختلفا بالسلب والايجاب فان
قيل قولكم اللااستحقاق يحمل على الممتنع وعلى الممكن الخاص وهما معدومان فنقول هذا الكلام ممنوع
وذلك لان الممتنع اما ان يكون له تخصص وتميز فى نفسه او لا يكون فان كان الاول فحينئذ يمكن ان يكون
موصوفا بالامتناع سواء كان الامتناع وصفا ثبوتيا او لم يكن وان كان الثانى فحينئذ لا يكون الممتنع
فى نفسه متخصصا ولا متميزا ولا يمكن ان يكون هو فى نفسه موصوفا بالامتناع لان ما لا يكون ممتازا عن غيره
فى نفسه كيف يعقل ان يخص بحكم معين واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الامتناع على الممتنع الا من حيث ان
الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود الخارجى لها وعلى هذا التقدير فالمحكوم عليه
بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة فى الذهن والحكم هو امتناع الحصول الخارجى لها واذا كان كذلك فحينئذ
لا يكون المحكوم عليه بالامتناع الا امرا موجودا فى الذهن واذا كان كذلك فحينئذ يجوز ان يكون الامتناع
وصفا وجوديا واندفع كلامكم والجواب ان نقول المحكوم عليه بالامتناع ليس تلك الماهية الحاضرة فى الذهن
من حيث انها حاضرة فى الذهن وانما الممتنع هو وجودها فى الخارج لكن وجودها فى الخارج ليس بحاصل البتة
فثبت ان المحكوم عليه بالامتناع ليس له ثبوت وحصول اصلا والبتة فسقط هذا السؤال واحتج القايلون
بان الوجوب يمتنع ان يكون وصفا موجودا بوجوه الاول انه لو كان امرا موجودا لكان مساويا فى الوجود لساير
الموجودات ومخالفا فى ماهيته لها فيلزم ان يكون وجود الوجوب زايدا على ماهيته فتلك الماهية تكون موصوفة
بذلك الوجود فذلك الاتصاف اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل الامكان والثانى باطل والا لكان الوجوب
الذاتى ممكن الوجود فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وذلك محال فبقى الاول فنقول فعلى هذا التقدير
يكون وجوب الوجوب زايدا عليه ثم الكلام فى الثانى كما فى الاول وذلك يوجب التسلسل وهو محال الثانى لو كان
الوجوب امرا ثابتا لكان اما ان يكون تمام ماهية الواجب او جزءا من تلك الماهية او امرا خارجا عنها والكل باطل
اما انه يمتنع ان يكون تمام تلك الماهية فلوجوه الاول انا اذا قلنا الجسم واجب الوجود لذاته كان الكلام
مفيدا ولو قلنا واجب الوجود واجب الوجود لم يكن الكلام مفيدا فظهر الفرق الثانى ان ماهية واجب
الوجود لذاته غير معلومة وكونه واجب الوجود لذاته معلوم فوجب التغاير الثالث ان وجوب الوجود كيفية
لانتساب الموضوع الى المحمول ولذلك قال اهل المنطق الجهات ثلثة الوجوب والامكان والامتناع واذا كان كذلك
امتنع ان يكون الوجوب تمام الماهية اما انه يمتنع ان يكون الوجوب جزءا من الماهية لان كل ما كان كذلك كان مركبا
وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانما يجب بايجاب غيره فيلزم ان يكون الوجوب الذاتى ممكنا لذاته واجبا
لغيره وهو محال واما انه يمتنع ان يكون الوجوب خارجا عن الماهية فلانه بتقدير ان يكون الامر كذلك لم يكن جوهرا
قايما بذاته مباينا عن الذات الواجب بل يكون صفة لتلك الذات والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير

ممكن لذاته واجب لغيره فيجب ان يحصل قبل هذا الوجوب لغيره حتى يكون ذلك الوجوب السابق علة
لوجوب هذا الوجوب الاخير فيلزم وقوع التسلسل ويلزم ان يحصل للذات الواحدة اعداد من الوجوب
وكل ذلك محال الوجه الثالث في بيان ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا موجودا وذلك ان الوجوب
بالذات ماهية مركبة وكل ماهية مركبة فهي ممكنة لذاتها فيلزم ان الوجوب لذاته ممكن لذاته وهو محال
انما قلنا ان الوجوب بالذات ماهية مركبة فلان الوجوب بالذات والوجوب بالغير يشتركان في المفهوم
من كونه وجوبا ويمتاز عن الاخر بكونه وجوبا بالذات وكون الاخر وجوبا بالغير وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيلزم ان يكون الوجوب بالذات مركبا من هذين القيدين فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الوجوب
بالذات ممتاز عن الوجوب بالغير بقيد سلبي وهو انه لا يحصل معه القيد الزايد الحاصل في جانب الوجوب
بالغير قلنا لان الوجود الذاتي هو المشترك بين الصورتين اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا
لذاته فان كان الاول امتنع ان يصير جزءا من ماهية الوجوب بالغير لان ماهية الوجوب بالغير صفة عارضة
لماهيات الممكنات والعارض للشيء يكون عارضا لذلك الشيء بجميع اجزائه فاذا كان احد اجزائه هو الوجوب
الذي هو واجب لذاته لزم ان يكون الواجب لذاته مفتقرا الى غيره وهو محال واما ان قلنا ان الوجوب الذي
هو القدر المشترك بين الصورتين امر ممكن لذاته فلانه جزء من قوام ماهية الوجوب الذاتي لزم ان يكون
الواجب لذاته متقوما بالممكن لذاته وهو محال فثبت بما ذكرنا انه لو كان الوجوب بالذات مفهوما ثبوتيا
لزم كون هذه الماهية مركبة وثبت ان هذا محال فكان القول بكونه مفهوما ثبوتيا محالا الوجه الرابع في
بيان ان الوجوب الذاتي يمتنع ان يكون مفهوما ثبوتيا هو ان مسمى الوجوب محمول على العدم المحض والمحمول
على العدم عدم فالوجوب عدم انما قلنا ان الوجوب محمول على العدم لان الشيء الذي يصدق عليه انه
يمتنع ان يوجد يصدق عليه لا محالة انه واجب ان لا يوجد فههنا المفهوم من الوجوب محمول على اللا
وجود فثبت ان الوجوب محمول على العدم واما ان المحمول على العدم عدم فلانه لو كان وجودا لزم ان يكون
العدم موصوفا بالصفة الموجودة وانه محال فثبت ان مسمى الوجوب لا يمكن ان يكون صفة موجودة
الوجه الخامس في بيان ان الوجوب يمتنع ان يكون صفة موجودة وذلك ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فوجوبه
متقدم على وجوده فلو كان الوجوب صفة موجودة لزم ان يكون حصول تلك الصفة الموجودة للماهية
سابقا على وجود تلك الماهية في نفسها وهذا محال لان وجود الشيء في نفسه متقدم بالرتبة على وجود
غيره له واما ان يقال ان وجود غيره له متقدم بالرتبة على وجوده في نفسه فهذا محال لا يقبله العقل
الوجه السادس اذا قلنا في شيء انه واجب الوجود لذاته فهذا التصديق لا يحصل منه في العقل امر الا
اذا فرضنا حقيقة ثم فرضناها موصوفة بالوجود ثم فرضنا ان موصوفية تلك الحقيقة بذلك الوجود موصوفة
منعوتة بنعت الوجوب واللزوم واذا كان كذلك فهذا الوجوب صفة من صفات النسبة الحاصلة بين الموضوع
وبين المحمول وتلك النسبة صفة من صفات ذلك الموضوع وصفة الشيء مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى المفتقر
الى الشيء اولى بالافتقار فثبت ان الوجوب مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فالوجوب بالذات ممكن بالذات
وذلك متناقض وباطل فثبت ان الوجوب بالذات لا يمكن ان يكون وصفا موجودا فهذا حاصل ما نذكره في هذا الباب
والجواب ان نقول لا شك ان في الوجود موجودا ولا شك ان ذلك الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون
ممكنا لذاته وهذه الشكوك التي ذكرتموها في الطعن في الوجوب بالذات معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن
في الامكان الذاتي ولما تعارضت هذه الشكوك بقي ما ذكرناه من الدليل الدال على ان الوجوب بالذات امر حاصل

يتحقق بها عن الطعن وبالله التوفيق فان وجود الله تعالى نفس ماهيته او صفة زايدة
على ماهيته ان من المعلوم بالضرورة ان الصف واجب الوجود لذاته بانه موجود ونصف ايضا ممكن الوجود لذاته
بانه موجود فنقول اما ان يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين
واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك بحسب الاشتراك اللفظي فقط فان كان الحق هو القسم الاول فنقول هذا
القسم ينقسم الى قسمين اخرين وذلك لان ذلك المفهوم المسمى بالوجود اما ان يقال انه في حق واجب الوجود
مغاير للماهية المخصوصة ويكون هذا الوجود صفة لتلك الماهية ولاحقا من لواحقها واما ان يقال انه امر قايم
بنفسه مستقل بذاته من غير ان يكون صفة لشيء من الماهيات ومن غير ان يكون عارضا لشيء من الحقايق
فثبت ان القول في وجود الله تعالى لا يمكن ان يخرج عن هذه الاقسام الثلثة فالاول قول من يقول لفظ
الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته لا يفيد مفهوما واحدا مشتركا فيه بين القسمين بل هو
بحسب الاشتراك اللفظي فقط والثاني قول من يقول لفظ الموجود يفيد مفهوما واحدا الا انه في حق
واجب الوجود لذاته وجود مجرد اعني انه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات بل يكون وجودا
قايما بنفسه وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته والثالث قول من يقول ان الوجود صفة
من صفات حقيقة الله وصفة من نعوته وماهيته وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيته وهذه الاقوال
الثلثة قد ذهب الى كل واحد منها عالم من الناس فالاول قول طايفة عظيمة من المتكلمين كابي الحسن الاشعري
وابي الحسين البصري والثاني هو القول الذي اختاره ابو علي ابن سينا في جميع كتبه والثالث قول طايفة
عظيمة من المتكلمين وهو الذي نصرناه في اكثر كتبنا ويجب على العاقل ان يتامل في هذا التقسيم الذي ذكرنا
حتى يعلم يقينا ان هذه الاقوال الثلثة لا مزيد عليها البتة فنقول اما القول الاول وهو ان لفظ الموجود
واقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته لا بحسب مفهوم واحد بل بحسب الاشتراك اللفظي فقط فنقول
لو تامل العاقل في مسايل الوجود علم فساده ولا باس باعادة بعض تلك الوجوه في هذا المقام فنقول الذي
يدل على فساده وجوه الاول ان بديهة العقل حاكمة بان الوجود لا يقابله الا العدم وان العدم لا يقابله
الا الوجود فوجب ان يكون الوجود مفهوما واحدا كما ان العدم مفهوم واحد حتى يصح ذلك التقابل بينهما
الثاني ان الوجود يصح تقسيمه الى الواجب والممكن والجوهر والعرض ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام
والثالث ان اعتقاد كونه موجودا لا ينافيه اعتقاد كونه واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا فوجب ان يكون
المفهوم من كونه موجودا قدرا مشتركا بين الكل الرابع ان بديهة العقل حاكمة بان المراد من كونه موجودا كونه
حاصلا في الاعيان متحققا في الاعيان وهذا المفهوم لا يختلف بان يكون ذلك الحاصل المتحقق واجبا او ممكنا
او سوادا او بياضا كما انه لما كان المعقول من الحجمية الحصول والامتداد في الجهات لم يختلف ذلك باختلاف كونه
لطيفا او كثيفا او حارا او باردا وكان بديهة العقل حاكمة بان المفهوم من الحجمية امر واحد فكذلك حاكمة
بان المفهوم من الحصول والتحقق امر واحد لا يختلف باختلاف الحقايق الخامس ان واحدا من الشعراء لو ذكر
شعرا وجعل ماهية قافيته الوجود والثبوت والحصول لقضى عقل جميع العقلاء بان تلك القافية مكررة
ولو انه ذكر شعرا وجعل قافيته لفظ العين الا انه اراد بهذا اللفظ في كل بيت معنى غير المعنى الذي
اراده في البيت الاخر لقضى عقل كل عاقل بان القافية غير مكررة في المعنى وذلك يدل على ان صريح عقول
العقلاء حاكمة بان معنى الحصول والوجود والتحقق معنى واحد في الكل السادس انا اذا رجعنا الى
عقولنا وجدنا معنى الحصول والوجود معنى معلوما من طرف العقل ونريد بهذا ان الانحصار شيئا

لنوا عرف من معنى الحصول نعرف معنى الحصول به وهذا انما يكون لو كان معنى الحصول معنى واحدا في الكل
اما لو كان معنى الحصول معنى يختلف باختلاف المواضع وليس بين تلك الحصولات معنى واحد مشترك
وجب انه لا نقدر على تصور معنى الحصول المطلق وان نفتقر في تصور كل واحد من المعاني المسماة بالحصول
والوجود الى تعريف خاص وبيان خاص وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان معنى الحصول والوجود واحد في الكل
السابع نحو اذا عقلنا معنى السواد ومعنى البياض ميز العقل بامتياز معنى السواد عن معنى البياض بنفسه
لا بغيره مع ان يختلف فيه الى الخلق فيد لنوع مما توجب الامتياز فلو كان وجود الواجب حقيقة مخالفة لوجود
الممكن لكنا اذا تصورنا هذين الوجودين لوجب ان يحكم بديهة العقل بامتياز احدهما عن الاخر لكن من
المعلوم بالضرورة انه ليس كذلك فانا ما لم نصف احد الوجودين بانه الواجب والوجود الاخر بانه الممكن
لم يحصل في العقل امتياز احد الوجودين عن الاخر فظهر ان الوجودات في انفسها ليست متمايزة من
حيث انها وجودات بل الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد وانه انما يمتاز بعضها عن بعض بنسب
خارجية عن ماهياتها الثامن انا اذا اقمنا الدليل على ان العالم محدث قضى العقل بافتقاره الى موجد
يوجده ثم بعد ذلك يقع البحث في ان ذلك الموجود الذي اوجد العالم هل هو قديم او محدث وبتقدير ان
يكون قديما فهل هو واجب لذاته او واجب بسبب وجوب علته وهل هو جسم او حال في الجسم او لا جسم
ولا حال في الجسم وعلى جميع التقديرات فان اعتقادات العالم لا بد له من موجد موجد ومن كان
يكون باقيا ثابتا غير متغير وذلك يدل على ان المعقول من كونه موجودا متحققا في الاعيان امر واحد مشترك
فيه بين كل الاقسام التاسع ان بديهة العقل شاهدة بان المعقول من كونه واجب الوجود لذاته مناف
المعقول من كونه ممكن الوجود لذاته وبالعكس وايضا المعقول من كونه جسما متحيزا مناف للمعقول من كونه
موجودا مجردا فجميع هذه الاعتبارات متناقضة متعاندة وصريح العقل شاهد بان المعقول من كونه
موجودا متحققا في الاعيان لا يناقض شيئا من هذه الاعتبارات ولا ينافيها وذلك يدل على ان كونه موجودا
مفهوم مغاير لهذه الاعتبارات المخصوصة باقية مع كل واحد منها وذلك يدل على ان المفهوم من كونه
موجودا مفهوم واحد لا يختلف باختلاف هذه الصور العاشر انا اذا قلنا الوجود غير مشترك فيه بين
جميع الموجودات فهذا الحكم فيما يسند الى جميع الموجودات لو كان المفهوم من الوجود من حيث انه وجود
مفهوما واحدا اذ لو كان الوجود له مفهومات كثيرة فلعل هذا المفهوم وان كان غير مشترك فيه بين
الموجودات فالوجود الاخر يكون مشتركا بين كل الموجودات فثبت ان قولنا الوجود غير مشترك فيه انما
يتم هذا الحكم ويثبت في كل وجود لو ثبت ان الوجود مشترك فيه فثبت ان قولنا الوجود غير مشترك فيه
كلام يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا واعلم انا قد استقصينا في هذه المسألة في اول كتاب الوجود وانما
انا اعدناها مع زوائد كثيرة في هذا الموضع حتى يكون الكلام في هذه المسألة مجموعا في موضع واحد
فثبت بهذه البراهين ان لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته ليس بحسب الاشتراك
اللفظي فقط بل بحسب انه يفيد معنى واحدا مشتركا فيه بين الصورتين واذا ثبت هذا فنقول لنا في المسألة
قولان احدهما قول من يقول انه تعالى حقيقة الله هو هذا الوجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات
والثاني قول من يقول ان وجود الله تعالى صفة عارضة لماهية فنقول القول الاول باطل والذي يدل عليه
وجوه ان نقول الوجود من حيث هو انه وجود اما ان يقتضي ان يكون قائما بنفسه مستقلا
بذاته غنيا عن كل ما سواه او لا يقتضي ذلك فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود كذلك فجميع الوجودات

قائمة بانفسها مستقلة بحقائقها واجبة الفقر عما سواها وهذا ظاهر البطلان والا لزم ان لا يكون شيء
من الممكنات موجودا اصلا وان كان الثاني فحينئذ الوجود من حيث انه وجود لا يكون قائما بنفسه ولا مستقلا
بحقيقته فوجب ان لا يكون في الوجود وجود قائم بنفسه مستقل بحقيقته وذلك يناقض قول من يقول ان
وجود الله تعالى قائم بنفسه مستقل بحقيقته من حيث انه هو وهذا الكلام بلغ في الجلاء والوضوح الى حيث
لشهد فطرة العقل وغريزته بانه لا يقبل السؤال ولا الاعتراض البتة وهي قريبة مما تقدم ان نقول
الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا لماهية من الماهيات او يقتضي ان يكون غير عارض
لشيء من الماهيات او لا يقتضي لا العروض ولا التجرد فان كان الحق هو الاول فكل وجود فهو عارض لماهية من الماهيات
موجود واجب الوجود كذلك وان كان الحق هو الثاني فكل وجود فهو مجرد غير عارض لشيء من الماهيات فيلزم
ان يقال هذه الممكنات ليست موجودة اصلا وان كانت موجودة كانت موجودات هي اعيانها وحينئذ
يلزم ان يكون لفظ الموجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظي وهو محال وان كان الحق هو الثالث
فحينئذ يمتنع ان يصير الوجود مستندا بقيد كونه عارضا تارة وبقيد كونه لا عارضا اخرى الا لسبب منفصل
فحينئذ وجود واجب الوجود لذاته متعلقا بسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود
بغيره وهو محال وهي ايضا قريبة مما تقدم اذا قلنا ان وجود واجب الوجود مجرد عن كونه
عارضا لشيء من الماهيات فالمقتضي لهذا التجرد ولهذا اللا استغناء اما طبيعة الوجود من حيث انه
وجود واما ما يكون حالا فيه واما ما يكون محلا له واما ما لا يكون حالا فيه ولا محلا له والكل باطل
اما بيان بطلان القسم الاول فلانه يلزم ان يكون كل وجود كذلك لان لازم الماهية مشترك فيه
بين جميع افراد تلك الماهية واما بيان بطلان القسم الثاني فلان تلك الصفة الحالة في ذلك
الوجود اما ان يكون لازما لذلك الوجود او لا يكون لازما له والاول باطل لان التقسيم في ان المقتضي
لذلك اللزوم اما نفس طبيعة الوجود او ما يكون حالا فيها او محلا لها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا فيها
فان كان ذلك بسبب حال اخر لزم التسلسل وهو محال واما ان كانت تلك الصفة الحالة في ذلك الوجود
ليست لازمة لذلك الوجود فحينئذ يكون ممكن الزوال وبتقدير زواله فانه يجب زوال ذلك الاستغناء
ويجب في ذلك الاستغناء فحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال واما بيان بطلان القسم
الثالث وهو ان يكون المقتضي لذلك التجرد ولذلك الاستغناء شيء يكون محلا لذلك الوجود فنقول
هذا باطل لان على هذا التقدير يكون الوجود عارضا لذلك الشيء ويكون ماهية ذلك الشيء موصوفة
بالوجود فحينئذ يكون وجود الله صفة قائمة بماهيته مع ان الفرض والتقدير هو ان وجود الله ليس
عارضا لشيء من الماهيات وهذا خلف واما بيان بطلان القسم الرابع وهو ان يكون ذلك الوجود مستغنيا ومستقلا
قائما بذاته معللا بسبب منفصل مغاير لذلك الوجود ولما يكون حالا فيه ولما يكون محلا له فنقول فعلى هذا
التقدير يلزم ان يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وذلك محال لان بتقدير فرض عدم ذلك
الغير ان لم يبق ذلك الشيء فقدح ذلك في كونه واجب الوجود لذاته وان بقي فقدح ذلك في كونه واجب الوجود لغيره
فثبت ان هذا القسم يوجب كون الشيء الواحد واجب الوجود لذاته مع كونه واجب الوجود لغيره وثبت
ان هذا الاجتماع باطل فوجب القطع بان هذا القسم محال فثبت بما ذكرنا انه لو كان لوجود الله وجودا قائما
بنفسه لكان لا يخلو عن احد هذه الاقسام الاربعة وثبت ان كل واحد منها باطل فثبت ان ذلك الكلام باطل
الا قد ذكرنا ان لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد واذا

ثبت هذا فنقول اما ان يكون المعقول من كونه تعالى موجودا والمعقول من كونه تعالى واجبا لذاته امرا واحدا
من غير التغاير البتة واما ان يكون المعقول من كل واحد منهما مغايرا للمعقول من الآخر والاول باطل لانه لما كان
كونه واجبا لذاته غير مشترك فيه بينه وبين الممكنات وجب ان لا يكون كونه موجودا امرا مشتركا فيه بينه وبين
الممكنات لكنا بينا ان الوجود مشترك فيه بينه وبين الممكنات والوجوب الذاتي غير مشترك فيه بينه وبين الممكنات
فوجب القطع بان كونه موجودا مغاير لكونه واجبا واذا ثبت هذا التغاير فنقول اما ان يقال الوجوب بالذات
اما ان يستلزم الوجود او يقال بالعكس منه وهو ان الوجود يستلزم الوجوب بالذات او يقال لا هذا يستلزم
ذاك ولا بالعكس ولكن حصلت ماهية ثالثة تلك الماهية تكون مستلزمة لهذين القيدين واما ان يقال
لا هذا يستلزم ذاك ولا ذاك يستلزم هذا وليس هناك ماهية ثالثة تستلزمهما معا فهذه اقسام اربعة
لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو ان يقال الوجوب بالذات مستلزم الوجود فنقول فعلى هذا التقدير
يكون الوجود عارضا للوجوب بالذات وقد فرضنا ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات وهذا خلف
واما القسم الثاني وهو ان يقال الوجود يستلزم الوجوب بالذات فهذا فاسد لان مسمى الوجود هو القدر
المشترك بينه وبين الممكنات وما به المشاركة يمتنع ان يستلزم ما به الممايزة لان الاشياء المتساوية في النوع يمتنع
ان يلزمها لوازم مختلفة بالنوع واما القسم الثالث وهو ان يقال حصل هناك مفهوم ثالث يستلزم هذين
القيدين فنقول فعلى هذا التقدير يكون الوجوب بالذات ويكون الوجود عارضين لتلك الماهية وقد فرضنا
انه ليس كذلك هذا خلف واما القسم الرابع وهو ان لا يكون واحد منهما مستلزما للآخر وليس هناك ثالث
يستلزمهما فنقول فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الوجود مستلزما للوجوب الذاتي بل يكون ذلك الوجوب
عارضا مغايرا لذلك الوجود وحينئذ لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته بل ممكنا لذاته وذلك فثبت بهذا
البرهان ان القول بان واجب الوجود لذاته لا حقيقة له الا الوجود المجرد كلام باطل فاسد
لا شك انه تعالى مبدأ لوجود الممكنات فيكون مبدأ لها اما ان يكون لنفس كونه وجودا او لنفس كونه وجودا مع قيد
سلبي او لنفس كونه وجودا مع قيد وجودي والاول باطل والا لوجب ان يكون وجود كل موجود خسيس فهذا
لجميع الآثار الصادرة عن واجب الوجود وذلك لا نقول باطل والثاني باطل لوجهين الاول ان على هذا التقدير
يصير القيد العدمي جزءا من ماهية المبدأ الاول من حيث انه مبدأ للغير وذلك محال لان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزءا لعلة الوجود والثاني وهو ان المقتضي لذلك السلب ان كان هو طبيعة الوجود لزم حصوله في كل
الموجودات وحينئذ يلزم ان يكون كل وجود مساويا بالذات للمبدأ الاول في اقتضاء كل الآثار وذلك باطل وان
كان مبدأ الوجود سلبا عاد التقسيم الاول فيه واما القسم الثالث وهو ان يقال ان كون ذلك الوجود مبدأ الوجود
الممكنات ليس لكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد ثبوتي فنقول ذلك القيد الثبوتي اما ان يكون معروضا
لذلك الوجود او عارضا له او لا معروضا له ولا عارضا له فان كان معروضا لذلك الوجود كان ذلك الوجود عارضا
لماهية اخرى وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف وان كان عارضا لذلك الوجود فكل عارض فهو محتاج الى المقتضي
لذلك العارض ان كان هو الوجود فقط او الوجود بقيد سلبي عادت المحالات المذكورة وان كان المقتضي لذلك
العارض هو الوجود مع قيد عارض آخر كان الكلام فيه كما في الاول ولزم التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون
التسلسل محالا لكنا نقول هل هاهنا شيء يستلزم شيئا او لم يحصل ذلك فان كان الاول كان ذلك الاستلزام
اما لنفس الوجود او لنفس الوجود مع قيد سلبي او لنفس الوجود مع قيد ثبوتي وان كان الثاني كان ذلك نفيا
للاستلزام فحينئذ لا يجب في المبدأ الاول كونه مبدأ للغير ولا يجب في كونه محتاجا اليه بل ربما انقلب فصير الواجب

ممكنا

ممكنا والممكن واجبا وكل ذلك باطل محال فثبت ان القول بان حقيقة واجب الوجود وجود مجرد يفضي الى هذا
الباطل فكان القول به باطلا   ان صريح العقل يشهد بان فرض شيء لا حقيقة له الا مجرد الحصول
في الاعيان يكون محالا بل لا بد وان يفرض العقل ماهية وحقيقة ثم يحكم عليها بانها حاصلة في الاعيان فاما
فرض موجود لا ماهية له ولا حقيقة له الا مجرد الحصول في الاعيان فهذا لا يقبله العقل البتة والذي يقرر
هذا الكلام تقريرا وذلك لان الحكماء ذكروا في باب الوجود مسألة وهي انهم قالوا الوجود هو نفس الكون في
الاعيان لا ما به يحصل الكون في الاعيان والشيخ بالغ في تقرير هذا المعنى وفي السياحة واذا ثبت ان الوجود
ليس له حقيقة الا مجرد الحصول في الاعيان فالحصول في الاعيان تقرر في العقل انه اذا فرض العقل ماهية
يحكم عليها بانها حصلت في الاعيان واذا كان كذلك كان هذا اعترافا بان الوجود بدون الماهية لا يتقرر
البتة بل بديهة العقل حاكمة بانه متى حصل معنى الحصول في الاعيان فقد حصلت هناك ماهية هي المحكوم
عليها بانها حصلت في الاعيان وذلك يفيد الجزم بدون الماهية لا يعقل اليه وما يقوي ذلك ان الحكماء اتفقوا
على ان طبيعة الوجود لا يمكن تعقلها وحدها بل ما لم يفرض العقل امرا من الامور ويحكم عليه بانه حصل في الاعيان
استحال منه ادراك معنى الحصول في الاعيان فاذا كان معنى الوجود امرا يبلغ في الضعف والحاجة الى حيث
لا يمكن تعقله وحده بدون الماهية ثم ثبت ان طبيعة الوجود من حيث هو وجود امر واحد في الواجب
والممكن فيجب ان يعقل طبيعة الوجود من حيث انها وجود طبيعة واحدة في الواجب وفي الممكن فانه يبلغ
في القوة في جانب الواجب الى حيث كان غنيا عن كل ما سواه وكان كل ما سواه محتاجا اليه ويبلغ في الضعف
والحاجة في جانب الممكن الى حيث كان محتاجا الى الماهية في الخارج وفي الذهن حتى ان العقل لا يمكنه ان
يتصوره وحده بل ما لم يجعله نعتا للغير فانه لا يمكنه ادراكه وتصوره وكل من انصف علم ان هذا الكلام
معلوم البطلان ببديهة العقل   اتفق الحكماء على ان تصور الوجود تصور بديهي جلي غني
عن كل التعريفات واتفقوا ايضا على ان الحقيقة المخصوصة لواجب الوجود غير معلومة للبشر وعبروا
عن هذا المعنى بهذه العبارة وهي قولهم كنه ذات الله تعالى غير معلوم للبشر فلما كان الوجود اولي التصور
وكانت الحقيقة المخصوصة غير متصورة فضلا عن ان يكون اولية التصور كان هذا برهانا قاطعا في ان
حقيقة الله تعالى غير وجوده وقال الداعي الى الله رحمه الله اقول ولقد تكثر التعجب من هؤلاء الافاضل كيف
جمعوا بين هذين المذهبين فان قالوا مرادهم بقولهم ان كنه حقيقة الله تعالى غير معلوم وغير متصور للبشر
هو ان البشر ما احاط علمهم بكنه صفات الله تعالى قلنا هذا بعيد جدا لان معرفة الصفات غير ومعرفة الذات
غير والقوم قالوا كنه الذات غير معلوم فكيف يجوز صرف هذا الكلام الى الصفات وايضا فالقوم حصروا صفات
الله تعالى في السلوب وفي الاضافات وهذان القسمان معلومات فكيف يقال ان المراد ان الصفات غير
معلومة وايضا فهب ان القوم لم يسلموا ان الوجود بديهي التصور ولم يسلموا ان كنه ذات الله غير معلوم
للبشر لكن هاتان المقدمتان قد صحتا بالبراهين اليقينية اما الاول ففي كتاب الوجود واما الثاني ففي المسألة
المتقدمة على ان حقيقة الله غير معلومة للبشر واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب على اظهر الوجوه
      قد ثبت في المنطق ان الوجوب والامكان والامتناع جهات وفسر اهل المنطق هذا المعنى
بان قالوا كل قضية فلها موضوع ومحمول ولا بد وان يحصل بين الموضوع وبين المحمول نسبة مخصوصة وتلك
النسبة معناها هو كون ذلك الموضوع موصوفا بذلك المحمول وكل قضية فلا بد فيها من حصول هذه الثلاثة ثم
ان موصوفية الموضوع بالمحمول تارة تكون على نعت الوجوب وتارة على نعت الامكان وتارة على نعت الامتناع

فهذه الكلام مختصر في المنطق وهو كلام حق تشهد فطرة العقل بصحته اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا الله واجب
الوجود فهذه قضية ولا بد فيها من موضوع ومن محمول ومن رابطة ومن جهة اما الموضوع فهو قولنا الله
واما المحمول فهو قولنا موجود واما الرابطة فمحذوفة في اللفظ ولكنها معتبرة في المعنى والتقدير الله هو موجود
واما الجهة فهي الوجوب اذا عرفت هذا فنقول المحكوم عليه بانه موجود اما ان يكون هو كونه موجودا واما ان يكون
حقيقة غير الوجود وتلك الحقيقة هي الموضوع للوجود محمولا على تلك الحقيقة والاول باطل والا صار تقدير هذه
الحقيقة الوجود يجب ان يكون محكوما عليه بكونه موجودا معلوم ان ذلك باطل والثاني حق الا انه تصريح بان
الوجود محمول وان موضوع هذا المحمول ماهية مخصوصة وحقيقة مخصوصة وهي المحكوم عليها بهذا الوجود
واذا قلنا ذلك فقد قلنا ان ماهية الله يجب ان يكون غير وجوده وذلك فهو المطلوب ان الحكما
اسندلوا على ان وجود الممكنات زايد على ماهياتها بان قالوا انا يمكننا ان نتصور الماهية مع الشك في الوجود والمعلوم
مغاير لما هو غير المعلوم فالماهية غير الوجود فنقول هذا البرهان بعينه قائم في وجود واجب الوجود وذلك لانا
اذا تصورنا من واجب الوجود انه الذي يستغني في وجوده عن الغير وانه الذي يستحق الوجود من ذاته فمن المعلوم
بالضرورة ان هذا القدر من التصور لا يوجب الجزم بوجود هذا الموجود بل بعد حصول هذا التصور يبقى العقل
شاكا في ان هذه الحقيقة هل هي موجودة ام لا فثبت ان في هذا الموضع يمكن تصور الماهية مع الشك في الوجود و
هذا يقتضي كون الماهية مغايرة للوجود فان لم يلزم من هذا المعنى حصول التغاير في هذا الموضع لم يلزم ايضا
حصول التغاير في الممكنات فان قالوا الفرق ان ممكن الوجود يمكن انفكاكه عن الوجود فلا جرم امكن تعقله مع
الشك في الوجود اما واجب الوجود فانه يمكن تعقله لان واجب الوجود ممتنع تعقل الوجود لانه من المستحيل ان
يقال انه مع كونه واجب الوجود لا يكون موجودا فنقول فعلى ما ذكرتم يلزم في كل من تصور ان واجب الوجود لذاته ما
هو ان يجزم بان واجب الوجود موجود ولما كان هذا باطلا فاسدا في بديهة العقل علمنا انه يمكن حصول التصور ان
الوجود مع الشك في وجوده واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون وجوده زايدا على ماهيته لا
شك ان قولنا الله واجب الوجود كلام حق صدق فقولنا الله موضوع وقولنا موجود محمول وقولنا واجب
صفة لانتساب الموضوع الى المحمول فنقول المراد بالموضوع وهو قولنا الله اما ان يكون هو الوجود او امرا مغايرا
للوجود والاول باطل لوجوه احدها ان على هذا التقدير يصير معنى الكلام ان الوجود واجب الوجود ولكونها
باطل لان الوجوب الذي جعل موضوعا اما ان يكون هو الوجود الذي جعل محمولا او غيره فالاول باطل لانه يجعل
الشي موضوعا لنفسه ومحمولا لنفسه كلام فاسد عار عن الفائدة فان من قال الحمار حمار والملك ملك كلام
فاسد وان كان الثاني لزم ان يكون الوجود الذي جعل موضوعا مغايرا للوجود الذي جعل محمولا فحينئذ يلزم
كونه موجودا مرتين وايضا فلما كانت طبيعة الوجود واحدة كان الوجود الذي هو الموضوع مساويا في تمام الماهية
للوجود الذي هو المحمول وحينئذ لم يكن احدهما بان يكون موصوفا والاخر بان يكون صفة اولى من العكس فثبت
بهذا البرهان انا اذا قلنا الله يجب ان يكون موجودا لم يكن المشار اليه بقولنا نفس الموجودية بل حقيقة اخرى
سوى الموجودية وقد صدق حكم العقل عليها بوجوب اتصافها بالموجودية وذلك يدل على ان وجود الله تعالى
ليس امرا قائما بنفسه بل هو صفة لماهية اخرى وذلك هو المطلوب فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من قولنا
الله حقيقة لا ندري ماهيتها لا بعينها ولكنا نعرف في الجملة كونها موجودة فنقول هب انا لا نعرف ان تلك
الحقيقة ما هي الا انا نعرف منها انها اما ان يكون هي الوجود او حقيقة مغايرة للوجود فان كانت هي الوجود لزم
المحالات وان كانت حقيقة مغايرة للوجود لزم كون وجود الله صفة لتلك الحقيقة وذلك هو المطلوب وثانيا

كان هذا الكلام الذي يفيد مقصودنا ستقرر واستوعبنا خصوصية تلك الحقيقة او لم نعقلها لم يكن عدم
علمنا بتلك الحقيقة المخصوصة من حيث انها هي مادحا في مطلوبنا في اثبات هذا المطلوب
ان نقول لا شك ان الحق تعالى ذات متعينة ممتازة بتعينها عن كل ما سواه من الذوات المعينة ولا شك ان
الوجود من حيث انه وجود حقيقة يشترك فيها الواجب والممكن والجوهر والعرض فنقول ذاته المخصوصة
اما ان يكون هو هذا المفهوم المشترك فيه بين كل الموجودات واما ان يكون هو هذا المفهوم مع قيد
زايد يقتضي تخصيصه وتعينه والاول باطل لان هذا المفهوم المشترك يصدق عليه كونه مشتركا فيه بين
الكل وذاته المخصوصة لا يصدق عليها هذا المعنى فبطل القول بان ذاته المخصوصة هو هذا المفهوم المشترك
فبقي ان يقال انه هو هذا المفهوم مع قيد زايد فنقول ذلك القيد الزايد اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا والاول
باطل لانه سبحانه من حيث انه هو ذلك الشخص موجود وما لاجله التعين جزء من المعين فلو كان ما لاجله
حصل التعين قيدا سلبيا لزم ان يكون القيد السلبي جزءا من الماهية الثابتة وهو محال واما ان كان القيد
الذي لاجله حصل التعين امرا ثابتا فاما ان يكون ذلك الامر المخصوص موضوعا والوجود المشترك فيه
محمولا واما ان يكون الامر بالعكس منه والاول هو المقصود لان على هذا التقدير يكون تلك الهوية المخصوصة
المعينة موصوفة بالوجود فيكون ذلك الوجود عارضا للماهية والثاني باطل لوجهين احدهما انه ثبت في
المنطق ان الاخص اولى بالموضوعية والاعم اولى بالمحمولية والثاني وهو انا لو جعلنا الوجود المطلق
موضوعا وجعلنا تلك الخصوصية محمولة لزم ان يقال الوجود المشترك فيه هو تلك الخصوصية وحمل تلك
الخصوصية عليه يمنع من كونه مشتركا فيه بينه وبين غيره فلزم ان يقال الامر المشترك فيه غير مشترك فيه وذلك
محال فثبت ان القول بان حقيقته وجود مجرد يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا
اجمع العقلاء على ان افراد النوع الواحد يجب تساويها في اللوازم وصريح العقل شاهد بصحة هذه المقدمة
واذا ثبت هذا فنقول الوجود في حق واجب الوجود والوجود في حق ممكن الوجود طبيعة نوعية واحدة فوجب
ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الحقيقة المخصوصة لواجب الوجود
لذاته حقيقة مخالفة لساير الحقايق وايضا فقد اتفقت الحكماء على ان الطبيعة النوعية انما يعرض لها التعدد
لسبب القوابل والماهيات المختلفة لامتنع وقوع التعدد فطبيعة الوجود حيث وقع التعدد فيه علمنا ان
وقوع التعدد فيها انما كان لسبب الماهيات المختلفة فهذه البراهين التي ذكرناها ولخصناها وجوه ظاهرة
جلية قطعية في افساد هذا المذهب واحتج الشيخ الرئيس في بيان ان وجود الله تعالى يمتنع كونه عارضا لشي من
الماهيات بوجه ولعله ذكره في كتاب الاشارات وانا اذكر ذلك الوجه واضم اليه تقريرات قريبة وبيانات كاملة
فنقول وجود الله تعالى اما ان يكون مستقلا بنفسه واغنيا بذاته من غير ان يكون تحققه محتاجا الى تحقق غيره
واما ان لا يكون كذلك بل يكون تحققه محتاجا الى تحقق غيره وان كان الحق هو الاول كان ذلك الوجود قائما
بذاته مستقلا بنفسه ولا يكون عارضا لشي من الماهيات وان كان الحق هو الثاني وهو كون ذلك الوجود
غير مستقل بنفسه بل يكون مفتقرا الى غيره فنقول فذلك الوجود مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره
فهو ممكن لذاته فذلك الوجود ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من سبب وذلك السبب اما تلك
الماهية او غيرها لا جايز ان يكون سبب ذلك الوجود هو تلك الماهية لان كون تلك الماهية مقتضية
لذلك الوجود اما ان يكون مشروطا بكونها موجودة او لا يكون مشروطا بهذا الشرط لا جايز ان يكون
اقتضا تلك الماهية لذلك الوجود مشروطا بكونها موجودة لان الوجود الذي هو شرط الاقتضا ان كان

هو عين الوجود الذي هو الاثر لزم كون الشيء الواحد شرطا لنفسه وهو محال وان غيره لزم ان يكون الشيء
الواحد موجودا مرتين وهو محال ولان الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الاول فيلزم اما التسلسل
واما الدور وهما محالان هذا كله اذا قلنا ان اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود مشروط بكون تلك الماهية
موجودة اما ان قلنا ان هذا الشرط غير معتبر فحينئذ يكون هذا قولا بان ما ليس بموجود يكون مقتضيا
للوجود وذلك محال في بديهة العقل لان الشيء ما لم يكن موجودا في نفسه يمتنع كونه علة لوجود غيره هذا كله
اذا قلنا العلة المقتضية لذلك الوجود هو تلك الماهية اما ان قلنا العلة المقتضية لذلك الوجود شيء آخر
سوى تلك الماهية فحينئذ يكون وجود واجب الوجود لذاته مستفادا من سبب منفصل فيكون واجب
الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وذلك محال فثبت ان القول بان وجود واجب الوجود لذاته عارض
لماهية يفضي الى هذه المحالات فوجب ان يكون القول به محالا فثبت انه لا حقيقة له الا الوجود المجرد
عن جميع الماهيات فهذا هو تقرير هذه الحجة على اقوى الوجوه والجواب عن هذه الشبهة من وجوه الاول
لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الوجود غني عن تلك الماهية قوله لو كان غنيا عنها لكان قائما بنفسه ولم يكن
صفة لتلك الماهية قلنا انتم تقولون ان الصورة علة لوجود المادة مع ان الصورة حالة في المادة وما
يكون علة لوجود الشيء يكون غنيا عن ذلك المعلول في وجوده فالصورة غنية في وجودها عن المادة
مع ان الصورة حالة في المادة فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الوجود غني عن تلك الماهية ومع كونه غنيا عنها
فانه يكون حالا فيها وتقرير الكلام من وجهين الاول ان يقال الوجود وان كان غنيا في نفسه عن تلك الماهية
الا انه علة لكونه حالا في تلك الماهية وعلى هذا التقدير فالوجود مع كونه غنيا عن تلك الماهية يكون
حالا فيها الثاني ان يقال تلك الماهية توجب كون الوجود حالا في تلك الماهية فهذان الاحتمالان قائمان وكل واحد
منهما لا يقدح في كون الوجود حالا في الماهية مع كون الوجود غنيا عن الماهية وبهذين الطريقين جوزنا
كون الصورة علة لوجود المادة مع كون الصورة حالة في المادة فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب
سلمنا انه يقدر ان يجب حصول ذلك الوجود في تلك الماهية فانه يلزم كون الوجود مفتقرا الى تلك
الماهية ويلزم من كون الوجود مفتقرا الى الماهية كون الوجود ممكنا لانا نقول هاهنا دليل يمنع كون الوجود
موصوفا بالامكان وتقريره هو ان ممكن الوجود هو الذي لا يمتنع كون حقيقته حاصلة مع الوجود تارة
ومع العدم اخرى وهذا المعنى لا يعقل في حق الوجود لانا لو قلنا ان ماهية الوجود تارة يحصل
مع الوجود واخرى مع العدم لزم كون الوجود على احد التقديرين موصوفا بوجود آخر وعلى التقدير
الثاني يكون موصوفا بالعدم وكل ذلك محال اما الاول فلانه يلزم اجتماع الوجودين في الشيء الواحد و
ايضا فلا يكون احدهما بالموصوفية والآخر بكونه صفة للاول اولى من العكس واما الثاني فلانه يلزم
الجمع بين الوجود وبين العدم وهو محال فثبت ان وصف الوجود بكونه ممكن الوجود والعدم محال فثبت
ان الدليل الذي ذكرتم وان اقتضى كون الوجود موصوفا بالامكان الا ان الدليل الذي ذكرناه يمنع
منه الوجه الثالث في الجواب وهو الجواب المعتمد ان نقول لم لا يجوز ان يقال المقتضي لذلك الوجود هو
الماهية قوله اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود اما ان يكون مشروطا بكون تلك الماهية موجودة و
اما ان لا يكون مشروطا بذلك قلنا المختار ان الماهية من حيث هي هي كافية في اقتضاء ذلك الوجود والذي
يدل على ان هذا الذي ذكرناه غير مستبعد وجوه الاول انا نوافق ان ماهيات الممكنات مغايرة لوجوداتها
وان تلك الماهيات قابلة لتلك الوجودات فنقول ان كان الشرط في كون تلك الماهيات قابلة لتلك الوجودات

كونها

كونها موجودات في انفسها لزمت المحالات التي ذكرتموها وان لم يكن كون الماهية قابلة للوجود مشروطا
بكونها موجودة بل الماهية من حيث انها هي تكون قابلة فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في ذلك الوجود هو
تلك الماهية من حيث انها هي وبالجملة فكل ما تذكرونه في جانب القبول فلم لا يجوز مثله في جانب التأثير
الثاني ان الماهية الممكنة مقتضية للامكان لما هي هي واما الوجود فانما يحصل من السبب المنفصل
وما بالذات قبل ما بالغير واقتضاء الماهية الممكنة للامكان سابق على اتصافها بالوجود فثبت ان اقتضاء
الماهية للوازمها سابق على اتصافها بالوجود فثبت ان اقتضاء الماهية للوازمها لا يتوقف على كون تلك
الماهية موجودة واذا عقل ذلك في الجملة فلم لا يعقل مثله في اقتضاء الماهية لوجود نفسها الثالث
ان الماهية الموجودة قابلة الوجود وقابلة الوجود سابقة على حصول الوجود ثم نقول قابلية الوجود صفة
خارجية عن الماهية لان قابلية الوجود نسبة مخصوصة بين الماهية وبين الوجود والنسبة بين الامرين
مغايرة لذات كل واحد منهما فقابلية الماهية للوجود صفة خارجة عن الماهية لازمة لها فتكون هذه اقتضاء
الماهية لقابلية الوجود لا يكون مشروطا بالوجود لان الوجود متأخر بالرتبة عن قابلية الوجود
والمتأخر لا يكون شرطا للمتقدم فثبت ان اقتضاء الماهية هذا الحكم غير مشروط بالوجود واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال ان اقتضاء الماهية للوجود لا يكون مشروطا بوجود آخر وحينئذ يندفع
ما ذكرتموه فان قالوا فالماهية اذا لم يكن اقتضاؤها للوجود مشروطا بكونها موجودة فحينئذ يجوز كونها
مقتضية للوجود حال عدمها فحينئذ يلزم كون المعدوم علة للوجود وذلك محال فنقول لا شك
ان قبول الماهية للوجود غير مشروط بكونها موجودة ثم مع هذا لم يلزم ان يقال المعدوم موصوف
بالوجود فاذا لم يلزم هذا في جانب القبول فكذلك مثله في جانب التأثير وتحقيق القول فيه ان الماهية
من حيث انها هي مغايرة لكونها موجودة او معدومة واذا كان الامر كذلك فسقطت هذه الحجة التي عولوا
عليها في جميع الوجوه

في تحقيق القول في بيان ان العدد الاول هو تلك الحقيقة المخصوصة

اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي انا نقول انا اذا قلنا الماهية الفلانية من حيث
هي هي لا موجودة ولا معدومة فهذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يكون المراد ان الماهية الفلانية من حيث
هي هي لا موجودة ولا معدومة والثاني ان يكون المراد ان الماهية الفلانية خالية عن الوجود وعن العدم
والمفهوم الاول حق والمفهوم الثاني باطل لانا اذا اعتبرنا المثلث من حيث انه مثلث فهذا الاعتبار من حيث
انه هو مغاير لكونه موجودا ولكونه معدوما والدليل عليه ان المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ
المعدوم مغاير للمفهوم من لفظ المثلث بدليل انه يصح تعقل الموجود وتعقل المعدوم حال الذهول عن
تعقل محض المثلث وكذلك يحصل ايضا تعقل المثلث من حيث هو مثلث مع الذهول عن كونه موجودا او
عن كونه معدوما فظهر بهذا ان كونه مثلثا غير كونه موجودا او معدوما غير واما الاحتمال الثاني وهو ان
يقال ان كونه مثلثا خال عن الوجود وعن العدم فهذا محال لان الشيء اما ان يكون له حصول في الاعيان
واما ان لا يكون له حصول في الاعيان فكونه خاليا عنهما امر محال في العقل فالحاصل ان كونه مثلثا
مغاير لكونه موجودا او معدوما ولكن يمتنع ان ينفك عنهما معا اذا عرفت هذا فنقول اذا فرضنا ان حقيقة
من الحقائق وماهية من الماهيات كانت علة لوجود نفسها فعلة الوجود هي تلك الماهية من حيث هي هي
لا كونها موجودة ولا كونها معدومة وحينئذ يصدق ان يقال مبدأ ذلك الوجود لا موجود ولا معدوم
ويصدق ايضا ان يقال المبدأ موجود وهو الحق للموجودات بكونه موجودا اما الاول فانما يصدق لما

بيّنا ان مبدأ ذلك الوجود هو تلك الماهيات وبيّنا ان تلك الماهية من حيث هي هي لا موجودة
ولا معدومة واما الثاني فايضا لصدق لان تلك الماهية لما كانت علة لذلك الوجود بعينها ولذاتها
فحينئذ يمتنع عقلا خلو تلك الماهية عن الوجود فكانت لا محالة موجودة وكانت لحق الموجودات
بصفة الوجود اذا عرفت هذا فنقول نقل عن بعض الناس انهم قالوا المبدأ الاول لا موجود ولا معدوم
بل هو هو فقط وانه هوية محضة لا يمكن التعبير عنها بالوجود والعدم واما الجمهور فانهم اتفقوا على ان
المبدأ الاول موجود بل هو لحق الموجودات بصفة الموجودية وطالت المنازعات بين الفريقين
في هذا الباب واذا تاملت في الكلام الذي لخصناه وشرحناه علمت ان النزاع واقع في اللفظ المحض وبالله
التوفيق

في بيان انه سبحانه يخالف جملة الممكنات لذاته المخصوصة لا لصفة زايدة
على الذات اعلم ان جمهور المتكلمين يقولون الذوات متساوية في كونها ذوات وانما يمتاز بعضها عن البعض
بصفات قايمة بها وربما اعتقدوا ذلك قالوا انه سبحانه وتعالى ذات وان الجسم ايضا ذات فامتياز ذاته
عن ذوات الاجسام لا بد وان يكون لاجل صفة اختص بها ذات الله تعالى ولاجل تلك الصفة امتازت ذاته
عن ساير الذوات والذي نقول به ان ذاته سبحانه وتعالى ذات مفردة منزهة عن جميع جهات التركيب وان
تلك الذات لعينها ولذاتها مخالفة لساير الذوات وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم مقدمة وهي في بيان
ان الشيء قد يخالف غيره لعينه ولذاته من غير حاجة الى صفة زايدة والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه
الاول انا لو فرضنا كون الذوات متساوية في الذاتية وفرضنا انه انما يخالف بعضها بعضا لاجل الصفات
القايمة بها فتلك الصفات اما ان يكون بعضها مخالفا للبعض او لا يكون والثاني باطل لان تلك الصفات
اذا لم يكن مخالفة استحال بالضرورة تلك الذوات مخالفة لاجلها وان كانت تلك الصفات متخالفة فاختلافها
اما ان يكون لصفات اخرى وحينئذ يلزم منه التسلسل وهو محال وان كان اختلافها لذواتها ولاعيانها
فحينئذ يكون تلك الصفات مخالفة لانفسها من غير اعتبار صفة اخرى وذلك يدل على انه لا يمتنع كون
تلك الاشياء مختلفة لانفسها ولاعيانها

في صحة هذا المطلوب ان نقول الذات والصفة لا بد
وان يكون كل واحدة منهما مخالفة للاخرى اذ لو كانتا متساويتين في تمام الماهية فحينئذ لم يكن كون احدهما
ذاتا والاخر صفة اولى من العكس فثبت ان الذات والصفة يجب كون كل واحد منهما مخالفة للاخرى فنقول
تلك المخالفة الحاصلة بينهما اما ان يكون لاجل صفة او لا لاجل صفة والاول باطل لانا بينا ان كون الذات
صفة بالصفة مشروط بكون كل واحد منهما مخالفا للاخر فلو عللنا كون كل واحدة منهما مخالفة للاخرى
بقيام الصفة بها لزم الدور وهو محال فثبت ان كون الصفة والذات مختلفتين ليس معللا بشيء من
الصفات بل هو لعين حقيقتيهما ولنفس ماهيتيهما وذلك هو المطلوب

في صحة هذا المطلوب
انا اذا قلنا ان هذا الشيء يماثل ذلك الشيء من بعض الوجوه ويخالفه من ساير الوجوه فهذا كلام مجازي و
ذلك لان الوجه الذي لاجله حصلت المشاركة مغاير للوجه الذي لاجله حصلت المخالفة والا لزم اجتماع
النقيضين في الشيء الواحد وهو محال بل الحق ان كل واحد من هذين الشيئين مركب من جزئين واحد الجزئين
من احد الجانبين يماثل الجزء الاخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقتيهما ومساواة في ماهيتيهما والجزء الثاني
من الجانب الاول يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامة لنفس الحقيقتين فاذا عرفت هذا فنقول
ظهر ان الشيئين الذين هما مثلان انما تماثلا لتمام حقيقتيهما ولنفس ماهيتيهما لا لصفة زايدة وان
الشيئين اللذين يختلفان انما يختلفان لتمام حقيقتيهما ولنفس ماهيتيهما لا لصفة فظهر بما ذكرنا ان

التماثل والاختلاف لا يعقل ان يكون معللا بامر زايد بل لا يحصلان الا لنفس الماهية والحقيقة واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول ندعي ان ماهية الله تعالى مخالفة لماهيات جميع الممكنات لنفسها ولعينها من غير
ان يكون تلك المخالفة لاجل صفة او حالة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان الحقيقة المخصوصة في حق الله
تعالى اما ان يكون مساوية لحقايق الممكنات من حيث هي هي واما ان لا يكون مساوية لها من حيث هي هي فان
كان الحق هو القسم الثاني فحينئذ ظهر انه يمتنع تعليل تلك المخالفة بشيء من الصفات لان كل حكم
حصل لذات الشيء ولماهيته فانه يمتنع حصوله لغيره لان الشيء الواحد لا يكون واجب الوجود لذاته
ولغيره معا واما ان كان الحق هو القسم الاول فنقول لما كانت الذوات باسرها متساوية في مجرد كونها
ذوات فاختصاص ذات الله تعالى بالصفة التي لاجلها امتازت ذاته عن ساير الذوات اما ان يكون لا
لامر او يكون لامر والاول باطل لان الذوات لما كانت متساوية في تمام الذاتية وجب ان يصح على كل واحد
منها ما يصح على الاخر فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة دون ساير الذوات ودون ساير الصفات
لا لمرجح ولا لمؤثر كان ذلك رجحانا للممكن من غير سبب وذلك محال واما الثاني وهو ان يقال ان تلك الذات
المعينة اختصت بتلك الصفة لامر اخر فحينئذ نعود الكلام في اختصاص تلك الذات بذلك المرجح فيكون
لمرجح وحينئذ يلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت ان القول بان الذات سبحانه مساوية
لساير الذوات في الذاتية وان امتياز ذاته عن ساير الذوات انما كان لاجل اختصاص ذاته بصفة لاجلها
حصل الامتياز قول يفضي الى اقسام باطلة فوجب ان يكون هذا القول باطلا فثبت ان حقيقته سبحانه
تخالف ساير الحقايق والماهيات لنفسها ولعينها وذلك هو المطلوب واحتج المخالف على صحة قوله بوجوه
الاول ان الذوات باسرها متساوية في كونها ذوات فامتياز بعضها عن البعض لا بد وان يكون لصفة بيان
المقام الاول انا نقول الذات ما يكون مستقلا بنفسه والصفة لا يكون الا قائما بالغير فعقل من الذات
هذا المفهوم الواحد وذلك يدل على ان الذوات متساوية في كونها ذوات بيان المقام الثاني انه لما وقع
الاشتراك في المفهوم من كونها ذوات وجب ان يحصل الامتياز بمفهوم غير ذلك المفهوم ضرورة ان جهة
المساواة غير جهة المخالفة الثاني ان نقول ان حقيقة ذات الله تعالى اما ان يكون هو انه ذات فقط او يكون
حقيقته انه ذات ما معينة مخصوصة فان كان الاول لزم ان يكون كل ما يصدق عليه انه ذات ان يصدق
عليه انه هو الله سبحانه وان كان الثاني فحينئذ يكون المفهوم من ذلك التعيين وذلك الخصوصية
امرا زايدا على المفهوم من كونه ذاتا وذلك يدل على ان امتياز ذاته تعالى عن ساير الذوات لا بد وان يكون
لصفة والثالث انا نقول نحن نعلم بالضرورة انه لا يمكننا تعريف ذات من الذوات المخالفة لساير الذوات
الا بانه المختص بالصفة الفلانية والموصوف بالامر الفلاني ولاجل اختصاصها بتلك الصفة وبذلك الامر
وقع الامتياز وذلك يدل على ان مخالفة بعض الذوات لبعض معللة بالصفات والجواب عن الاول انا لا
ننازع في ان الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذوات لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المفهوم مفهوما سلبيا
ويكون معناه انه امر ليس قائما بالغير في الحصول والتحقق وقد عرفت في كتب المنطق ان الاشتراك في السلوب
لا يوجب الاشتراك في الماهية وعلى هذا التقدير لا يبعد استواء الذوات في هذا المفهوم السلبي مع انه يكون كل
واحد منها ممتازا عن الاخر بتمام حقيقته والذي يقوي هذا الذي ذكرناه ان الدليل الذي ذكرتم في
كون الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذوات فهو بعينه قائم يدل على ان الصفات متساوية في المفهوم
من كونها صفات واذا كان كذلك فوجب ان لا يحصل الاختلاف البتة لان الاختلاف لو حصل لحصل

اما في الذوات واما في الصفات وعلى التقديرين فالاختلاف معدود فوجب ان لا يحصل الاختلاف البتة
وحيث حصل علمنا ان ما ذكرتم من الدليل ساقط والجواب عن الثاني انا بينا بالدلايل الثلثة في مقدمة
هذه المسئلة انه لا يلزم من كون الشيء مخالفا لشيء آخر ان يكون تلك المخالفة واقعة لاجل صفة زايدة و
اذا تقررت هذه المقدمة سقطت تلك الشبهة وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الثالثة واعلم ان محصل
الكلام في هذه المسئلة انا نقول كل واحد من الذوات مخالف غيرها في كونها تلك الحقيقة المخصوصة
الا ان هذه الحقايق المختلفة يلزمها لازم واحد سلبي وهو كونها ذوات والاشيا المختلفة لا يمتنع
اشتراكها في لازم سلبي اما الخصوم فانهم يقولون الذوات متساوية في كونها ذوات الا ان كل واحد منها
يلزمها صفة معينة لاجلها تمتاز عن غيرها وذلك محال لان الاشيا المتساوية يمتنع ان تلزمها لوازم مختلفة
فهذا تمام هذا الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق — في بيان كونه تعالى قديما ازليا
اعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته فانه يجب كونه قديما ازليا لكن ليس كل ما كان قديما ازليا فانه
يجب كونه واجب الوجود لذاته اما بيان الاول فهو ان كل ما كان واجب الوجود لذاته كان حقيقته
غير قابلة للعدم وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون موجودا ازلا وابدا اذ لو كان معدوما في الازل
او سيصير معدوما في الابد فحينئذ يكون حقيقته قابلة للعدم وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت
ان كل ما كان واجب الوجود لذاته فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا سرمديا واما بيان الثاني وهو
انه لا يلزم من كونه قديما ازليا باقيا سرمديا كونه واجب الوجود لذاته فهو انه لا يمتنع في اول العقل
كون الشيء معلولا لشيء آخر واجب الوجود لذاته والمعلول يجب دوامه بدوام علته فهذا المعلول يكون
قديما ازليا باقيا سرمديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان واجب
الوجود لذاته فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا سرمديا وقد يكون ازليا سرمديا ولا يكون واجب
الوجود لذاته اذا عرفت هذا فنقول انا لما بينا بالبرهان القاطع كونه تعالى واجب الوجود لذاته فحينئذ
يلزم كونه قديما ازليا باقيا سرمديا الا انا نريد ان نذكر مذاهب الناس في هذا الباب وطرقهم ليكون
هذا الكتاب حاويا لكل ما قيل في هذا الباب فنقول للمتكلمين في هذا الباب طريق وللفلاسفة طريق آخر
اما المتكلمون فانهم لما اقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني قالوا العالم محدث وكل محدث فله
محدث فالعالم له محدث ثم قالوا ذلك المحدث ان كان محدثا كانت الافتقار الى المحدث حاصلة فيه وحينئذ يلزم
افتقاره الى المحدث والكلام فيه كما في الاول فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان فثبت ان القول
بان صانع العالم محدث يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول بحدوث الصانع باطلا فوجب
الجزم بكونه ازليا قديما ثم يقيمون الدليل على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعند هذا يحكمون بانه تعالى
كما انه قديم ازلي فيجب ان يكون باقيا سرمديا فهذا تقرير كلامهم ولقايل ان يقول ان هذا الذي ذكرتم لا يدل
الا على ان خالق هذا العالم يجب ان يكون قديما وبيانه من وجوه احدها انكم لم لا يجوز ان يقال ان الاله
الذي هو واجب الوجود لذاته خلق موجودا آخر وخلق فيه القدرة على ايجاد الاجسام فذلك الشيء الآخر هو الذي
خلق هذا العالم الجسماني وبهذا التقدير فانه لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديما ازليا بل يكون محدثا مخلوقا
وخالقه يكون قديما ازليا وبهذا التقدير فالدور والتسلسل لا يلزمان البتة وثانيهما ان يقال ان الموجود
الذي هو واجب الوجود لذاته اوجب لذاته موجودا ليس بجسم ولا جسماني وذلك الموجود موصوف
بالعلم والقدرة والحكمة وهو الذي خلق هذا العالم واوجده وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم ازلي

موصوف

موصوف بالعلم والقدرة الا انه لا يكون واجب الوجود لذاته بل هو معلول علة قديمة واجبة الوجود لذاتها
فالسؤال الاول متفرع على ان الموجود الذي واجب الوجود لذاته يكون قادرا مختارا والسؤال الثاني متفرع
على كونه موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فثبت على كلا التقديرين ان هذا السؤال لازم وايضا فعلى قول
من يقول ان الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل مختار يصح ان يقال ان
خالق هذا العالم لا يكون قديما بل يكون محدثا وتقريره انه على تقدير ان يكون الواجب لذاته موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار فانه لا يمكن اسناد هذه الحوادث اليومية اليه الا بان يقال ان تاثيره في الوجود كل حادث
مسبوق بحصول حادث آخر قبله لا الى اول واذا جاز هذا جاز ان يقال انه حصل في الازل جوهر ليس
بجسم ولا جسماني مثل عقل او نفس ويكون ذلك الموجود محلا لادراكات جزئية متعاقبة ولتصورات
جزئية متلاحقة فاذا انتهت تلك التصورات الى التصور الخاص صار ذلك التصور الخاص سبب [illegible]
موجود قادر عالم لذاته عن المبدأ الاول ثم ان ذلك الشيء صار خالقا لهذا العالم الجسماني فثبت ان على
تقدير القول بان واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فان هذا الاحتمال باق واذا وقف
على هذه المباحث ظهر انه من هذا ينفتح ابواب كثيرة من الاحتمالات احدها ان يقال ان خالق هذا العالم الجسماني
موجود واحد هو اما مخلوق المبدأ الاول او معلوله وثانيها ان يقال ان خالق الذوات شيء من معلولات
المبدأ الاول وخالق الصفات شيء آخر وثالثها ان يقال خالق بعض الصفات والذوات شيء وخالق
نوع آخر من الصفات والذوات شيء آخر وبالجملة ففي جميع التقديرات ثبت ان الدليل الذي ذكروه
لا يفيد البتة تقرير ان خالق هذا العالم الجسماني قديم ازلي واجب الوجود لذاته واعلم انه حصل
هاهنا مقامان احدهما طريقة القايلين بانه لا سبيل الى تحصيل المعارف الالهية الا بالنقل الطريقة
الاولى والاحق والثاني طريقة القايلين فانه لا بد من الدلايل النقلية اما الطريق الاول فتقريره ان يقال
انه لما ثبت ان العالم محدث وجب افتقاره الى فاعل فذلك الفاعل ان كان محدثا افتقر الى فاعل آخر فاما
ان يتسلسل او يدور او ينتهي بالآخرة الى فاعل قديم واجب الوجود لذاته اما الدور والتسلسل فهما باطلان
واما اثبات الوسايط مع الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته فنقول لما دلت الدلايل على انه لا بد من
الاعتراف بوجود واجب الوجود لذاته ولم يدل الدليل على وجود هذه الوسايط وجب اسقاط هذه
الوسايط من البين والاكتفاء بالموجود الذي هو واجب الوجود لذاته فهذا هو طريقة القايلين بالاولى
والاحق واما وهو اقامة الدلالة على نفي هذه الوسايط فاعلم ان المتكلمين ذكروا في هذا الباب طرقا
واهية ونحن ننقلها وننبه على ضعفها — قالوا ليس القول بحدوث بعض تلك المراتب
وقدم بعضها اولى من العكس فاما ان يحكم بحدوث الكل وحينئذ يلزم اما التسلسل او الدور او يحكم
بقدم خالق هذا العالم وهو المطلوب ولقايل ان يقول ما المراد من قولكم ليس البعض اولى من البعض
ان اردتم عدم الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان بعض تلك المراتب اولى بالحدوث
والمرتبة المغايرة لتلك المرتبة الاخرى اولى بالقدم وان كنا لا نعرف سبب تلك الاولوية فان عقولنا ضعيفة و
افهامنا قاصرة وليس كل ما لا نعرفه وجب ان لا يكون موجودا وان اردتم به عدم الاولوية في اذهاننا
وعقولنا فهذا لا يفيد الا وجوب التوقف وعدم الجزم بقسم واحد من هذه الاقسام المحتملة فاما ان
يجزم بنفي البعض وبثبوت الباقي فذلك باطل قطعا — قالوا لا يجوز ان يكون شيء من الذوات علة
لذات اخرى لانا بينا في المسئلة المتقدمة ان الذوات باسرها متساوية في الذاتية وان الاختلاف ليس الا بالصفات

فلو كانت ذات علة لذات لكان كل ذات علة لكل الذات فيلزم كون الذات المعينة علة لنفسها ولزم كون
الذات المعلولة علة للذات التي فرض كونها علة وذلك محال فثبت انه لا يجوز ان يكون شي من الذوات علة
لشي منها ولقايل ان يقول هذا بناء على ان الذوات متساوية في كونها ذوات ونحن قد بينا بالبرهان العقلي
ان ذلك باطل اذ لو كان الامر كذلك لزم ان يكون الاشيا المتساوية يلزمها لوازم مختلفة وذلك محال
في المعقول اما لو قلنا انها في انفسها مختلفة الا انها مع اختلافها في حقايقها متشاركة في كونها ذوات
بمعنى انها امور غير تابعة في وجودها لغيرها فعلى هذا التقدير فقد حصلت اشيا مختلفة في الماهية مع انها
يكون مشتركة في بعض اللوازم فثبت ان الحق ما ذكرناه واذا كان الامر كذلك فقد سقط كلامكم وايضا فهذه
هذه الحجة على مقدمتين احديهما ان الذوات باسرها متساوية في الذاتية والثانية ان الاشيا المتساوية في
ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فنقول ان كان الامر كما ذكرتم فحينئذ يلزمكم جواز ان ينقلب الخالق
مخلوقا والمخلوق خالقا والممكن واجبا والواجب ممكنا وحينئذ يبطل عليكم كل ما ذكرتموه ان
فاعل العالم بتقدير كونه محدثا فانه يجب ان يكون الاله الاكبر الذي هو الخالق لهذا العالم قادرا على خلقه
وايجاده واذا ثبت كون الاله الاكبر قادرا وجب ان يكون قادرا على كل الممكنات واذا ثبت ذلك وجب ان يكون
قادرا على خلق هذا العالم واذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا شيئا آخر غيره يقدر على خلق هذا العالم لزم حصول
مقدور واحد لقادرين وهو محال فوجب ان يكون هذا الفرض محالا واعلم ان هذه الحجة لا تتم الا اذا قلنا انه
لا يوثر شي في وجود شي الا بقدرة الله واكثر اهل العالم ينازعون في هذا الباب وسياتي في باب قادرية الله
تعالى ايضا تمام الكلام في حكاية كلام المتكلمين في اثبات كونه تعالى قديما ازليا واما الوجه الذي تمسكوا
به في اثبات كونه باقيا ابديا فهو انهم قالوا ثبت بما ذكرنا كونه تعالى قديما ازليا فنقول ما ثبت قدمه فانه يمتنع
عدمه واحتجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه وهي الحجة التي عليها تعويل الاشعرية
ان قالوا هذا القديم لو عدم بعد وجوده فاما ان يكون عدمه لاعدام معدم او لطريان ضد او لانتفا
شرط والاقسام الثلثة باطلة فالقول بعدم القديم باطل فنفتقر ههنا الى بيان امرين احدهما بيان حصر
الاقسام والثاني افساد كل واحد منها اما بيان الحصر فهو انا نقول كل شي عدم بعد وجوده فانه لابد وان
يكون ذلك العدم جايزا اذ لو كان ذلك العدم واجبا لذاته لكان ذلك العدم دايما ولو كان العدم دايما لما
كان الوجود ازليا واذا كان ذلك العدم امرا جايزا وجب ان يكون له مرجح وذلك المرجح اما ان يكون عدميا او
وجوديا فان كان عدميا فهو ان يقال انه انما عدم لاجل انه عدم شي كان هذا الشي محتاجا في وجوده اليه
وهذا هو الذي قلنا انه يعدم لانتفا شرط واما ان كان المقتضي لذلك العدم امرا وجوديا فتاثيره في ذلك
الاعدام اما ان يكون على سبيل وهو الذي سميناه بالاعدام بالفاعل او على سبيل الايجاب وهو الذي
سميناه بالعدم لاجل طريان الضد فثبت بما ذكرنا بيان حصر هذه الاقسام واما بيان فساد كل واحد
من هذه الاقسام الثلثة فهو ان نقول انما قلنا انه يستحيل ان يصير معدوما لاجل ان يعدمه اعدام لوجهين
الاول ان وقوع الاعدام بالفاعل محال غير معقول لان الفاعل لابد له من فعل والقادر لابد له من اثر و
العدم نفي محض وسلب صرف فالقول بان العدم وقع بالفاعل محال والثاني وهو ان ذلك الفاعل الذي
يعدمه اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون قديما لانه ليس احد القديمين بان يقدر على اعدام
الثاني اولى من العكس ولا جايز ان يكون حادثا لان القديم اقوى وجودا من الحادث فيمتنع كون
الحادث قادرا على اعدام القديم وانما قلنا انه يستحيل ان يصير معدوما لطريان ضد لوجوه الاول

ان المضادة

ان المضادة حاصلة بين الضدين واذا كان كذلك كان طريان الضد الحادث مشروطا بانتفا الضد
الباقي فلو جعلنا انتفا الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال والثاني وهو
ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس انتفا الباقي لاجل طريان الطاري اولى من اندفاع الطاري
لاجل بقا الباقي بل هذا الجانب اولى لان الدفع اسهل من الرفع والثالث وهو ان ذلك الضد ان كان
قديما فحينئذ قد كان الضدان موجودين في الازل وذلك محال وان كان حادثا كان الحادث اضعف
وجودا من القديم والاضعف لا يقوى على اعدام الاقوى وانما قلنا انه لا يجوز ان يقال ان ذلك القديم
عدم لانتفا شرطه لان ذلك الشرط ان كان قديما كان الكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم القديم الاول
وان كان حادثا فهو محال لان القديم متقدم في وجوده على الحادث والمتقدم على الشي يمتنع كونه مشروطا
به فثبت بما ذكرنا ان القديم لو عدم بعد وجوده لكان عدمه اما ان يكون لاعدام معدم او لطريان ضد او
لانتفا شرط وثبت ان الكل محال فكان القول بعدم القديم محالا وهي الحجة استنبطها
المتكلمين في بيان ان العدم على القديم محال فنقول هذا القديم ان كان واجب الوجود لذاته لكان العدم
عليه محالا وان كان ممكن الوجود لذاته كان وجوده لمرجح وذلك المرجح ان يكون فاعلا مختارا او علة موجبة
والاول باطل لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشي انما يمكن
قبل حدوثه او حال حدوثه والعلم به بديهي فاذن كل ما يقع بواسطة القصد والاختيار فهو حادث
فكل ما ليس بحادث امتنع وقوعه بايقاع الفاعل المختار ولما بطل هذا القسم ثبت ان القديم لو كان ممكن
الوجود لذاته لكان وجوده معللا بمؤثر موجب بالذات وذلك الموجب ان كان ممكنا عاد التقسيم الاول
فيه وان كان واجبا لذاته فنقول تاثيره في ايجاد ذلك المعلول القديم ان كان موقوفا على شرط ممكن الوجود
عاد التقسيم في كيفية وجود ذلك الشرط وان كان موقوفا على شرط واجب الوجود وما كان موقوفا على
شرط اصلا فحينئذ يلزم من دوام وجوب تلك العلة الواجبة لذاتها ودوام شرط التاثير الذي هو موجود
واجب الوجود لذاته دوام ذلك الاثر فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قديما فهو اما ان يكون واجب الوجود لذاته
واما ان يكون معلولا لعلة واجبة الوجود لذاتها وثبت انه على كلا التقديرين فانه يكون العدم عليه محالا
فثبت بما ذكرنا ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه ان كل ما كان قديما فانه يكون واجب
الوجود لذاته وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان العدم عليه ممتنع بيان المقام الاول ان القديم لو لم يكن
واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود لذاته وكل ممكن الوجود لذاته فهو محتاج الى المؤثر فيلزم ان
ذلك القديم محتاج الى المؤثر الا ان ذلك محال لان القديم ليس له حال عدم ولا حال حدوث البتة بل هو
ابدا كان موجودا فلو احتاج الى المؤثر لكان انما احتاج الى المؤثر حال وجوده فيلزم ان يكون ذلك المؤثر
مؤثرا فيه حال وجوده فيلزم تحصيل الحاصل وتكوين الكاين وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل قديم فانه واجب
الوجود لذاته وبيان المقام الثاني وهو ان كل واجب الوجود لذاته فانه لا يقبل العدم وهو ان نقول واجب
الوجود لذاته هو الذي لا يكون حقيقته قابلة للعدم وما كان كذلك امتنع طريان العدم عليه فثبت بما
ذكرنا ان كل قديم فانه واجب الوجود لذاته وثبت ان كل واجب الوجود لذاته فانه يمتنع العدم عليه
فثبت ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه وهذه الحجة لخصناها للمتكلمين فهذا جملة ما يليق باصول الكلام
في هذا الباب واما الطرق اللايقة بالاصول الفلسفية في اثبات كونه ازليا ابديا ان يقال لو صح عليه
ان يعدم بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده لابد وان يكون لسبب اما وجودي او عدمي وحينئذ

يكون وجوده موقوفاً على عدم ذلك العدم وما يكون وجوده موقوفاً على اعتبار حال الغير كان ممكنا لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والوجه الثاني في بيان امتناع هذا المعنى ان حقيقته وماهيته ان لم تكن قابلة للعدم البتة فقد حصل المطلوب وان كانت قابلة فاما ان يكون الوجود والعدم على السوية واما ان يقال الجانب الوجودية اولى من جانب العدم فان كان الاول لزم افتقاره الى المرجح لما ثبت ان الممكن المتساوي لا يعقل رجحان احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فحينئذ يكون الواجب لذاته واجباً لغيره وهو محال وان كان الثاني وهو ان يقال ان حقيقته قابلة للعدم وللوجود الا ان الوجود اولى بها من العدم فنقول هذا محال لانا بينا ان الجمع بين اصل الامكان مع حصول الاولوية محال باطل فثبت بما ذكرنا ان واجب الوجود لذاته يجب كونه ازلياً ابدياً الوجه الثالث في بيان وجوب كونه ازلياً ابدياً انه حين كان موجوداً اما ان يقال انه كان ممكن الوجود لذاته او كان واجب الوجود لذاته فان قلنا انه كان ممكن الوجود لذاته فكل ممكن الوجود لذاته فانه لا يوجد الا لسبب فالغني عن السبب مفتقر الى السبب هذا خلف وان كان واجب الوجود لذاته فلو فرضنا انه عدم في وقت من الاوقات فحينئذ انتقل من الوجوب الذاتي اما الى الامكان الذاتي او الى الامتناع الذاتي وكل ذلك محال لانه على هذا التقدير يكون ذلك الوجوب الذاتي قابلاً للتغير وذلك ما كان قابلاً للتغير فانه لا يكون وجوباً بالذات ثم ان الوجوب بالذات ليس وجوباً بالذات هذا خلف فثبت بمجموع ما ذكرنا ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون ازلياً وابدياً وهذا تمام المقصود من هذا الباب وبالله التوفيق

في استقصاء الكلام في حقيقة الازل والابد اعلم ان هاتين اللفظتين لفظتان مختصرتان ولا يمكن احصاؤهما الا بعد العقول على تمام المعنى المقصود من لفظ الازل والابد والعقلاء ذكروا امثلة كثيرة كاشفة عن حقيقة هذا المعنى والمثال الاول قالوا لو فرضنا ان داخل الفلك الاعظم كان مملواً من حبات الخردل وفرضنا انه في كل الف الف سنة تخرج واحدة من تلك الحبات ثم فرضنا اجتماع هذه الحبات باسرها على كثرتها وامتناع وقوف العقل على جزء من اجزاء اعدادها ثم قابلنا ذلك المجموع بالمعنى المفهوم من الازل كان ذلك المجموع بالنسبة الى الازل كالعدم بالنسبة الى الوجود وذلك لان ذلك المجموع وان بلغ في الكثرة الحد الذي يعجز العقل عن الاحاطة بالجزء القليل منه الا ان العلم البديهي حاصل بانه انما يتولد من ضم المقادير المتناهية بعضها الى بعض مرات متناهية والمجموع الحاصل من ضم المتناهي الى المتناهي يكون متناهياً فهذا المجموع له اول والازل لا نهاية والاولية غير متناهية والمتناهي بالنسبة الى غير المتناهي يكون كالعدم في مقابلة الوجود فبهذا المثال ينكشف حقيقة الازلية من بعض الوجوه المثال الثاني ان نرقم حساب الهندسة ترتيبها فان الواحد في المرتبة الاولى واحد وفي الثانية عشرة وفي الثالثة ماية وفي الرابعة الف وفي الخامسة عشرة الاف وفي السادسة ماية الف وفي السابعة الف الف اذا عرفت هذا فنقول لنفرض ان نحسب كل رأس ابرة من مجموع الفلك الاعظم حصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الافلاك التسعة والعناصر الاربعة ثم فرضنا ان هذه العوالم امتدت امتداداً بحيث صارت في الحجم بمقدار قشرة الثوم ثم كتب جميع تلك السطوح من مراتب الاعداد برقوم الهندسة ثم وضعنا المقابلة بين مجموع تلك الحسابات وبين حقيقة الازل لكان ذلك المجموع في مقابلة حقيقة الازل كالعدم في مقابلة الوجود بالبيان الذي لخصناه في المثال الاول فظهر بهذين المثالين ان حقيقة الازل والابد لا تقدر للعقول البشرية على الوقوف عليها بل نقول ان هذه الحسابات التي ذكرناها انما مقادير متناهية والعقول لا سبيل لها الى الوقوف

على ذرة من ذراتها فاذا كان الحال في المقادير المتناهية كذلك فما ظنك بما لا نهاية له فثبت ان العقول عاجزة عن الوصول الى اوايل هذه المعاني فضلاً عن الانتهاء الى اواخرها وغاياتها اذا وقفت على حقيقة الازل والابد من الاعتبارات المذكورة فنقول هاهنا ابحاث لا بد من الوقوف عليها فالاول انا نعلم الله تعالى على هذا اليوم اما ان يكون له مدة متناهية او مدة غير متناهية فان كان الاول لزم كون الله حادثاً وهو محال وان كان الثاني لزم ان يقال انه قد انقضى قبل هذا اليوم مدة غير متناهية لكن انقضاء مدة غير متناهية محال لان حصول هذا اليوم موقوف على شرط محال والموقوف على المحال محال وكان يجب ان يكون حصول هذا اليوم محالاً وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الذي انقضى قبله كان متناهياً لا غير متناه والثاني ان الازل والابد معناهما انه تقابل المتناقضين وكل امرين هذا شانهما فلا بد وان يغاير احدهما عن الاخر فيجب ان يكون آخر الازل متصلاً باول الابد الا ان هذا محال لان كل حد فرض كونه آخر الازل واول الابد فان آخر الازل واول الابد كان موجوداً قبله لان الوقت الذي يكون متقدماً على ذلك الوقت بمقدار ماية سنة يكون خارجاً عن الازل وداخلاً في الابد وعلى هذا التقدير يمتنع تمييز الابد عن الازل وقد فرضنا متميزاً عنه هذا خلف الثالث اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد فقولنا كان معناه انه كان موجوداً وقتاً بمعنى الآن وما قبله وقولنا يكون معناه انه سيكون موجوداً في الابد وهو الآن غير حاصل فاذن كل ما صدق عليه انه كان فسيكون فيه احوال متغيرة متجددة فذات الله تعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه انه كان في الازل وسيكون في الابد وانه كان الآن وكل ما كذب عليه هذه الالفاظ الثلثة فانه يمتنع كونه موجوداً هذا خلف واعلم ان مباحث الازل والابد في الاستقصاء التام في الكتاب المشتمل على البحث عن حقيقة المكان والزمان ولنكتف هنا بهذا النحو كلامنا في الجزء الاول من علم الالهي

في التنبيه على دلايل التوحيد والتنزيه اعلم انا قلنا الله سبحانه واحد فله تفسيران احدهما ان ذاته ليست مركبة من الاجزاء ولا الابعاض و ذلك الاسم الثاني انه تعالى ليس في التحيز ولا في الجهة والثاني بيانه انه سبحانه منزه عن الضد والند فلهذا السبب رتبنا هذا الكتاب على قسمين القسم الاول في بيان كونه منزهاً عن التحيز والجهة وفيه فصول

في بيان اثبات موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ليس بممتنع الوجود في بديهة العقل

اعلم ان كثيراً من الناس يزعمون ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما سارياً في الاخر او مبايناً عنه في جهة من الجهات الست وزعموا ان اثبات موجود لا يكون حالاً في هذا العالم الجسماني ولا مبايناً عنه بجهة من الجهات ممتنع الوجود ثم زعموا ان العلم بهذا الامتناع علم بديهي ضروري غني عن الحجة والدليل واما الجمهور الاعظم من العقلاء فانهم اتفقوا على ان اثبات موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وليس في العالم ولا في خارج العالم ليس معلوم الامتناع في بديهة العقل بل الامر في اثباته و نفيه موقوف على الدليل وان دل الدليل على اثباته وجب القضاء به والا وجب التوقف في اثباته و نفيه وهذا القول هو الذي نذهب اليه ونقول به والذي يدل على ان الامر كذلك وجوه

ان نقول لو كانت هذه القضية بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء لكن الاختلاف واقع فيها فوجب ان لا يكون بديهياً بيان الملازمة ان الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اطباقهم على انكار الضروريات وبيان ان هذا الاختلاف واقع هو ان الفلاسفة اتفقوا على اثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا حالة في المتحيز كالعقول والنفوس والهيولى واتفقوا على ان الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا فهو موجود ليس بجسم ولا بجسماني

ولم يقل احد من العقلاء انهم في القول منكرين للبديهيات بل نقول انّ جمعاً من اكابر المسلمين اختاروا هذا
المذهب مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ومثل ابي سهل النوبختي ومحمد بن النعمان من الروافضة ومثل
ابي القاسم الراغب وابي حامد الغزالي من اهل السنة ايضاً فاكثر العقلاء من ارباب الملل المختلفة على
تنزيهه تعالى عن كونه متحيزاً وعن كونه حالاً في المتحيز وعن كونه داخلاً في العالم وخارجاً عنه فثبت بما ذكرنا
ان هذه القضية لو كانت بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها وثبت ان الاختلاف واقع فيها بل الاكثرون
ينكرون تلك القضية ويقطعون بفسادها فلزم القطع بانها ليست من البديهيات
ان صريح العقل شاهد بان التقسيم الصحيح ان يقال الموجود اما ان يكون متحيزاً او حالاً في المتحيز او لا يكون
متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ولو انا قلنا الموجود اما ان يكون متحيزاً او حالاً في المتحيز واقتصرنا على هذا القدر
فان بداية العقول قاطعة بان هذا التقسيم غير تام بل لا بد وان يضم اليه القسم الثالث وهو الذي
لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز حتى يتم ذلك التقسيم ولو ان قائلاً قال وجب ان هذا القسم معتبر بحسب
التقسيم الا انه معلوم الامتناع بالبديهة فنقول ليس الامر كذلك لانا اذا عرضنا على بديهة العقل
قولنا ان هذا القسم ممتنع الوجود وعرضنا ايضاً على البديهة ان الواحد ضعف الاثنين فانا نجد البديهة
جازمة بكذب هذه الثانية وغير جازمة بالاولى ومن انكر التفاوت بين الصورتين كان مكابراً في اجلى البديهيات
واقواها فثبت بما ذكرنا ان اثبات موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ليس من البديهيات البتة
انا نعلم بالضرورة ان اشخاص الناس مشتركة في المعنى المفهوم من قولنا انسان مع انها متباينة بمقاديرها وحيزها
وما به المشاركة غير ما به المخالفة وهذا يدل على ان الانسان من حيث هو انسان مفهوم مجرد عن الشكل
المعين والحيز المعين فثبت ان الانسان من حيث هو انسان معقول مجرد وقد لوح النفس عن المحسوس
ما هو معقول مجرد واذا كان الامر كذلك فكيف يستبعد في العقل ان يكون حال المخصوصات منزهاً عن
لواحق الحس وعلائق الخيال فان قيل هذا الكلام مغالطة وذلك لان القدر المشترك بين اشخاص الناس
ليس له وجود في الخارج الا في الذهن بل الموجود في الخارج هو الذوات المعينة والاشخاص المتباينة واما القدر
المشترك فلا وجود له الا في الذهن والنزاع انما وقع في انه هل يوجد في الاعيان موجود مجرد عن الوضع
والحيز فاين احد البابين من الاخر فثبت ان هذا الكلام مغالطة محضة والجواب عنه من وجهين
الاول انه ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية هو مجرد المفهوم من
معنى لفظ الانسان فنقول هذا المفهوم اما ان يكون موجوداً واما ان يكون معدوماً محضاً والثاني
باطل لان المفهوم من كون الانسان انساناً جزء من ماهية هذا الانسان والعدم المحض يمتنع ان يكون
جزءاً من ماهية الموجود فثبت انه موجود فاما ان يكون موجوداً في الاعيان واما ان لا يكون والثاني
باطل لان الانسان المعين موجود في الاعيان وما كان موجوداً في الاعيان كان تمام ماهيته ايضاً موجوداً في
الاعيان لان بديهة العقل شاهدة بان المركب لا يوجد الا عند وجود جميع اجزائه فلما كان المفهوم
من الانسان جزءاً من ماهية هذا الانسان ثبت ان هذا الانسان موجود في الاعيان لزم ان يكون الانسان
من حيث هو انسان موجوداً في الاعيان لكن الانسان من حيث هو انسان مغاير لمعنى الوضع والحيز
فثبت ان الانسان من حيث هو هو مع قطع النظر عن لواحقه وعوارضه مجرد عن الوضع والحيز فهذا
غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذا الكلام مع ان البحث باق فيه فان لقائل ان يقول هذا الكلام يفيد ان
الانسان من حيث هو انسان مغاير لمعنى الوضع والحيز ولا يفيد ان المفهوم من الانسان منفك

عن هذه المعاني والمطلوب اثبات موجود يستقل بحقيقته في الوجود الخارجي من هذه المفهومات وما ذكرتم
لا يدل عليه والوجه الثاني في الجواب ان يقول هب ان هذا المجرد المفهوم لا وجود له الا في الذهن
الا ان هذا يدل على ان صريح العقل لا يستبعد تصور امر مجرد عن الوضع والحيز ونحن لا نطلب
في هذا المقام الا هذا القدر فاما الجزم بان هذا الشيء موجود ام لا فذلك موقوف على الدليل المنفصل
ولقائل ان يقول ان العقل اذا فهم معنى الانسانية فانه يحكم بان هذا المعنى اذا وجد في الاعيان فانه
لا ينفك عن الوضع والحيز والمقصود من هذا البحث ان العقل هل يجوز اثبات موجود في الاعيان بشرط
كونه مجرداً عن الوضع والحيز وهذا الكلام لا يفيد هذا المطلوب فثبت ان هذا الدليل ليس بقوي
في افادة هذا المطلوب والشيخ الرئيس ابو علي ذكره في الاشارات وعول عليه في هذا الباب الا ان البحث
فيه ما ذكرناه **الحجة الرابعة** ان الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية في استخراج مسألة
معضلة فقد يقول في نفسه اني حكمت بكذا واعترفت بكذا فهو حال ما يقول في نفسه اني عملت كذا وعلمت
بكذا لا بد وان يكون عارفاً بنفسه اذ لو لم يعرف بنفسه لامتنع منه ان يحكم على نفسه بانه حكم بكذا وعرف كذا
ثم انا نعلم بالضرورة انه في تلك الحالة قد يكون غافلاً عن معنى الشكل والمقدار فضلاً عن ان يعلم كون
ذاته في حيز وموصوفة بشكل ومقدار فثبت ان العلم بالشيء الموجود في الاعيان قد يحصل عند الغفلة عن شكله
ومقداره وذلك يفيد القطع بان الشيء المجرد عن هذه الاشياء يصح ان يكون معقولاً **الحجة الخامسة**
ان خصومنا في هذا الباب اما الكرامية واما الحنابلة اما الكرامية فانا اذا قلنا لهم لو كان الله تعالى
مشاراً اليه بالحس لكان ذلك الشيء اما ان يكون منقسماً فيكون مركباً مؤلفاً من الابعاض والاجزاء وانتم
لا تقولون به واما ان يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء
الذي لا يتجزى وانتم لا تقولون به فعند هذا الكلام قالت الكرامية انه واحد منزه عن التركيب والتأليف
ومع ذلك فانه ليس بصغير ولا حقير ومعلوم ان هذا الذي ذكروه مما لا يقبله الحس والخيال البتة
بل لا يقبله العقل البتة لان المشار اليه بحسب الحس ان حصل له امتداد في الجهات والاحياز كان
احد جانبيه مغايراً للثاني وذلك يوجب الانقسام وان لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في
اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت ولا في القدام ولا في الخلف كان غير منقسم وكان في غاية
الصغر والحقارة واذا لم يبعد عندهم التزام كونه تعالى غير قابل للقسمة مع القول بكونه عظيماً غير متناه
فكيف حكموا بان القول بكونه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز مدفوع في بديهة العقل فثبت ان الذاهب
الى هذا القول بحث فحكم على ما كان بديهي البطلان بالصحة وحكم على غير البديهي بكونه بديهياً واما
الحنابلة الذين التزموا الاجزاء والابعاض فهم ايضاً معترفون بان ذات الله تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات
فانه تعالى لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والصحة والمرض والحيوة والموت
والصلابة واللين والاستيناس بالغير والتوحش بالوحدة فهم معترفون بان هذه الاشياء ممتنعة الثبوت
في حق الله تعالى فانا اذا قلنا لهم لو وصل شيء الى ذاته فهل يمكنه ان يغوص فيه او لا يمكنه فان امكنه
كانت ذاته بمنزلة الماء والهواء فينخرق ويتفرق تلك الذات وان تعذر عليه ذلك كانت ذاته بمنزلة الحجر
الصلد وايضاً الحي الذي لا يأكل ولا يشرب ولا يطمئن قلبه بسبب الاستيناس بالغير ولا يستوحش
نفسه بسبب التفرد غير معقول فاذا قيل للحنابلة هذه الكلمات قالوا انه تعالى مخالف خلقه فلا يجوز
ان يقاس حاله بحال غيره واذا ثبت هذا فنقول انهم قد اعترفوا في هذا المقام بان حكم الوهم والخيال

غير مقبول في حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنهم ان يحكموا بان حكم الوهم والخيال في ان كل موجود واما ان يكون متحيزا واما ان يكون حالا في المتحيز يجب ان يكون مقبولا وحاصل الكلام ان حكم الوهم والخيال في حق الله ان كان مقبولا وجب ان يقبل على الاطلاق وذلك باطل بالاتفاق وان لم يكن مقبولا وجب ان لا يلتفت اليه البتة فاما قبوله في بعض المواضع ورده في سائرها فهو تحكم باطل الحجة السادسة انا نقول ان معرفة الله تعالى وصفاته اقرب الى العقول من معرفة ذات الله تعالى ثم ان المشبهة واهل التنزيه اتفقوا على ان معرفة افعال الله ومعرفة صفاته على خلاف حكم الحس والخيال اما تقرير هذا المعنى في افعال الله تعالى فذلك من وجوه الاول ان الذي رايناه وشاهدناه ليس الا بتغير الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتا وانقلاب النبات حيوانا فاما حدوث الذوات والاجسام فهذا شي ما شاهدناه وما عرفناه البتة الثاني انا لا نعقل حدوث شي الا عن مادة مخصوصة والا في زمان مخصوص فان يكون الخاتم والسواد من غير شي نصاغ ذلك الخاتم والسواد منه غير موهوم ولا محسوس وايضا فيكون حدوث الخاتم والسواد من غير زمان ووقت غير معقول ثم ان ارباب الملل والاديان اقروا بذلك واعترفوا به مع انه غير موهوم ولا محسوس والثالث انا لا نعقل بعد ما لم يكن فاعلا ثم لاجل تغير حاله وتبدل صفته ثم ان ارباب الملل اعترفوا بانه خالق العالم من غير تغير في صفاته ولا تبدل في احواله والرابع انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا الا لجلب منفعة او لدفع مضرة ثم انا اعترفنا بانه تعالى خلق هذا العالم من غير شي من هذه الاحوال فثبت ان الوهم والخيال معزولان في معرفة افعال الله تعالى واما تقرير هذا العجز في الصفات فذلك من وجوه الاول انا لا نعقل ذاتا يكون عالما بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة فانا اذا اخبرنا انفسنا وجدنا انها متى اشتغلت باستحضار معلوم بعينه امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ثم انا مع ذلك نعتقد بانه تعالى عالم بجميع المعلومات على التفصيل من غير ان يحصل في ذلك العلم اشتباه والتباس فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات امرا على خلاف مقتضى الوهم والخيال وان كل من فعل فعلا فلا بد له من آلة واداة وان الافعال الشاقة يكون سببا للكلال واللغوب والتعب ثم انا نعتقد انه تعالى مدبر من العرش الى ما تحت الثرى مع انه منزه عن المشقة والتعب والثالث انا نعتقد انه تعالى يسمع اصوات الخلق من العرش الى ما تحت الثرى ويرى الصغير والكبير فوق اطباق السموات وتحت الارض السفلى ومعلوم ان الوهم والخيال لا يتصوران هذه الاحوال فثبت بما ذكرنا ان الوهم والخيال قاصران عن معرفة افعال الله تعالى وصفاته ومع ذلك فانا اثبتنا افعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم والخيال ومن المعلوم بالبديهة ان معرفة كنه الذات اعلى واجل واغمض من معرفة الافعال والصفات فلما عزلنا الوهم والخيال في المقام الاقرب الاظهر فلان نعزلهما في المقام الاغمض الاصعب كان اولى الحجة السابعة ان العقول والافهام اضطربت في معرفة جوهر النفس الانسانية مع انا بينا في اول هذا الكتاب انها اظهر المعلومات واقربها الى العقل والعلم والفهم ولما عجز عن معرفة نفسها فلان تعجز عن معرفة خالق الكل مع انه لا نزاع في كونه مخالفا لجميع المحدثات بالحقيقة والماهية كان اولى بل نقول الانسان حال ما يكون يقظان فانه لا يمكنه الوقوف على شي من احوال عالم الغيب فاذا نام وزال عقله واستولت الغفلة على جسده قدر على الاتصال بعالم الغيب والاستفادة من تلك الاسرار وذلك على خلاف حكم الوهم والخيال لان الانسان حال اليقظة اكمل منه حال النوم فلما عجز عن معرفة الغيب حال كماله فلان يعجز عنها

حال كماله في العقل والنقصان كان ذلك اولى فيعلم ان حكم الوهم والخيال قد يكون باطلا مردودا الحجة الثامنة انا نستقري الاشيا الا ان القوة الباصرة لا تبصر نفسها وكذلك القوة الخيالية تتخيل الاشيا الا ان هذه القوة لا يمكنها ان تتخيل نفسها فوجود القوة الباصرة والقوة الخيالية يدل على انه لا يجب ان يكون كل شي محسوسا متخيلا الحجة التاسعة ان نقول المكان والزمان موجودات ولم يحصلا اليه في المكان والزمان فقد ثبت وجود لا يحيط به المكان والزمان فيفتقر هاهنا الى بيان امرين الاول ان الزمان والمكان موجود فنقول اما المكان فالمراد منه الفضا والخلا الذي يحصل الجسم فيه والدليل عليه انا اذا فرضنا ان الجبل انقلع من موضعه واستقر بكليته الى جانب آخر فان المنتقل فان المنتقل هو الجبل واما تلك الجهة التي كان الجبل حاصلا فيها فانها لم تنتقل البتة والعلم بذلك ضروري واذا ثبت هذا فنقول تلك الجهة موجود من الموجودات والدليل عليه ان تلك الجهة مغايرة لما سواها من الجهات بالعدد وبالاشارة الحسية ولذلك فانا نقول انه هذا الجبل انتقل من تلك الجهة الى جهة اخرى ولولا ان الجهة الاولى مغايرة للجهة الثانية والا لكان انتقال الجبل من احديهما الى الاخرى محالا والذي نقوله المتكلمون ان الجهة والحيز لا وجود لها في نفسها وانما هي امر يفرضه العقل ويقدره الوهم فهو كلام باطل وذلك لان هذا الانتقال حاصل في نفس الامر سواء وجد العقل والذهن او لم يوجد واذا كان كذلك ان يكون الجهة موجودة في نفسها سواء وجد الذهن او لم يوجد فثبت ان الفضا والخلاء امر موجود وظاهر انه ليس مكانا لنفسه والا لزم التسلسل فقد حصل في الوجود موجود ليس حاصلا في المكان والحيز واما الزمان فهو ايضا موجود والدليل عليه وهو انا نقسم الى السنين ونقسم السنين الى الشهور ونقسم الشهور الى الايام ونقسم اليوم الى الساعات ونحكم بان الساعة الواحدة اقل قدرا من اليوم الذي هو اقل من الشهر الذي هو اقل من السنة والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع كونه قابلا للتقسيم الى الاجزا ويمتنع وصفه بكونه اقل من الاخر واكثر منه فثبت انه شي موجود وذلك الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز ويمتنع كونه متحيزا والا لكان كل شي يكون اقرب الى ذلك المتحيز كان اقرب الى الزمان وكل ما هو ابعد عن ذلك المتحيز كان ابعد من الزمان ومعلوم بالضرورة ان ذلك باطل قطعا لان الاشيا الموجودة في هذا اليوم كلها حاضرة في هذا اليوم وليس بعضها في المفهوم من الحضور في هذا اليوم اكمل من بعض والعلم به ضروري وبهذا الطريق ثبت ايضا انه يمتنع ان يكون عرضا حالا في المتحيز واذا بطل القسمان ثبت ان الزمان والخلا موجود من الموجودات مع انه غير متحيز ولا حال في المتحيز وذلك هو المطلوب واعلم انك اذا تاملت ما لخصنا في مسئلة الخلا والمدة في هذا الكتاب ووقفت على مذاهب الناس فيهما ثبت على ان الحق هو القول باثبات الخلا على ان الحق هو ان المدة ليس بمتحيز ولا بحركة ولكنه موجود مجرد عرفت قطعا ان القول باثبات موجود مجرد عن الجسمية امر واجب الاعتراف به وهذا الوجه اقوى الوجوه المذكورة في هذا الباب الحجة العاشرة ان المجسم يقول كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر سريان العرض في الجسم او يكون مباينا عنه في الجهات فاما اثبات موجودين لا يكون احدهما ساريا في الاخر ولا يكون مباينا عنه بجهة فهذا مما لا يقبله العقل واما الدهري فانه يقول كل موجودين فلا بد وان يوجدا معا ولما ان يوجد احدهما قبل الاخر والذي يكون قبل الاخر فاما ان لا يوجد بينهما مدة اصلا واما ان يوجد بينهما فاصلة مدة متناهية او فاصلة ممدودة غير متناهية اذا ثبت هذا التقسيم فنقول الباري والعالم ان وجدا معا لزم ان يكونا قديمين معا او محدثين معا فاما القول بتقدم الله تعالى وحدوث العالم على هذا التقدير فهو غير

مقبول واما القول بكون العالم محدثا مع ان الله يتقدم من غير فاصلة او يتقدم بمدة متناهية فهذا ايضا يقتضي حدوث الله تعالى واما القول بكون الله محدثا مع ان الله يتقدم بمدة غير متناهية فهذا يقتضي قدم المدة والزمان واما فرض كونه تعالى متقدما على العالم لا على احد هذه الاقسام فذلك مما لا يقبله العقل فالحاصل ان المجسم لا يمكنه ان يعقل كونه تعالى مباينا للعالم الا بالحيز والجهة والدهري لا يعقل كونه تعالى متقدما على العالم الا بالمدة والزمان ثم ان المجسم معترف بان الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال وانه في نفسه ليس بحق والدهري معترف بان الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال وانه في نفسه كاذب فصار قول كل واحد منهما معارضا لقول الاخر وظهر منه بطلان القولين وان الحق انه تعالى مباين للعالم لا بسبب الحيز والجهة وانه تعالى سابق على العالم لا بسبب المدة والزمان بل نقول ان الجهة المعينة مباينة لسائر الجهات لا بسبب الجهة والحيز والزمان المعين مباين لسائر الازمنة لا بسبب الزمان والمدة فان الزمان غير حاصل في زمان آخر واذا كان الامر كذلك في الجهة وفي المدة فان يكون خالق الجهة والمدة منزها عن المباينة بالمكان والجهة ومنزها عن السبق على العالم بالزمان والمدة كان اولى ولهذا قال الامام الاجل علي بن ابي طالب عليه السلام الذي اين الاين لا يقال له اين والذي كيف الكيف لا يقال له كيف ونقل عن الصدر فارسطاطاليس انه كتب في اول كتابه في الالهيات من اراد ان يشرع في معارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى ومراده ان الانسان الف احكام الوهم والخيال والمباحث الالهية لا يوافقها احكام الاوهام والخيالات فلهذا السبب وجب على هذا الطالب استحداث فطرة اخرى فهذا حاصلة الكلام في بيان ان ادعاء البديهة في نفي موجود لا يكون موجودا داخل العالم ولا خارجه قول باطل واما القائلون بان هذه المقدمة بديهية فقد يذكرون في تقريرها عبارات مختلفة فالعبارة الاولى قالوا انه تعالى خلق العالم في ذاته او خارج ذاته او لا في ذاته ولا خارج ذاته والاول باطل والا لزم ان يكون ذاته مخالطة لهذه الاجسام المستقذرة والثاني يوجب القول بانه تعالى مباين للعالم بالحيز والجهة واما الثالث وهو انه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا خارج ذاته فهذا قول لا يقبله العقل البتة فكان باطلا والعبارة الثانية قالوا الموجودان لا يعقلان الا ان يكون احدهما ساريا في الاخر مثل العرض والجوهر او مباينا عنه في جهة من الجهات الست مثل الجوهرين والجسمين فاما القسم الثالث وهو ان لا يكون ساريا فيه ولا مباينا عنه بشيء من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل والعبارة الثالثة قالوا ان صريح العقل حاكم بان الشيء اذا لم يكن حاصلا في هذه الجهة البتة ولم يكن حاصلا في شيء من الجهات الست المحيطة به كان هذا نفيا للوجود وحكما بكونه عدما محضا وسلبا صرفا ولذلك فانا اذا فرضنا انه لم يوجد في الدار ولم يوجد خارج الدار كان هذا نفيا للوجود واذا كان الامر كذلك تقرر النفي المحض والسلب الصرف لا هذا ثبت انا لو نفينا كونه تعالى على احد هذه الوجوه فانه يلزم منه نفي وجوده فهذه جملة الخصوم في تقريرات هذه المقدمة بديهية واعلم انه ان كان المقصود من هذه الكلمات ادعاء ان اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارج العالم قول معلوم الفساد بالضرورة والبديهة فنحن قد ملنا بالوجوه العشرة الكاملة ان ادعاء البديهة هاهنا فاسد باطل وان كان المقصود منها ذكر الدليل على وجوب كون الله تعالى في الجهة فنقول هذا باطل لانه تقدير ان يكون الحق هو ان الله تعالى غير مختص بالحيز والجهة البتة فهل يصح على هذا التقدير ان يقال انه تعالى خلق العالم في ذاته او خارج ذاته لا من العاقل يحكم بصحة هذا التقسيم على تقدير سبق الاعتقاد بانه غير مختص بالحيز والجهة

اصلا لان على هذا التقدير يكون الحق هو انه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا مباينا عن ذاته بالحيز والجهة فثبت ان قوله انه تعالى خلق العالم في ذاته او خارج ذاته انما يظهر كونها حقة بتقدير ان ثبت انه يجب كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة فلو اثبتنا صحة هذه المقدمة بالبناء على تلك المقدمة لزم توقيف الدليل على المدلول وتوقيف المدلول على الدليل وانه يوجب الدور الباطل فثبت انه ان كان مقصودهم من تلك الكلمات مجرد ادعاء البديهة فهو باطل قطعا لان الشيء المختلف فيه بين العقلاء قديما وحديثا كيف يمكن ادعاء البديهة فيه لا سيما وجمهور العقلاء المحققين على فساده وان كان مقصودهم منه ذكر الدليل فهو يوجب الدور لاجل ان هذه المقدمة لا يمكن تصحيحها الا بعد اثبات هذا المطلوب فلو حاولنا اثبات هذا المطلوب بتلك المقدمة لزم الدور فهذا كلام وان الكشف عن حقيقة الحال في هذه المباحث انما الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فانه سلم ان الجزم بهذه المقدمة حاصل الا انه زعم ان الجازم بها هو الوهم لا العقل وزعم ان حكم الوهم في غير المحسوسات غير موثوق به ولقائل ان يقول اما ان يقولوا ان الجزم الحاصل في هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل في سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واما ان ينكروا هذه المساواة فان ذهبتم الى القسم الاول فاذا كانت قوة الجزم في الصورتين على التساوي فالعلم بكون احديهما حقة والاخرى باطلة اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان العلم الضروري بالفرق بينهما حاصلا كان ذلك مانعا من حصول الجزم القوي بكل واحد منهما وان كان الفرق لا يعرف الا بالنظر والدليل فحينئذ يصير صحة البديهيات موقوفة على الدليل الا ان صحة الدليل موقوفة على البديهيات فيلزم الدور وهو باطل واما ان ذهبتم الى القسم الثاني وهو ان الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة مثل جزم البديهيات فحينئذ يخرج هذه القضية عن ان يكون مجزوما بها ابتداء وذلك يوجب سقوطها بالكلية فهذا تمام الكلام في هذا الباب

الفصل الثاني في بيان انه لا يجب ان يكون لكل موجود نظير وشبيه وانه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء والذي يدل على صحة قولنا وجوه **الحجة الاولى** ان بديهة العقل لا يستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية واذا لم يكن هذا ممتنعا في البديهة علمنا انه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء **الحجة الثانية** وهو ان وجود الشيء اما ان يتوقف على وجود مثله او لا يتوقف والاول باطل لانهما لما كانا مثلين وجب استواءهما في جميع اللوازم فلو توقف وجود هذا على وجود مثله لزم ان يتوقف وجود الثاني على وجود الاول بل يلزم ان يتوقف وجود كل واحد منهما على وجود نفسه وذلك محال في البديهة **الحجة الثالثة** ان تعين كل شيء من حيث انه هو هو مغاير لاصل الماهية المشتركة فيما بين تلك الاشخاص فنقول ان تعين هذا الشيء المعين ممتنع الحصول في غيره والا لكان ذلك الشيء نفس غيره وذلك باطل في البديهة فثبت ان تعين كل شيء من حيث انه هو ممتنع الحصول في غيره فعلمنا ان عدم النظير والمساوي لا يدل على عدم الشيء فظهر بهذا فساد قول من يقول ان تعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيرا فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله تعالى وبينا انه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم ذلك الشيء فثبت ان هذا الكلام ساقط بالكلية

الفصل الثالث في اقامة الدلائل على انه تعالى يمتنع ان يكون جسما لاهل العلم في هذا الباب قولان فالجمهور الاعظم منهم اتفقوا على تنزيه الله سبحانه عن الجسمية والحصول في الحيز وقال الباقون انه متحيز وحاصل في الحيز

وهؤلاء هم المجسمة ثم القائلون بانه جسم اختلفوا في اشياء الاول انهم في الصورة على قولين منهم
من قال انه على صورة الانسان ومنهم من لا يقول به اما الاولون فالمنقول عن مشبهة المسلمين انه تعالى على
صورة انسان شاب والمنقول عن مشبهة اليهود انه على صورة انسان شيخ واما الذين يقولون انه ليس على
صورة الانسان فهم يقولون على صورة نور عظيم وذكر ابو معشر المنجم ان سبب اقدام الناس على عبادة
الاوثان ان الناس في الدهر الاقدم كانوا على مذهب المجسمة وكانوا يعتقدون ان اله العالم نور عظيم و
ان الملائكة انوار الا انهم اصغر جثة من النور الاول فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا هو اكبر الاوثان على صورة
الاله واوثانا اخرى اصغر من ذلك الوثن على صورة مختلفة وهي صورة الملائكة واشتغلوا بعبادتها على
اعتقاد انهم يعتقدون الاله والملائكة فثبت ان دين عبادة الاصنام كالفرع على قول المشبهة والموضع الثاني
من مواضع الاختلاف ان المجسمة اختلفوا في انه هل يصح عليه الذهاب والمجيء والحركة والسكون فاباه
بعض الكرامية واثبته قوم منهم وجمهور الحنابلة يثبتونه والموضع الثالث القائلون بانه نور يتكرون الاعضا
والجوارح مثل الرأس واليد والرجل واكثر الحنابلة يثبتون هذه الاعضا والجوارح الموضع الرابع اتفق
القائلون بالجسمية والحيز على انه في جهة فوق ثم ان هذا المذهب يحتمل وجوها ثلثة لانه تعالى اما ان
يكون ملاقيا للعرش او مباينا عنه ببعد متناه او متناهيا عنه ببعد غير متناه وقد ذهب الى كل واحد من
هذه الاقسام ذاهب والموضع الخامس ان القائلون بالجسمية والحيز اتفقوا على انه متناه من جهة
التحيز واما في سائر الجهات الخمس فقد اختلفوا فمنهم من قال انه متناه من كل الجهات ومنهم من قال انه متناه
في جهة التحت وغير متناه من سائر الجهات ومنهم من قال انه غير متناه من جهة الفوق ومتناه من سائر
الجهات الموضع السادس انه تعالى حاصل في ذلك الحيز المعين لذاته او لاجل معنى يقوم به بعض حصوله
في الجهة المعينة وهو محل الخلاف فهم في انه تعالى عالم لذاته او عالم بالعلم فهذا هو التنبيه على مواضع الخلاف
والوفاق والموضع السابع ان العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام حالة في جميع اجزاء
ذلك الجسم بالسوية او يكون لكل واحد من هذه الصفات جزء معين من ذلك الجسم يكون ذلك الحيز
محلا لتلك الصفة بعينها وذهب الى كل واحد من هذين القولين ذاهب والذي يدل على انه تعالى منزه
عن الجسمية والجهة وجوه الحجة الاولى لا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن الوجود لذاته وكل متحيز
فانه ممكن الوجود لذاته ينتج فلا شيء من واجب الوجود لذاته بمتحيز اما الصغرى فبديهية واما الكبرى
فلان كل متحيز مركب وكل مركب ممكن لذاته ينتج ان كل متحيز ممكن لذاته انما قلنا ان كل متحيز مركب لوجوه
الاول ان كل متحيز فان يمينه مغاير ليساره وكل ما كان كذلك فهو مركب ينتج ان كل متحيز مركب وتمام
القول فيه مقرر بالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد الثاني قالت الفلاسفة كل جسم فهو مركب
من الهيولى والصورة الثالث كل متحيز فانه يشارك كل سائر المتحيزات في كونه متحيزا ويخالفها بتعينه فما
به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون كل فرد من افراد المتحيزات مركبا من عموم التحيز الذي به
المشاركة ومن ذلك التعين الذي به المخالفة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان كل متحيز مركب واما بيان
ان كل مركب ممكن فلان كل مركب فانه مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب فانه مفتقر الى غيره وكل مفتقر
الى غيره فهو ممكن لذاته ينتج ان كل مركب ممكن لذاته وقد بان ان كل جسم ممكن لذاته فثبت انه لا شيء من واجب
الوجود ممكن لذاته وثبت ان كل جسم ممكن لذاته ينتج انه لا شيء من واجب الوجود بجسم وهو المطلوب الحجة
الثانية لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في تمام الماهية وهذا محال فذاك محال بيان الاول

انه لو

انه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في كونه متحيزا ثم بعد هذا لا يخلو اما ان يقال انه
يخالف سائر الاجسام في شيء من مقومات ماهيته واما ان لا يكون كذلك والاول باطل فتعين الثاني وانما
قلنا ان الاول باطل لانه اذا كان مساويا لسائر المتحيزات في كونه متحيزا ومخالفا لها في شيء من مقومات
تلك الماهية فما به المشاركة غير ما به المخالفة فكان عموم كونه متحيزا مغايرا لتلك الخصوصية التي وقعت
بها المخالفة اذا ثبت هذا فنقول هذان الامران اما ان يكون كل واحد منهما صفة للآخر واما ان لا يكون
واحد منهما صفة للآخر واما ان يكون ما به المخالفة موصوفا والمتحيز الذي به المشاركة صفة واما ان
يكون بالعكس منه وهو ان يكون المتحيز موصوفا وما به المخالفة يكون صفة والاقسام الثلثة الاول
باطلة فتعين الرابع وذلك يفيد القول بان الاجسام متماثلة في تمام الماهية وانما قلنا ان القسم الاول
باطل لانه يقتضي ان يكون كل واحد منهما ذاتا مستقلة بنفسها ومع ذلك فيكون صفة مفتقرة الى
غيرها وذلك باطل وانما قلنا ان القسم الثاني باطل لانه على هذا التقدير يكون كل واحد منهما
ذاتا مستقلة بنفسها ولا يكون لواحد منهما تعلق بالآخر وكلامنا ليس الا في الذات الواحدة وانما
قلنا ان القسم الثالث باطل لانا اذا فرضنا ان ما به المخالفة هو الذات وما به المشاركة وهو المتحيز
هو الصفة فنقول ان الذي به المخالفة اما ان يكون مختصا بالحيز والجهة واما ان لا يكون فان كان
الاول فهو جسم ومتحيز فيلزم ان يكون جزء ماهية الجسم جسما وهو محال وان كان الثاني امتنع
حصول المتحيز منه لان ذلك الشيء لا حصول له في شيء من الاحياز والمتحيز واجب الحصول في الحيز
وحصول ما يكون واجب الحصول في الحيز في شيء يكون ممتنع الحصول في الحيز من محالات المعقول فثبت
بما ذكرنا فساد الاقسام الثلثة فلم يبق الا الرابع وهو ان يكون ما به المشاركة وهو المتحيز ذاتا وما به المخالفة
صفة فاذا كان المفهوم من المتحيز مفهوما واحدا فحينئذ تكون المتحيزات متماثلة في تمام الماهية والذات
فثبت بما ذكرنا انه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في تمام الماهية والذات وانما قلنا ان ذلك محال
لوجوه الاول ان المتساويات في تمام الماهية يجب استواؤها في اللوازم والتوابع فاما ان يكون جميع الاجسام
غنيا عن الفاعل واما ان يكون ممتنعا محتاجا الى الفاعل والاول باطل لانا دللنا على ان العالم محدث محتاج الى
الفاعل فتعين الثاني فثبت ان كل متحيز فهو محتاج الى الفاعل فالاله يمتنع ان يكون متحيزا الثاني ان
اختصاص ذلك الجسم بالعلم والقدرة والالهية اما ان يكون من الواجبات او من الجائزات والاول باطل
والا لزم ان يكون كل الاجسام موصوفا بتلك الصفات على سبيل الوجوب لما بينا ان الافراد الداخلة تحت
النوع يجب كونها متساوية في جميع اللوازم والثاني باطل والا لزم ان لا يحصل في ذلك الجسم المعين هذه
الصفات الا بجعل جاعل وتخصيص مخصص فان كان ذلك الجاعل جسما عاد الكلام فيه ولزم اما التسلسل
واما الدور وان لم يكن جسما فهو المطلوب والثالث الاجسام لما كانت متماثلة فلو فرضنا بعضها قديما و
بعضها محدثا لزم المحال وذلك لان كل ما صح على الشيء صح على مثله ويلزم جواز ان ينقلب القديم محدثا
وان ينقلب المحدث قديما وذلك محال معلوم الامتناع بالبديهة والرابع انه كما صح التفرق والتمزق على سائر
الاجسام وجب ان يصحا على ذلك الجسم وكما صحت الزيادة والنقصان والعفونة والفساد على سائر الاجسام
وجب ان يصح كل ذلك عليه ومعلوم ان ذلك باطل محال الخامس ان الاجزاء المفترضة في ذلك المجموع
يكون متساوية في تمام الماهية ولا شك ان بعض تلك الاجزاء وقع في العمق وبعضها في السطح وكل ما صح على
الشيء صح على مثله فالذي وقع في العمق يمكن ان يقع في السطح وبالعكس واذا كان الامر كذلك كان وقوع كل جزء

على الوجه الذي وقع عليه لابد وان يكون بتخصيص مخصص وجعل جاعل وذلك على الاله العالم محال
واعلم ان هذه الحجة قوية الا انها توجب الحرق والالتيام على الفلك والفلاسفة لا يقولون به
الحجة الثالثة لو كان متحيزا لكان متناهيا وكل متناه ممكن وواجب الوجود ليس بممكن فالمتحيز لا يكون واجب
الوجود لذاته اما بيان ان كل متحيز متناه فلما دل الدالة على تناهي الابعاد واما ان كل متناه ممكن فلان
كل مقدار فانه يمكن فرض كونه ازيد منه قدرا وانقص منه قدرا والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري
فثبت ان كل متحيز ممكن وثبت ان واجب الوجود ليس بممكن ينتج فلا شيء من المتحيز بواجب الوجود فينعكس
فلا شيء من واجب الوجود بمتحيز الحجة الرابعة لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في كونه
متحيزا فاما ان يخالفها بعد ذلك في شيء من المقومات واما ان لا يكون كذلك وعلى التقدير الاول يكون
التحيز جنسا تحته انواع وعلى التقدير يكون نوعا تحته اشخاص فنقول والاول باطل والا لكان واجب
الوجود مركبا من الجنس وهو التحيز ومن الفصل وهو المقوم الذي به يمتاز عن غيره وكل مركب ممكن فواجب
الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني ايضا باطل وهو ان يكون التحيز نوعا تحته اشخاص
وذلك لان المفهوم من التحيز قدر مشترك بين كل الاشخاص وتعين كل واحد منها غير مشترك بينه
وبين الاشخاص فتعين كل واحد منها زائد على طبيعته النوعية فالمقتضي لذلك التعين المعين ان كان
هو تلك الماهية او شيء من لوازمها وجب ان يكون ذلك النوع مخصوصا بذلك الشخص وكان فرضناه
مشتركا فيه بين الاشخاص هذا خلف وان كان امرا منفصلا عن تلك الماهية ولوازمها فحينئذ لا
يصح ذلك الشخص المعين معينا الا لسبب منفصل فكل شخص من اشخاص الجسم المتحيز انما تعين بسبب
منفصل فلا يكون واجب الوجود لذاته فثبت ان كل جسم فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكن الوجود لذاته امتنع
ان يكون جسما الحجة الخامسة لو كان جسما لجاز عليه التفرق والتمزق وهذا محال فذاك محال
بيان الملازمة انه اذا كان مركبا من الاجزاء وجب انتهاء تحليل تلك الاجزاء ان يكون كل واحد منها في نفسه
بسيطا مبرا عن التركيب والتاليف واذا كان كذلك كان طبع يمينه مساويا لطبع يساره والا لصار مركبا
واذا ثبت تساوي الجانبين في الطبيعة والماهية فكل ما كان محسوسا بجانب يمينه وجب ان يصح كونه
ممسوسا بالجانب يساره ضرورة ان كل ما صح على شيء فانه يصح ايضا على مثله واذا كان كذلك فكما صح على ذلك
الجزء ان يماس الجزء الثاني باحد وجهيه وجب ان يصح عليه ان يماسه بالوجه الثاني واذا ثبت جواز ذلك
ثبت جواز صحة التفرق والتمزق عليه وانما قلنا ان ذلك محال لانه لما صح الاجتماع والافتراق
على تلك الاجزاء لم يترجح الاجتماع على الافتراق الا لسبب منفصل فيلزم افتقاره في وجوده الى السبب
المنفصل وواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون كذلك فثبت ان واجب الوجود لذاته ليس الحجة
السادسة لو كان متحيزا لكان جسما لانه لم يقل احد من العقلاء بانه في حجم الجوهر الفرد واذا
كان جسما كان مركبا من الاجزاء فاما ان يكون الموصوف بالعلم والقدرة والصفات المعتبرة في
الالهية جزءا واحدا من تلك الاجزاء واما ان يكون الموصوف بتلك الصفات مجموع تلك الاجزاء
فان كان الاول لكان الاله هو ذلك الجزء الواحد فيعود الامر الى ما ذكرناه من ان الاله يكون
في حجم الجوهر الفرد وان كان الثاني فنقول اما ان تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الاجزاء او
اما ان يتوزع اجزاء تلك الصفة على تلك الاجزاء واما ان تقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة
وقدرة على حدة والاول باطل لان قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة غير معقول والثاني

محال لان كون العلم قابلا للقسمة محال على ما بيناه في مسئلة اثبات النفس والثالث ايضا محال
لانه يلزم كون كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجملة الصفات المعتبرة في الالهية وذلك يوجب
تعدد الالهية وذلك محال فان قيل ما ذكرتموه من الدليل قائم في الانسان فان مجموع بدنه لانه
مركب من الاجزاء الكثيرة فيلزم ان تقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على
حدة فيلزم ان يكون الانسان الواحد علماء قادرين كثيرين وذلك باطل قلنا اما الفلاسفة
فقد طردوا قولهم في الكل وزعموا ان الموصوف بالعلم والقدرة هو النفس لا الجسم والا لزم هذا
المحال واما الاشعري فانه التزم كون كل واحد من اجزاء الانسان عالما قادرا حيا وذلك في غاية البعد
الا ان التزامه وان كان بعيدا لكن لا يلزم منه محال اما التزام ذلك في حق الله تعالى فهو محال لانه
يوجب القول بتعدد الالهية وهو محال الحجة السابعة لو كان جسما لكان اما ان يكون الحركة جايزة عليه
واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول بكونه متحيزا باطل بيان ان الحركة ممتنعة عليه انه
لو جاز في الجسم الذي يصح الحركة عليه ان يكون الها فلم لا يجوز ان يكون اله العالم هو الشمس والقمر او
الافلاك والكواكب ليس فيها عيب يمنع من كونها الهة الا امور ثلثة وهي كونها مركبة من الاجزاء و
كونها محدودة متناهية وكونها قابلة للحركة والسكون فاذا لم يكن هذه الاشيا مانعة من الالهية
فكيف يمكن الطعن في الهية الشمس والقمر بل في الهية العرش والكرسي وذلك عين الكفر والالحاد وانكار
الصانع واما القسم الثاني وهو ان يقال ان اله العالم جسم ويمتنع الانتقال والحركة عليه محال فنقول
هذا باطل من وجوه الاول ان هذا يكون كالزمن المقعد الذي لا يقدر على الحركة وذلك نقص وهو
على الله محال والثاني انه تعالى لما كان جسما كان مساويا لسائر الاجسام فكانت الحركة جائزة عليه والثالث
ان القائلين بكونه جسما مولفا من الاجزاء والابعاض لا يمتنعون من جواز الحركة عليه فانهم يصفونه تعالى
بالذهاب والمجيء فتارة يقولون انه جالس على العرش وقدماه على الكرسي وهذا هو السكون وتارة يقولون
انه ينزل الى السماء الدنيا وهو الحركة فهذا بحمد الله والدلائل الدالة على انه تعالى ليس بجسم والله اعلم الفصل
الرابع في اقامة الدلالة على انه يمتنع كونه جوهرا اعلم ان الجوهر قد يراد به احد امور اربعة الاول المتحيز
الذي لا يقبل القسمة وهو بناء على اثبات الجوهر الفرد ثم لم يقل به يستغنا عنه هذا البحث ومن قال
ان الجواهر كلها متماثلة فلو كان واحد منها قديما واجب الوجود لذاته كان كلها كذلك وهذا محال و
التفسير الثاني للجوهر انه الذي يصح طريان الاعراض عليه فاذا دللنا على ان واجب الوجود لذاته يجب
ان يكون واجب الوجود في جميع صفاته كان ذلك دليلا على امتناع التغير عليه والتفسير الثالث للجوهر الذي
يضاف اليه شيء اخر فيحصل من تركيبه مع غيره شيء ثالث وذلك ايضا محال لان تركيبه مع غيره موقوف
على كونه متحيزا في نفسه وذلك محال التفسير الرابع قال الشيخ الرئيس ابو علي الجوهر هو الماهية التي اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وقد بالغنا في شرح هذا التعريف في باب الجوهر والعرض الا ان
هذا التعريف لا يصدق الا على الماهية التي يكون وجودها مغايرا لماهيتها فالشيخ الرئيس وهذا في حق
الله محال لانا قد دللنا على ان وجود الله تعالى عين ماهيته واعلم ان هذه المسئلة قد تقدم القول
فيها على الاستقصاء وهو بحث لفظي محض لان من يقول وجود غير ماهيته يقول ان عنى بكونه جوهرا
هذا القدر فليس فيه الا التزام الشيء على نفسه وهو محال باطل والله اعلم الفصل الخامس في بيان
انه يمتنع ان يكون واجب الوجود مختصا بالمكان والحيز فنقول الذي يدل على ان الامر كذلك وجوه الحجة الاولى

لوكان مشارا اليه بالحس لكان اما ان يكون منقسما بحسب الاشارة الحسية واما ان لا يكون والقسمان
باطلان فالقول بكونه في المكان والجهة باطل اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون قابلا للقسمة
فلانه يلزم ان يكون جسما مولفا من الاجزا وقد ابطلناه واما بيان انه يمتنع كونه غير قابل للقسمة
فلوجهين الاول ان كل متحيز فان يمينه غير يساره وكلما كان كذلك فهو منقسم والثاني ان احدا من
العقلا لم يقل ان اله العالم يبلغ في الصغر والحقارة الى حد الجوهر الفرد والثالثة لو جاز ذلك
لم يمتنع ان يكون ذرة من الذرات الواقعة من الجوهر اله العالم ومعلوم انه باطل بالبديهة فثبت انه لو
كان مشارا اليه بحسب الحس لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم وثبت فساد القسمين فثبت انه
لا يمكن ان يكون مشارا اليه بحسب الحس فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد منزه عن التاليف
والتركيب ومع ذلك فانه يكون عظيما قوله العظيم يجب ان يكون مركبا منقسما قلنا سلمنا ان العظيم يجب
ان يكون منقسما في الشاهد فلم قلتم انه يجب ان يكون كذلك في الغائب فان قياس الغائب على الشاهد
من غير جامع باطل ثم نقول لم لا يجوز ان يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر قوله انه على هذا التقدير
يكون حقيرا وذلك على الله محال قلنا الذي لا يمكن ان يشار اليه البتة ولا يمكن ان يحس به يكون كالعدم
فكون اشد حقارة فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ما ذكرناه والجواب عن الاول ان نقول انه اذا كان
عظيما في الاشارة الحسية كان منقسما وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد بل هذا بنا
على البرهان العقلي وذلك لانا اذا اشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شي آخر او لا يحصل
فان حصل فوقها شي آخر كان ذلك الفوق مغايرا للتحت اذ لو جاز ان يقال ذلك الفوق الذي هو
عين التحت فحينئذ يكون قد حصل الشي الواحد دفعة واحدة في حيزين وذلك باطل في البديهة
ولانه لو جاز ما ذكرتم لجاز ان يقال ان هذا الجبل ليس الا جوهرا فردا وجزءا لا يتجزى الا انه حصل
في احياز كثيرة فلهذا السبب شاهدنا عظيما ومع ان ذلك لا يقوله عاقل واما ان لم يحصل
فوق تلك النقطة شي آخر ولا عن يمينها ولا عن يسارها ولا من تحتها فحينئذ يكون ذلك المشار
اليه نقطة غير منقسمة وجزءا لا يتجزى فيكون في غاية الحقارة وذلك باتفاق العقلاء باطل فثبت
ان هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والاثبات
واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب والتاليف اسعد حالا من هولاء الكرامية وذلك لانهم اعترفوا
بكونه مركبا من الاجزا والابعاض واما هولاء الكرامية فانهم زعموا انه مشار اليه بحسب الحس وزعموا
انه غير متناه وفيهم من يقول انه متناه الا انه في غاية العظمة ثم زعموا مع ذلك انه واحد لا يقبل القسمة
فلاجرم صار قولهم على خلاف صريح العقل اما قوله الذي لا يحس به ولا يشار اليه اشد حقارة من
الجزء الذي لا يتجزى قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر
من غيره اما اذا كان منزها عن المقدار والحيز فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار
فلم يلزم وصفه بالحقارة والصغر والله اعلم الحجة الثانية في بيان انه يمتنع كونه مختصا بالحيز
والجهة انه لو كان مختصا بالحيز والجهة وكان محتاجا في وجوده الى ذلك الحيز والجهة وهذا محال فذاك
محال بيان الملازمة ان الحيز والجهة موجود من الموجودات والدليل عليه وجوه الاول ان الاحياز
الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للاحياز التحتانية بدليل انهم قالوا يجب ان يكون الله تعالى
مختصا بجهة الفوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات والاحياز اعني التحت واليمين واليسار فلولا كون

الاحياز

الاحياز مختلفة في الحقائق والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله تعالى في الفوق ويمتنع
حصوله في سائر الجهات فثبت بما ذكرنا ان الاحياز امور مختلفة في الماهيات فيجب كونها امورا موجودة
لان العدم المحض يمتنع كونه كذلك الثاني ان الجهات مختلفة بحسب الاشارات الحسية والنفي المحض والعدم
الصرف يمتنع تميز بعضه عن البعض في الاشارة الحسية الثالث ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالحيز
المتروك مغاير للحيز المطلوب المنتقل عنه مغاير للمنتقل اليه فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الحيز والجهة
امر موجود ثم ان المسمى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عما يتمكن فيه ويستقر فيه واما الذي
يكون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقرا الى الحيز والجهة فان الشي الذي يكون مشارا اليه بحسب
الحس يمتنع حصوله الا مختصا بالحيز والجهة فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا
في وجوده الى الغير وانما قلنا انه محال لوجوه الاول ان المفتقر في وجوده الى الغير بحيث يكون يلزم من
عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال الثاني
ان المسمى بالحيز والجهة امر مركب من الاجزا والابعاض لما بينا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن
وصفه بالزايد والناقص وكل مركب فانه مفتقر الى جزء وجزء غيره وكل مركب هو مفتقر الى غيره
فيكون ممكنا لذاته فيجب ان الشي المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو كان الله تعالى مفتقرا اليه لكان
مفتقرا الى الممكن لذاته والمفتقر الى الممكن اولى بان يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف
الثالث لو كان الباري تعالى ازلا وابدا مختصا بالجهة والحيز لكان الحيز والجهة موجودا في الازل
فيلزم اثبات قديم غير الله وذلك محال بالاجماع فثبت بهذه الدلائل انه تعالى لو كان مختصا بالحيز
والجهة فانه يلزم هذه المحالات فوجب ان يقطع بكونه تعالى منزها عن الحيز والجهة دفعا لهذه
المحالات فان قيل انه لا معنى لكونه مختصا بالحيز والجهة الا كونه تعالى مباينا للعالم منفردا عنه
ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضي وجود امر آخر سوى ذات الله تعالى فبطل قولكم انه تعالى لو كان
حاصلا في الحيز والجهة لكان مفتقرا الى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرنا انه لا نزاع في ان العالم
مختص بالحيز والجهة وكونه كذلك لا معنى له الا كون بعض الجواهر ممتازا عن البعض منفردا عنه واذا
عقلنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز مثله في كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة والجواب اما قوله
الحيز والجهة ليس امرا موجودا في الاعيان فجوابه انا بينا بالبراهين القاطعة انها اشيا موجودة
في الاعيان وبعد قيام البراهين القاطعة على صحة هذه المقدمة فانه لا يبقى في صحتها شك واما
قوله المراد من كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة كونه تعالى منفردا عن العالم او ممتازا عنه او مباينا
عنه فنقول هذه الالفاظ كلها محتملة وان الانفراد والامتياز والمباينة قد يذكر ويراد بها المخالفة
في الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة والدليل عليه هو ان حقيقة ذات
الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان امتياز ذات
الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة اخرى والا لزم التسلسل وقد يذكر هذه الالفاظ ويراد بها
الامتياز في الجهة والحيز وهو كون الشي بحيث يصح ان يشار اليه بانه هاهنا او هناك وهذا مراد الخصم
من قوله انه مباين عن العالم والمنفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالبراهين القاطعة ان هذا يقتضي
كون ذلك الحيز امرا موجودا ويقتضي ان يكون الحاصل في ذلك الحيز محتاجا الى الحيز قوله الاجسام
حاصلة في الاحياز فنقول فهذا يقتضي ان يكون الاجسام محتاجة الى الاحياز وهذا غير ممتنع

اما كونه تعالى محتاجا الى شئ آخر فهو ممتنع وظهر الفرق **الحجة الثالثة** لو كان تعالى مختصا بالحيز
والجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل الجوانب او يكون متناهيا من بعض الجوانب غير متناه من ساير
الجوانب او يكون متناهيا من كل الجوانب والاقسام الثلثة باطل فكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة
باطل اما الحصر فظاهر واما بيان فساد القسم الاول وهو كونه تعالى غير متناه في كل الجوانب فهو
باطل لوجوه الاول الدلايل التي ذكرناها في امتناع وجود ابعاد غير متناهية والثاني انه لو
كان غير متناهي الذات من كل الجوانب فحينئذ يلزم ان يكون العالم حاصلا في داخل ذات الله تعالى
وهو محال ولانه يلزم ان يكون ذاته تعالى مخالطة للقاذورات والنجاسات وهو محال
الثالث انه اذا كان حاصلا في جميع الجوانب فالحيز الذي منه حصل في جانب العلو اما ان يكون هو الذي
حصل بعينه في السفل او غيره فان كان الاول فقد حصل الشئ الواحد دفعة واحدة في احياز غير
متناهية وذلك باطل وان كان الثاني لزم وقوع التركيب والتاليف في ذات الله وهو محال الرابع انا اذا
جوزنا وجود شئ له ابعاد غير متناهية فحينئذ لا يمكننا اقامة الدلالة على ان اجسام العالم متناهية
لان كل دليل نذكر في وجوب تناهي الاجسام فانه بعينه ينتقض بوجود الله فانه على هذا التقدير ممتد
امتدادا لا نهاية له واما بيان فساد القسم الثاني وهو كونه متناهيا في بعض الجوانب وغير متناهي
من ساير الجوانب فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ان الدلايل الدالة على وجود ابعاد غير متناهية
يبطل القول به سواء كان غير متناه من جانب واحد او من كل الجهات والجوانب والثاني ان الجانب الذي
هو غير متناه او ما ان يكونا متساويين في تمام الماهية واما ان لا يكونا كذلك فان كان الاول فحينئذ
يصح على كل واحد من هذين الجانبين غير ما صح على الاخر وحينئذ يلزم ان يصح ان يصير المتناهي غير
متناه وان يصير غير المتناهي متناهيا وحينئذ يلزم ان يصح عليه التفرق والتمزق والنمو والذبول
والزيادة والنقصان وكل ذلك يدل على كونه محدثا متغيرا في نفس الذات واما ان كان الثاني فحينئذ
يكون كل واحد من هذين الجزئين مخالفا للاخر بماهيته وحقيقته فيكون ذات الله تعالى مركبة
من الاجزاء المختلفة والابعاض المتباينة بالطبيعة والماهية وذلك محال وايضا فالجزء الذي هو غير
متناه متصل بالجزء الذي هو متناه فغير المتناهي اتصل بالمتناهي باحد جانبيه وذلك الجانب متناه
اذ لو لم يكن هو من ذلك الجانب متناهيا لامتنع ان يصير متصلا من ذلك الجانب بغيره وقد فرضناه
متصلا به هذا خلف فثبت ان الجزء الذي هو غير متناه وجب كونه متناهيا من احد جانبيه مع ان
ذلك طبيعة واحدة فحينئذ نعود ما ذكرنا من انه لا بد وان يتشابه طبيعتا ذينك الجانبين وحينئذ
يلزم صحة النمو والذبول والزيادة والنقصان وذلك محال واما القسم الثالث وهو ان يقال انه متناه
من كل الجوانب فنقول هذا ايضا محال لوجوه الاول ان كل ما كان متناهيا فان فرضه ازيد مما وقع
عليه بمقدار قليل او انقص منه بمقدار قليل يكون جائزا والعلم بهذا الجواز ضروري واذا كان
الامر كذلك كان وقوعه بذلك المقدار دون الازيد والانقص لا بد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص
مخصص وكل ما كان كذلك فانه يكون مفتقرا في وجوده الى الفاعل المختار وهو على الله محال الثاني
انه لما حصلت الحدود والنهايات من كل الجوانب فنقول ان احد نصفيه لا بد وان يكون مغايرا للنصف
الثاني منه فاحد ذينك النصفين لا بد وان يماس النصف الثاني منه باحد وجهيه دون الوجه الثاني
وكما صح على النصف الاول ان يماس النصف الثاني باحد وجهيه وجب ان يصح عليه ان يماسه بوجهه
الثاني

الثاني ضرورة ان كل واحد من وجهيه على طبيعة واحدة وكل ما صح على الشئ وجب ان يصح على مثله ومتى
ثبت ذلك ثبت جواز التفرق والتمزق والاجتماع والافتراق عليه وذلك محال الثالث انه اذا كان متناهيا
من كل الجوانب فحينئذ يكون متناهيا من جهة فوق فحينئذ يكون الاحياز الفارغة حاصلة فوقه
فاذا خلق الله في تلك الاحياز الفارغة عالما آخر فحينئذ يلزم وقوع ذلك العالم فوق البارى ووقوع
البارى تحت العالم وذلك محال بالاتفاق الرابع انه اذا كان متناهيا من كل الجوانب فحينئذ يصح من
الله تعالى ان يخلق اجساما متصلة بتلك الذات من كل الجوانب وحينئذ يصح عليه الاجتماع والافتراق
وذلك يدل على الحدوث الخامس انا اذا جوزنا في الشئ الذي يكون محدودا متناهيا من كل الجوانب
ان يكون الها لهذا العالم فحينئذ لا يمكننا البتة ان نقطع بان الشمس والقمر ليسا الهين لهذا العالم
لانه لا عيب لهما الا امور ثلثة احدها التناهي والثاني كونه مركبا من الاجزاء والابعاض والثالث كونه
قابلا للحركة والسكون فاذا جوزنا هذه الثلثة في حق الاله فحينئذ لا يمكننا جعل هذه الاشياء مانعا
في الالهية وحينئذ لا يمكننا القدح في الهية الشمس والقمر وساير الكواكب على هذا التقدير فلعل
اله العالم هو العرش بنفسه من غير حاجة الى اثبات شئ آخر ومعلوم ان كل ما يلزم منه هذا القول فهو
باطل باجماع من العقلاء فثبت بما ذكرنا ان اله العالم لو كان حاصلا في الجهة والحيز لوجب وقوعه على
احد هذه الاقسام وثبت بالدليل فسادها باسرها فوجب القطع بانه يمتنع كون الاله حاصلا في الحيز و
الجهة فان قيل الستم تقولون انه تعالى غير متناه فيلزمكم جميع ما الزمتموه علينا قلنا الشئ يقال له
انه غير متناهي على وجهين احدهما انه منزه عن المقدار والحجمية والحيز والجهة ومتى كان الامر كذلك
امتنع ان يكون لذاته حد ومقطع ونهاية والثاني ان يكون في ذاته حجم ومقدار الا انه ممتد امتدادا
بغير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد ومقطع الا ويجد بعد ذلك شيئا آخر فاذا قلنا ان ذات الله
غير متناهية عنينا به الاول لا الثاني وعلى هذا التفسير فالتقسيم الذي ذكرناه في ابطال قولكم غير
وارد علينا **الحجة الرابعة** انه تعالى لو حصل في شئ من الاحياز والجهات لكان اما ان يحصل في
ذلك الحيز المعين مع وجوب ان يحصل فيه او مع جواز ان يحصل فيه والقسمان باطلان فكان
القول بحصوله في الحيز باطلا اما الحصر فظاهر واما القسم الاول وهو انه تعالى حصل في ذلك الحيز
مع وجوب ان يحصل فيه فهو قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان كل ما كان حجما ساكنا في الحيز وجب
ان يكون مساويا لساير الاجسام ولساير الاحجام في تمام الماهية على ما قررناه في المقدمة في الفصول
السابعة واذا ثبت هذا فنقول لو وجب حصول واحد منها في حيز معين لوجب حصول كلها في ذلك
الحيز ضرورة ان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يجب اشتراكها في جميع اللوازم وحينئذ يلزم اجتماع
الذوات الكثيرة في الحيز الواحد وذلك محال والثاني وهو ان الحدود والجوانب المعترضة في الخلاء الصرف
متشابهة متساوية في تمام الماهية فان الخلاء الصرف لا حقيقة له ولا ماهية له الا مجرد كونه خلاء صرفا
وفضاء صرفا واذا كانت الاجزاء المعترضة فيها متشابهة فلو وجب حصول ذات في واحد منها لوجب
حصولها في جميع تلك الاجزاء وحينئذ يلزم حصول الذات الواحدة في جميع احياز دفعة واحدة
وذلك محال فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان الاجزاء المعترضة يخالف بعضها بعضا بسبب ان بعضها فوق
وبعضها تحت والله تعالى يجب حصوله في الفوق ويمتنع حصوله في التحت فنقول الفوق والتحت انما
يظهر بعد خلق العالم واما قبل خلق العالم فليس هناك فوق ولا تحت ولا يتميز جانب من الخلاء الذي

لا نهاية له من جانب آخر وثبت من الخواص والصفات البتة وايضا اجزاء الفضاء متشابهة في كونها فضاء وخلاء محضا فنقول لو اختلفت في شيء من الخواص والصفات لكان المقتضي لتلك الخاصية المعينة اما ان يكون هو نفس طبيعة الفضاء والخلاء فيلزم ان يكون ما به الاشتراك علة لما به الامتياز وذلك محال واما ان يكون المقتضي هو الشيء الذي يكون حالا في ذلك الخلاء والفضاء وذلك ايضا محال لانا بينا ان طبيعة البعد والامتداد يمتنع ان يكون صفة قائمة بذات اخرى وايضا فعلى هذا التقدير يكون الخلاء جسما لانه لا معنى للجسم الا البعد الحال في المادة واما ان يكون المقتضي هو الذي يكون حالا في ذلك البعد وحينئذ يعود التقسيم المذكور في المقتضي لذلك الامر فان كان الامر آخر لزم التسلسل وهو محال فثبت بهذا البرهان انه يمتنع ان يقع الاختلاف من اجزاء الخلاء والفضاء وحينئذ يحصل المقصود والوجه الثالث في بيان انه يمتنع كون ذات الله تعالى حاصلا في حيز معين على سبيل الوجوب لانه لو حصل في حيز معين مع انه يمتنع عليه ان ينتقل من ذلك الحيز الى حيز آخر لزم ان يقال انه كالزمن المقعد العاجز عن الانتقال والحركة والجسم الحي الذي يكون موصوفا بهذه الصفة يكون في غاية النقص والعجز تعالى الله عنه علوا كبيرا والوجه الرابع في بيان فساد هذا القسم انه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة ان يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز ايضا ادعاء ان بعض الاجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه وعلى هذا التقدير فلا يمشي دليل حدوث الاجسام في كل الاجسام لانه يقال لم لا يجوز وجود اجسام كبيرة مختصة بما خارج العالم بحيث يمتنع عليها الانتقال وحينئذ لا يجري الحكم على حدوث الاجسام في كلها فقائل هذا القول لا يمكنه القطع بحدوث كل الاجسام الوجه الخامس في بيان فساد هذا القسم وهو انه لو كان واجب الحصول في حيز معين وكان ممتنع الحصول في سائر الاحياز فحينئذ يكون ذلك الحيز مخالفا بالماهية لسائر الاحياز اذ لو كان مساويا لسائرها لوجب تساويها في جميع اللوازم والاحكام ولو كانت الاحياز مختلفة بالماهية والحقيقة لكانت امورا موجودة فاذا قلنا ان البارى تعالى يجب حصوله في الحيز المعين فحينئذ يلزم افتقاره في وجوده وتحققه الى وجود غيره ولو كان الامر كذلك لكان ممكنا لذاته وذلك محال فثبت بهذه الوجوه الخمسة انه يمتنع ان يقال انه حصل في حيز معين على سبيل الوجوب واما القسم الثاني وهو ان يقال انه حصل في الحيز المعين على سبيل الجواز فنقول هذا محال لوجوه الاول انه لما صح عليه الحركة والسكون فحينئذ لا يكون ذاته المخصوصة مقتضية لواحد منهما مع انه يمتنع خلو ذاته عنهما فذاته مفتقرة اليهما وكل واحد منهما مفتقر الى سبب منفصل والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف عليه فيلزم افتقار ذات الله تعالى الى شيء غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وذلك محال الثاني انه اذا كان حصوله في الحيز المعين من الجائزات امتنع ان يحصل في حيز من الاحياز الا بتخصيص مخصص وجعل جاعل وكل ما حصل بفعل فاعل مختار فهو محدث فيلزم ان يكون حصوله في الحيز المعين محدثا فاذا امتنع خلو ذاته عن الحصول في الحيز المعين وثبت ان الحصول في الحيز المعين محدث لزم ان يقال ان ذاته لا تخلو عن الحدث وما لا يخلو عن الحدث فهو محدث فيلزم ان يكون ذاته محدثة وهو محال فثبت بما ذكرنا انه تعالى لو حصل في حيز لحصل فيه اما مع الوجوب او مع الجواز وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فوجب القطع بامتناع حصوله في الحيز والجهة **الحجة الخامسة** في بيان انه يمتنع حصول

ذات الله

ذات الله في شيء من الاحياز هو ان الارض كرة فاذا كان كذلك امتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة اما بيان الاول فقد قررناه بالدلائل الكثيرة الا انا نذكرها هنا وجها واحدا وهو انه اذا حصل خسوف قمري فاذا سألنا سكان اقصى المشرق عن اوله قالوا انه حصل في اول الليل واذا سألنا سكان اقصى المغرب قالوا انه حصل في اواخر الليل فعلمنا ان اول الليل في اقصى المشرق هو آخر الليل في اقصى المغرب وذلك يوجب كون الارض كرة واما قلنا ان الارض لما كانت كرة امتنع كونه تعالى حاصلا في شيء من الاحياز هو ان الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان اهل المشرق وهي تحت بالنسبة الى سكان اهل المغرب وعلى العكس فلو حصل البارى تعالى في شيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس وذلك باطل باتفاق العقلاء فثبت انه يمتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة **الحجة السادسة** في اثبات هذا المطلوب ان نقول لو حصل البارى تعالى في الحيز لحصل اما في العالم او في خارج العالم والقسمان باطلان فالقول بحصول الله تعالى في الحيز والجهة محال اما انه يمتنع ان يحصل في العالم فبالاتفاق ولانه يلزم ايضا ان يكون جزءا من اجزاء العالم ومخالطا له وذلك محال واما انه يمتنع ان يحصل خارج العالم فلان الخلاء اما ان يكون متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا فكل متناه فهو مشكل وشكله ليس من لوازم ذاته لان الخلاء كما بينا طبيعة بسيطة فيكون طبع الكل مساويا لطبع الجزء فلو كان المقتضي لذلك الشكل هو تلك الماهية او شيء من لوازمها لزم ان يكون شكل الكل مساويا لشكل الجزء وذلك محال فثبت ان شكله جعل فيكون حاصلا من الفاعل المختار فيكون محدثا والخلاء لا ينفك عن الشكل وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فالخلاء محدث والله قديم فوجب ان يقال انه في الازل ما كان حاصلا في شيء من الاحياز والجهات فلو حصل في لايزال في شيء من الاحياز والجهات لزم وقوع التغير في تلك الذات من حيث انها هي وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان الخلاء لا نهاية له فهذا محال لوجهين الاول ان الدليل على امتناع وجود بعد لا نهاية له والثاني ان الخلاء اذا كان غير متناه فلا يشير العقل الى حيز معين الا وفوقه حيز آخر فلو حصلت ذات الله تعالى في ذلك الحيز لكان قد حصلت في التحت لا في الفوق وذلك محال واذا كان الامر كذلك امتنع حصوله في حيز معين وظاهر ايضا انه يمتنع حصوله في حيز مبهم فحينئذ يلزم القطع بامتناع حصوله في الحيز اصلا فان قالوا فلم لا يجوز ان يقال انه يحصل في جميع الاحياز التي لا نهاية لها فنقول هذا ايضا محال لانه اما ان يقال ان الذات الواحدة حصلت في كل تلك الاحياز او يقال انه حصل في كل واحد من تلك الاحياز جزء من تلك الذات والاول محال لانه يقتضي حصول الذات الواحدة بتمامها في الاحياز الكثيرة دفعة واحدة وذلك محال ولانه لما حصل ذلك الواحد في كل تلك الاحياز وكل واحد منها تحت حيز آخر فحينئذ يلزم ان تلك الذات حصلت في التحت لا في الفوق وهو محال والثاني ايضا محال لانه يقتضي كون تلك الذات مركبة مؤلفة وايضا فكل واحد من تلك الاجزاء المنحصر في واحد من تلك الاحياز وقد بينا ان كل واحد من تلك الاحياز المعينة فانه تحت حيز آخر فحينئذ يعود ما ذكرنا ان الله تعالى حاصل في التحت لا في الفوق وذلك محال فثبت ان القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون القول به محالا **الحجة السابعة** لو كان الله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان المسمى بالحيز والجهة اما ان يكون موجودا او معدوما والقسمان باطلان فبطل القول بوجوب كونه تعالى في الحيز اما الحصر فظاهر واما انه كان كون الحيز

موجودا فالدليل عليه ما تقدم انه امتنع خلو ذات الله تعالى عن الحصول في الحيز وكان الحيز امرا موجودا لزم
احتياج ذات الله تعالى الى غيره وواجب الوجود لذاته يمتنع كونه محتاجا الى الغير واما ان كان كون الحيز
معدوما فلان المعدوم نفي محض وعدم صرف فيمتنع جعله ظرفا لذات الله تعالى وجعل ذات الله مظروفا
فيه محال فان قيل فهذا بعينه وارد في الاجسام فيلزم نفي كونها حاصلة في الاحياز وذلك قول باطل
فنقول الجواب عنه من وجهين الاول انا نقول الحيز والجهة امر موجود وهو البعد المجرد والفضا المحض
فاذا قلنا الجسم يحتاج اليه لم يلزم منه محال لان الجسم ممكن الوجود لذاته والقول بكون الممكن لذاته
محتاجا الى الغير ليس قولا باطلا اما القول بان واجب الوجود لذاته يحتاج الى الغير فهو باطل
فظهر الفرق الوجه الثاني من الجواب ان نقول المكان اما ان يكون مفسرا بالبعد الذي ينفذ فيه الجسم
او بالسطح المحيط فان كان الحق هو الاول فالجواب ما ذكرناه في الوجه الاول وهو فرق صحيح وان كان الحق
هو الثاني قلنا ان كل العالم ليس في حيز وجهة البتة بل هو ذات مركب من الاجزا والابعاض فان
حكمتم بكون البارى تعالى كذلك الا ان ذلك قولا بانه جسم مولف من الاجزا وقد سبق بيان ان ذلك
قول باطل محال **الحجة الثامنة** انه لو صحت الاشارة الحسية اليه بانه هاهنا او هناك فاما ان
يكون موصوفا بهذه الصفة على سبيل الاصالة والاستقلال او على سبيل التبعية فان كان الاول
فهو الجسم وان كان الثاني فهو العرض فقد ذكرنا في الفصل المتقدم على انه يمتنع كونه جسما وظاهر
انه ايضا ليس بعرض ولا مكان محتاجا الى المحل فحينئذ يلزم منه امتناع كونه حاصلا في الحيز والجهة
وهو المطلوب **الحجة التاسعة** ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس وكان شيئا عظيما فانه لابد وان
يفرض فيه الاجزا والابعاض لان الشي الذي منه يحاذي يمين العرش غير الشي الذي منه يحاذي يسار
العرش وكيف لا نقول ذلك ونقول بان هذا الجانب يحاذي يمين العرش لا يساره والجانب الاخر منه يحاذي
يسار العرش لا يمينه فلو كان الجانبان شيئا واحدا لزم اجتماع النفي والاثبات وانه محال اذا ثبت هذا
فنقول كل واحد من النصفين مما بين النصف الاخر باحد وجهيه دون الثاني والوجهان متساويان
في تمام الماهية والمتساويان في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر كما صح على
احد النصفين ان يماس النصف الاخر باحد وجهيه دون الثاني وجب ان يصح عليه ان يماسه بالوجه
الوجه الثاني دون الاول ومتى صح ذلك لزم صحة التفرق والتمزق عليه فثبت ان كل ما حصل
في الجهة والحيز وكان عظيم الذات فانه يكون جسما مولفا من الاجزا ويكون التفرق والتمزق عليه
جايزا ولما كان ذلك على الله محالا وجب القول بتنزيهه عن الحيز والجهة والله اعلم **الحجة العاشرة** لو
كان تعالى فوق العرش لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا للعرش ببينونة متناهية او مباينا له ببينونة
غير متناهية والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونه فوق العرش قول باطل اما الحصر فظاهر واما بيان
انه يمتنع ان يكون مماسا للعرش فالدليل عليه ان العرش مولف من الاجزا والابعاض والذي يماسه هذا
الجزء من العرش غير الذي يماسه الجزء الثاني من العرش فلما ان العرش مولف من الاجزا والابعاض وجب
ان يكون الله تعالى مولفا من الاجزا والابعاض وايضا فلو عقل بان يكون المولف من الاجزا والابعاض
الها فلم لا يجوز ان يقول الله العالم هو العرش نفسه ولانه لو جاز ان يقال ان الاله مولف من الاجزا
والابعاض مع انه لا يقبل التفرق والتمزق فلم لا يجوز ان يقال العرش وان كان مولفا من الاجزا والابعاض
الا انه لا يقبل التفرق والتمزق ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى نفي الصانع وكل صفة تفضي لبطلها

لانى

الى نفي الموصوف فهو باطل فثبت ان القول بكون الاله مماسا للعرش قول باطل واما القسم الثاني
وهو انه تعالى مباين للعرش ببينونة متناهية فهذا ايضا باطل لانه على هذا التقدير يكون ذات الله
تعالى محاذيا لذات العرش وموازيا لها او واقعا في مقابلتها فكل ما ذكرناه في المماسة فهو بعينه قايم
في هذه المحاذاة وايضا فعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجانب الاعلى ارتفاعا
متناهيا وحينئذ يلزم صحة ان يصير ذات الله مماسا للعرش واما القسم الثالث وهو ان يكون مباينا
للعرش ببينونة غير متناهية فهذا ايضا باطل لانه اذا كان العالم من احد الجانبين وكانت ذات الله من
الجانب الاخر فحينئذ يكون البعد بينهما محدودا بهذين الطرفين فلو قلنا ان هذا البعد غير متناه لزم
ان يقال ان ما لا نهاية له محصور بين حاصرين وذلك محال فثبت فساد هذه الاقسام الثلثة ويلزم
من فسادها القول بتنزيه ذات الله تعالى عن المكان والحيز فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه مماس للعرش
او مباين له ببينونة متناهية قوله انه لو كان كذلك لكان الذي يماس منه احد اجزا العرش مغايرا للذي يماس
منه الجزء الثاني قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه شي واحد وهو بعينه حاصل في جميع الاحياز
وهو بعينه يماس جميع اجزا العرش او يحاذيها اقصى ما في الباب ان هذا في الجواهر محال فان الجوهر
الواحد لا يحصل في الاحياز الكثيرة دفعة واحدة فلم قلتم انه لما كان الامر كذلك في الجواهر
وجب ان يكون الامر كذلك في حق البارى تعالى فان قياس الغايب على الشاهد مطلقا باطل لا سيما
على مذهبكم فان الاصل المعتبر في اثبات التنزيه ان قياس الغايب على الشاهد لا يجوز وسلمنا انه يلزم كونه
تعالى مركبا من الاجزا والابعاض فلم قلتم ان ذلك محال ولم لا يجوز ان يقال انه وان كان مولفا من
الاجزا الا انها لا تقبل التفرق والتمزق بل هي واجبة الاجتماع على نعت واحد وسلمنا ان ذلك باطل الا
ان هذا انما يلزم اذا قلنا انه تعالى محاذ للعرش ببعد متناه اما اذا قلنا انه مباين للعرش ببعد غير
متناه فهذا غير لازم اما قوله لو كان كذلك لزم ان يكون ما لا نهاية له محصورا بين حاصرين وذلك
محال قلنا اليس ان الله تعالى قديم ازلي فعلى هذا الله لا اول لوجوده في جانب الاول اما وجوده
من الجانب الذي يلينا فانه مقارن لوجود كل واحد من هذه الحوادث فاذا جاز في المدة والزمان
ان يكون ذاته مباينا لهذه الحوادث من جانب الاول ببينونة غير متناهية مع انه يكون مقارنا للعالم في جانب
الابد فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان ذاته مباين للعرش ببعد غير متناه مع انه يكون مختصا بالحيز والجهة
والجواب انا اذا اشرنا الى شي مختص بحيز وجهة فقد حصل هناك شي فذلك الشي هل له وجود
في ساير الجوانب الستة ام لا اما الثاني فهو باطل لانه يلزم عليه ان يكون الاله العالم جوهرا فردا
وجزءا لا يتجزى وذلك باطل بالاتفاق وفي القسم الاول فنقول الحاصل في كل واحد من الاحياز التي
لا تتناهى اما ان يكون عين الحاصل في الحيز الاخر او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الذات الواحدة
حاصلة في الاحياز الكثيرة دفعة واحدة وذلك معلوم الامتناع ببديهة العقل وايضا
فلو عقل ما ذكرتم فلم لا يعقل ايضا ان يقال العرش جوهر فرد وجزء لا يتجزى وهو بعينه حاصل
في الاحياز الكثيرة وعلى هذا التقدير فلم لا يجوز ان يكون اله العالم هو نفس العرش وحينئذ
يلزم ابطال القول باثبات الصانع وهو باطل قوله لم لا يجوز ان يكون مركبا من الاجزا الا ان تلك
الاجزا لا تقبل التفرق والتمزق قلنا لانا بينا ان الاجزا الشاغلة للحيز يجب كونها متساوية
في تمام الماهية وحينئذ يلزم جواز التفرق والتمزق ولانه لو عقل ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يقال

الله العالم هو العرش نفسه وهو وان كان مركبا من الاجزاء والابعاض الا انه لا يقبل التفرق والتمزق وحينئذ يلزم نفي الصانع وهو باطل اما قوله لم لا يجوز ان يكون البارى تعالى مباينا للعرش ببينونة غير متناهية فنقول هذا باطل وذلك لان ذات البارى تعالى لابد وان يكون متناهيا محدودا من جانب التحت والا لزم ان يكون العالم حاصلا في ذات البارى تعالى وهو محال بالاتفاق واذا ثبت لذات البارى حد ونهاية من جانب التحت وثبت ايضا للعالم حد ونهاية فحينئذ يلزم ان يكون البعد بين البارى وبين العالم محدودا بهذين الحدين وذلك يوجب كون ذلك البعد متناهيا فالقول بانه غير متناه يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وهذا بخلاف قولنا انه تعالى موجود في الازل فان الازل ليس عبارة عن وقت معين وحد محدود حتى يقال البعد بين ذلك الوقت المعين وبين هذا الوقت الذي نحن فيه بعد غير متناه بل الازل عبارة عن نفي الاولية من غير ان يكون ذلك عبارة عن وقت معين وحد محدود واما هاهنا فتقدير ان يكون ذات الله تعالى مباينا للعالم بالحيز والجهة وجب ان يكون ذات الله تعالى محدودا من جهة التحت فيكون ذلك الحد طرفا معينا وحدا معينا فيكون البعد بينه وبين طرف العالم محدودا بهذين الطرفين فيمتنع وصفه بكونه غير متناه فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل **الحجة الحادية عشر** انه تعالى لو كان حاصلا في حيز معين لكنا اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشيء فاما ان يمكنه الدخول فيه والنفوذ فيه واما ان لا يمكن فان كان الاول كان كالهواء اللطيف واما اللطيف فحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني فحينئذ يكون صلبا كالحجر الصلد الذي يمنع النفوذ فيه فيرجع حاصل هذا القول الى ان اله العالم عند القائلين بالمكان والجهة شيء رقيق كالماء والهواء او شيء صلب كالحجر فيكون هذا القائل اما الهواء اللطيف واما الحجر الصلب فيكون حاصل قوله انه حصل فوق العرش حجر صلب جار مجرى جبل عظيم وهو بعيد ذهنا للخيل ومعلوم ان هذا القول بعيد عن العقل جدا **الحجة الثانية عشر** وهي حجة استقرائية اعتبارية فنقول انا راينا ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واكمل كانت القوة الفاعلة المؤثرة فيه اضعف وانقص وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه انقص واضعف كان حصول القوة الفاعلة فيه اقوى واكمل وتقريره انا وجدنا الارض اكثف الاجسام واقواها جسمية فلا جرم لم يحصل فيها الا قبول الاثر فقط فاما ان يكون للارض الخاصية تاثير في غيره فقليل جدا واما الماء فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة فان الماء جار بطبعه فاذا اختلط بالارض اثر فيه انواعا من التاثيرات واما الهواء فانه اقل جسمية وكثافة من الماء فلا جرم كان اقوى في التاثير من الماء ولذلك قال بعضهم ان الحيوة لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق اما النار فانها الطف من الهواء فلا جرم كانت اقوى الاجسام العنصرية في التاثير فان بقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ويتكون المواليد الثلثة اعني المعادن والحيوان والنبات واما الافلاك فانها الطف من الاجرام العنصرية لا جرم كانت هي المستولية على هذه العناصر بالتمزيج والتركيب وهذا على قول اكثر الفلاسفة المتقدمين الذين يقولون اجرام الافلاك ليست صلبة بل هي جارية مجرى الانوار اللطيفة واذا ثبت هذا فنقول هذا الاستقراء يدل على ان الشيء كلما كان اكثر حجمية وجسمية كان اقل قوة وتاثيرا وكلما كان اقوى قوة وتاثيرا كان اقل حجمية وجرمية واذا كان كذلك فهذا الاستقراء يفيد ظنا قويا انه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والايجاد وجب ان لا يحصل هناك معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة

وهذا

وهذا وان كان بحثا استقرائيا الا انه عند الاعتبار التام يفيد كونه سبحانه منزها عن الجسمية والاختصاص بالحيز والجهة والله اعلم **الفصل السادس** في حكاية شبهات مثبتي الجسمية والمكان اعلم ان القوم عولوا على وجوه من الخيالات فالشبهة الاولى ان قالوا لما خلق الله العالم فاما ان يقال انه خلقه في ذاته او في خارج ذاته والاول باطل بالاتفاق ولانه يلزم ان يكون ذاته محلا للقاذورات والثاني يقتضي كون العالم واقعا خارج ذات الله تعالى مباينا من ذاته فيكون الله تعالى مباينا للعالم بالحيز والجهة فاما القول بان العالم وقع لا في ذات الله ولا في خارج ذات الله تعالى فهذا مما لا يقبله العقل البتة الشبهة الثانية قالوا لا شك ان هذا العالم موجود وذات الله تعالى موجود ايضا وكل موجودين فلابد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بجهة من الجهات الست فاما الذي لا يكون ساريا ولا مباينا عنه في شيء من الجهات فهذا هو العدم المحض والنفي الصرف فالقول به تصريح بنفي الصانع وذلك باطل الا ترى اذا قلنا في الشيء انه غير حاصل في الدار وغير حاصل ايضا خارج الدار كان هذا تصريحا بكونه عدما محضا ونفيا صرفا فثبت انه تعالى لو لم يوجد خارج العالم كان معدوما محضا وذلك باطل فوجب القول بكونه موجودا خارج العالم الشبهة الثالثة لا نزاع بين المسلمين في انه تعالى عالم بالجزئيات فنقول العالم بالجسمانيات لابد وان يكون جسما حاصلا في الحيز والدليل عليه انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين على هذه الصورة فنحن نميز في خيالنا بين هذين المربعين الواقعين على هذين الطرفين فهذا الامتياز اما ان يكون واقعا في الوجود الخارجي او في الوجود الذهني والاول باطل لانه يمكننا ان نتخيل هذه الصورة حال كونها معدومة في الخارج فثبت ان هذا الامتياز واقع في الذهن وليس ذلك الامتياز بسبب حصول الامتياز في الماهية ولوازمها لان الماهية ولوازمها مشتركة فيما بين هذين المربعين فوجب ان يكون سبب هذا الامتياز شيء من العوارض لكن الامتياز في العوارض لا يحصل الا عند التغاير في القابل بان الصورتين لو اجتمعا في محل واحد وفي قابل واحد لكان كل ما يعرض عارضا لاحدهما كان هو بعينه عارضا للاخر وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا فيه فلا يكون موجبا للتغاير والتباين فثبت انه لا يمكن حصول الامتياز في الذهن بين هذين المربعين الواقعين على الجانبين الا اذا كان محل احدهما غير محل الاخر فثبت ان المدرك لهذه الصورة لابد وان يكون جسما منقسما فثبت انه تعالى مدرك الجزئيات فثبت ان كل من كان مدركا للجزئيات وجب ان يكون جسما حاصلا في الحيز والجهة ينتج انه تعالى حاصل في الحيز واعلم انه ثبت بالوجه الذي ذكرنا ان ادراك الجزئيات لا يحصل الا عند حصول الجسمية فان الفلاسفة قالوا الحق ليس بجسم فيمتنع كونه مدركا للجزئيات والمجسمة قالوا الحق مدرك للجزئيات فوجب كونه جسما الشبهة الرابعة انه تعالى ذات موصوف بالصفات وكل ما كان كذلك فلابد وان يكون جسما حاصلا في الحيز بيان الاول انه تعالى عالم قادر والمعقول من كونه ذاتا قائما بالنفس مغاير للمعقول من كونه عالما قادرا ولذلك فانه يمكننا ان نعقل كونه ذاتا قائمة بالنفس مع الشك في كونه تعالى عالما قادرا والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت ان العلم والقدرة صفات قائمة بالذات وبيان ان كل من كان موصوفا بالصفات فانه لابد وان يكون جسما حاصلا في الحيز هو ان المعقول من قيام الصفة بالذات كون الصفة حاصلة في تلك الجهة المعينة تبعا لحصول محلها في تلك الجهة فانا اذا رفعنا هذا المعنى من العقل لا يبقى في العقل تقرير

بين الذات وبين الصفة وحينئذ لا يكون كون احدهما ذاتا والاخر صفة اولى من العكس فلما ثبت
انه تعالى موصوف بالصفات وثبت ان الموصوف بالصفة يجب ان يكون حاصلا في الحيز لزم القطع
بكونه تعالى حاصلا في الحيز والحاصل انه ثبت انه لا معنى لاتصاف الذات بالصفة الا حصول
الصفة في الجهة المعينة تبعا لحصول محلها في تلك الجهة فان المعتزلة قالوا لكنه يمتنع كونه تعالى
حاصلا في الحيز فيمتنع كونه موصوفا بالصفات والمجسمة قالوا لكنه ثبت كونه موصوفا بالصفات
فوجب الجزم بكونه تعالى حاصلا في الحيز الشبهة الخامسة اني رايت مناظرة طويلة جرت
بين مشبه وموحد فلخصت تلك المناظرة وضممت اليها زوائد كثيرة وهي هذه قالوا الاثنان
كل موجودين فلابد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه والمراد من المحايثة كون كل واحد
منهما بحيث الاخر بحيث يكون احدهما ساريا في الاخر فهذا هو المراد من لفظ المحايثة فليكن المراد
معلوما منه اذا ثبت فنقول لكون كل موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون لخصوص كونه جوهرا
او لخصوص كونه عرضا او لامر مشترك بين الجوهر والعرض وذلك المشترك اما الوجود او الحدوث
والكل باطل سوى الوجود فوجب ان يكون العلة لذلك الحكم هي الوجود فقط والباري تعالى
موجود فوجب الجزم بانه تعالى لابد وان يكون اما محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة واعلم
ان هذا الكلام لا يتم الا بتقرير مقدمات ونحن نذكرها اما المقدمة الاولى وهي قولنا كل موجودين
في الشاهد فلابد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بجهة فنقول هذا الحكم لابد له
من علة والدليل عليه وهو ان المعدوم لا يصح فيه هذا الحكم وهذه الموجودات التي في الشاهد
يصح فيها هذا الحكم فلولا امتياز ما يصح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم والا لامتنع حصول
هذا الامتياز واما المقدمة الثانية فهي في بيان انه يمتنع تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا
او بخصوص كونه عرضا والدليل عليه ان المقتضي هذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا لصدق على الجوهر
انه ينقسم الى ما يكون محايثا لغيره والى ما يكون مباينا عنه ومعلوم ان ذلك باطل لان الجوهر يمتنع
ان يكون محايثا لغيره وبهذا الطريق يظهر ان المقتضي لهذا الحكم ليس كونه عرضا ايضا لامتناع كون
العرض مباينا لغيره بالجهة المقدمة الثالثة في بيان ان هذا الحكم غير معلل بالحدوث ويدل
عليه وجوه الاول ان الحادث عبارة عن وجود سبقه عدم والعدم غير داخل في العلية واذا
سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود والثاني انه لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث
لكان الجاهل بكون السماء محدثة وجب ان يكون جاهلا بان السماء بالنسبة الى سائر الموجودات
التي في هذا العالم اما ان يكون محايثا لها او مباينا عنها بالجهة لان المقتضي لحكم اذا كان امرا
معينا فالجاهل بذلك المقتضي يجب ان يكون جاهلا بذلك الحكم الا ترى ان الوجود لما كان هو السبب
للتقسيم الى القديم والى المحدث لا جرم كان اعتقاد انه غير موجود يكون مانعا من التقسيم بالقدم
والحدوث ولما كان التقسيم الى الاسود والابيض مفرعا على كونه ملونا لا جرم كان اعتقاد ان الشيء
غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم الى الاسود والابيض ولما راينا ان الدهري الذي يعتقد قدم
السموات والارضين لا يمنعه ذلك من اعتقاد ان السموات اما ان يكون محايثة للارضين او مباينا
عنها بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير معلل بالحدوث الوجه الثالث وهو ان كون هذه السموات
والارضين محدثة امر نعلم بالدليل ووجوب كونها اما محايثة واما مباينة امر معلوم بالضرورة

والوصف

والوصف الذي نعلم بالدليل يمتنع جعله اصلا للوصف الذي نعلم ثبوته بالضرورة فثبت بهذه
الوجوه ان المقتضي لقولنا ان هذه الاشياء اما ان يكون محايثة او مباينة ليس هو الحدوث
المقدمة الرابعة انه لما كان المقتضي لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والباري تعالى موجود
كان المقتضي لكونه تعالى اما محايثا للعالم او مباينا عنه حاصلا في حقه فوجب ان يكون هذا
الحكم حاصلا في حق الله تعالى واعلم انا افتقرنا في تقرير هذه المقدمة الى بيان ان الموجود حقيقة
واحدة في الشاهد وفي الغائب فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة الشبهة السادسة
قالوا جميع العقلاء مجبولون باصل الخلقة على اعتقاد ان الله تعالى موجود فوق العالم فانا نراهم
مع اختلاف اديانهم وتباين مذاهبهم مجبولين عند الدعاء والخضوع والخشوع على رمي الابصار الى
جهة فوق وعلى رفع الايدي الى تلك الجهة ولو ان الناس تركوا على اصل الخلقة ومقتضى الجبلة الاصلية
لم يعتقدوا الا ان اله العالم موجود في جهة فوق واذا كان هذا المعنى مما يشهد بضرورة العقل
وجب ان يكون القول به حقا الشبهة السابعة ان جميع كتب جميع الانبياء والرسل عليهم السلام
مملوءة من كونه في جهة فوق اما القرآن فقد جاء فيه كونه على العرش بصريح اللفظ سبع مرات وذكر ايضا
وهو القاهر فوق عباده وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والالفاظ الدالة على الشريك والنزول كثيرة
جدا والايات المشتملة على لفظ الى الدالة على انتهاء الغاية خارجة عن الحد وليس في القرآن البتة لفظ
يدل على نفي الجهة فلو كان الدين الحق عنده نفي الجهة لكان من الواجب ان يذكر ذلك مرة واحدة فلما
اثبت الجهة في ايات لا احصرها ولا احدها ولم يذكر البتة نفي الجهة علمنا انه تعالى كان مصرحا باثبات الجهة
واما الاخبار المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم فلا حصر لها ولا حد واما التوراة فمملوءة من
هذا المعنى وهذا يدل على ان الانبياء والرسل عليهم السلام كانوا مستغرقين في اثبات الجهة لله
تعالى وليس لقائل ان يذكر لهذه الالفاظ تاويلات وذلك لان الدين الحق لو كان هو التنزيه الذي
ذكرتموه لكان من الواجب ان يرد في هذه الكتب الالهية ما يدل على تقرير هذا الاصل العظيم وعلى
تاكيد بصريح اللفظ حتى يصير الحق معلوما وحينئذ يصرف تلك الالفاظ الى التاويل اما لما لم يرد
في شيء من الكتب الالهية البتة ما يدل على التنزيه الذي يذكرونه فاما باسرها مملوءة من الالفاظ الدالة
على كونه تعالى موجودا في الفوق علمنا ان مذهب الانبياء والرسل عليهم السلام هو هذا المذهب
وان الذي يقولونه مخالف لاديانهم ومذاهبهم فهذا تقرير شبهات القوم في هذا الباب الشبهة الثامنة
ثبت انه يجوز رؤية الله تعالى والرؤية ممتنعة الا اذا كان المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل له و
ذلك يقتضي كون الاله تعالى في الجهة والحاصل ان الرؤية مشروطة بالمقابلة ثم قالت المشبهة ثبت
جواز الرؤية فوجب القول بكونه في الجهة وكانت المعتزلة يمنع كونه تعالى في الجهة فوجب ان يمتنع
رؤيته والله اعلم بالصواب الفصل السابع في الجواب عن تلك الشبهات اما الجواب عن الشبهة
الاولى والثانية فقد تقدم في الفصل الاول على سبيل الاستقصاء وذلك لان قولنا ان اثبات
موجود لا يحصل في داخل العالم ولا في خارجه محال اما ان يكون العلم بامتناع هذا القسم علما ضروريا
او استدلاليا وبطل كونه ضروريا للوجوه الكثيرة المذكورة فوجب ان يكون استدلاليا لكن صحة
الدلائل التي ذكرتموها موقوفة على ابطال هذا فلو اثبتنا ابطال هذه المقدمة بتلك الدلائل لزم
الدور فهذا هو الجواب المعتمد الذي نعول عليه واما الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فانه سلم ان

الجزم بهذه المقدمة حاصل الا انه زعم ان الجازم بهذه المقدمة هو الوهم لا العقل وزعم ان حكم
الوهم في غير المحسوسات باطل غير ملتفت اليه ولقائل ان يقول انتم تسلمون ان الجزم الحاصل بصحة
هذه المقدمة تساوي الجزم الحاصل بالقضايا البديهية الاولية اذ لا يعترفون به فان كان الحق
هو الثاني وهو ان الجزم الحاصل في هذه المقدمة اضعف من الجزم الحاصل في البديهيات فحينئذ
يفتقر الجزم بهذه المقدمة الى الدليل المنفصل وعند هذا فلا حاجة بنا في هذا المقام الى بيان ان
الحاكم بهذه المقدمة هو الوهم او غيره واما ان اعترفتم بان الجزم بهذه القضية تساوي الجزم بالبديهيات
فنقول العلم بان احد الجزمين حاصل من العقل الصادق وان الجزم الثاني حاصل من الوهم الكاذب
امر علمي ضروري او نظري فان كان علما ضروريا كان العلم الضروري حاصلا بان الحكم بان كل موجودين
فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة حكم كاذب ومتى كان الامر كذلك
كان كذب هذه القضية معلوما بالضرورة وقد كنا فرضنا ان الجزم بصحتها تساوي الجزم بالبديهيات
في القوة هذا خلف وان كان ذلك العلم مستفادا من الحجة والدليل فحينئذ يتوقف صحة البديهيات
على هذا النظر والدليل لكن العلم بصحة النظريات موقوف على العلم بالبديهيات فيلزم الدور
والدور باطل فكان العلم بصحة هذه البديهيات موقوفا على مقدمة باطلة والموقوف على الباطل
باطل فيلزم القدح في كل البديهيات وذلك باطل قطعا فعلمنا ان الجواب الذي عول عليه الشيخ
الرئيس ها هنا فيه هذا البحث الغامض والله اعلم والجواب عن الشبهة الثالثة انه بنا على ان ادراك
الشيء لا يتم الا عند حصول صورة المعلوم في ذات العالم والاستقصاء التام فيه قد سبق والجواب
عن الشبهة الرابعة انها مبنية على ان معنى حصول الصفة في الموصوف حصول تلك الصفة
في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الذات فيه وهذا باطل لان حصول تلك الذات في ذلك الحيز صفة
لتلك الذات قائمة بها فلو كان معنى حصول الصفة ما ذكرتم لوجب ان يكون حصوله في الحيز مسبوقا
بحصول اخر له في الحيز وذلك يوجب التسلسل وهو محال والجواب عن الشبهة الخامسة من وجوه
الاول ان مقدار هذه الشبهة على ان كل موجودين في الشاهد فانه يجب ان يكون احدهما محايثا
للاخر او مباينا له بالجهة وهذه المقدمة ممنوعة وبيانه من وجوه الاول ان جمهور الحكماء يثبتون
موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينا عنه بالجهة وذلك لانهم يثبتون العقول
والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ويثبتون الهيولى ويزعمون ان هذه الاشياء موجودات غير متحيزة
ولا حالة في المتحيز ولا يصدق عليها انها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة الثاني ان جمهور
المعتزلة يثبتون ارادات وكراهات موجودة لا في محل ويثبتون فناء لا في محل اذا احدثه الله تعالى تفني
جميع الاجسام فهذه الاشياء لا يصدق عليها محايثة للعالم ولا مباينة بالجهة الثالث انا نعلم الدلالة
القاطعة على ان الاضافات موجودات في الاعيان ثم نبين انه يمتنع كونها محايثة للعالم او مباينة عنه
بالجهة وذلك يبطل كلامكم اما بيان كون الاضافات موجودات في الاعيان فقد ذكرناه في باب اقسام
الاعراض واما بيان انه لما كانت الاضافات موجودة في الاعيان فانه يمتنع ان يصدق عليها كونها
محايثة الذوات او مباينة عنها بالجهة هو انه لو كان الامر كذلك لزم ان تقوم بنصف الاب نصف
الابوة وبثلثه ثلثها ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان كون هذه الاضافات سارية في ذات الاب قول
محال وايضا يمتنع ان هذه الاضافات مباينة بالجهة عن ذات الاب والا لزم كون الابوة جوهرا قائما

بالذات

بالذات وهو محال فثبت بهذه البيانات وجود موجودات لا يصدق عليها محايثة الجسم ولا انها مباينة
عن ذات الجسم بالجهة فثبت بهذا بطلان هذه المقدمة السؤال الثاني سلمنا ان كل موجودين
في الشاهد فلا بد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق
عليه انا كذا او انا كذا اشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يعلل
انما قلنا ان قبول القسمة حكم عدمي لان اصل القبول حكم عدمي فوجب ان يكون قبول القسمة حكما عدميا
انما قلنا ان اصل القبول حكم عدمي لانه لو كان امرا ثبوتيا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه
بكونه قابلا والذات قابلة للصفات القائمة بها فيكون قبول ذلك القبول زائدا عليه ولزم التسلسل
وانما قلنا انه لما كان اصل القبول عدميا كان قبول القسمة ايضا كذلك لان قبول القسمة قبول مخصوص
فتلك الخصوصية ان كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال وان كانت عدمية
لزم القطع بان قبول القسمة عدمي واذا ثبت انه حكم عدمي امتنع تعليله لان العدم نفي محض فكان
التاثير فيه محالا فثبت ان قبول القسمة لا يمكن تعليله السؤال الثالث هب انه من الاحكام المعللة فلم لا
يجوز ان يكون معللا بخصوص كونه جوهرا وبخصوص كونه عرضا قوله لان كونه جوهرا يمنع من المحايثة
وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول الانقسام الى قسمين يمتنع كونه مانعا من احد القسمين
قلنا ما الذي تريدون بقولكم الموجود في الشاهد ينقسم الى المحايث والى المباين بالجهة ان اردتم ان الموجود
في الشاهد قسمان احدهما الذي يكون محايثا للغير وهو العرض والثاني يجب ان يكون مباينا للغير بالجهة
وهو الجوهر فهذا مسلم لكنه في الحقيقة اشارة الى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين فان
عندنا وجوب كونه محايثا للغير معلل بكونه عرضا ووجوب كون القسم الثاني مباينا عن غيره بالجهة معلل
بكونه جوهرا فبطل قولكم ان خصوص كونه عرضا وجوهرا لا يصلحان لعلية هذا الحكم وان اردتم به ان
امكان الانقسام الى هذين الحكمين حكم واحد وانه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد فهذا باطل
لان امكان الانقسام الى هذين القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلا عن ان
يثبت في جميعها لان كل موجود في الشاهد فهو اما جوهر واما عرض فان كان جوهرا امتنع كونه محايثا
لغيره فلم يكن قابلا لهذا الانقسام وان كان عرضا امتنع كونه مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام
فثبت بما ذكرنا ان ما قالوه مغالطة فالحاصل ان هذا المستدل اوهم ان قوله الموجود في الشاهد اما ان يكون
محايثا للغير او مباينا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ثم بنى عليه انه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه
جوهرا او بخصوص كونه عرضا ونحن بينا انه اشارة الى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين السؤال
الرابع بيان انه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا فلم قلتم انه لا بد
من تعليله اما بالحدوث واما بالوجود وما الدليل على هذا الحصر اقصى ما في الباب ان يقال سبرنا و
بحثنا فلم نجد قسما اخر الا ان في الكتب المنطقية ان عدم الوجدان لا يوجب وجدان العدم وقد
قررنا ان التقسيمات المنتشرة لا تفيد الظن فضلا عن اليقين السؤال الخامس سلمنا ان عدم الوجدان
يفيد وجدان العدم لانا نذكر ها هنا وجوها اخرى سوى الحدوث والوجود وبيانه من وجهين الاول
انه يحتمل ان يكون المقتضي لقولنا الشيء اما ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه وهو كونه بحيث يصح
الاشارة الحسية اليه وذلك لانا نقول كل شيئين يصح الاشارة الحسية اليهما فاما ان يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الاخر وكذلك في اللون والملون وهذا هو المحايثة واما ان يكون الاشارة الى

احدهما غير الاشارة الى الاخر وهذا هو المباينة في الجهة فثبت ان المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون
الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير فلم تتم الدلالة على انه تعالى مشار اليه بحسب الحس
فانه لا يمكن ان يقال انه يجب ان يكون اما محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة بكون كونه تعالى بحيث يصح
الاشارة اليه بحسب الحس هو عين ما وقع النزاع فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك
يفضي الى الدور وانه باطل الثاني انه لا شك ان الجوهر والعرض يخالفان ذات الله تعالى والامر الذي
به يخالفان ذات الله به وصفاته مفهوم مشترك بينهما فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبول القسمة الى
المحايث والى المباين هو ذلك المفهوم المشترك السؤال السادس سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون المقتضي
لقبول هذه القسمة هو الحدوث قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود قلنا الممكن هو الذي
يكون ماهيته قابلة للعدم والوجود وكون الشيء بحيث ينقسم الى المحايث والمباين معناه قبوله الانقسام
الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت كذلك في الموضعين وان كانت صفة عدمية
فهو كذلك في الموضعين فتعليل احدهما بالاخر يقتضي اما تعليل وجود بوجود او تعليل عدم بعدم ولا امتناع
في واحد من هذين الامرين اما قوله ثانيا لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء
يوجب الجهل بهذا الحكم قلنا لم قلتم ان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر الا ترى ان جهل الناس بموجبات
الصحة والمرض لا يوجب جهلهم بحصول الصحة والمرض وجهل الدهري بكونه تعالى قادرا على الخلق
والتكوين لا يوجب جهلهم بوجود هذا العالم وايضا ان كان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر لكان
العلم بالمؤثر ان كان يوجب العلم بالاثر فعلى هذا التقدير لو كان المقتضي للانقسام الى المحايث والمباين
بالجهة هو الوجود لكان كل من علم كون الله تعالى موجودا وجب ان يلزم من ذلك العلم علمه بكونه تعالى
محايثا للغير او مباينا عنه بالجهة ومعلوم ان ذلك باطل لان جمهور اهل التوحيد على كثرتهم وقوة خواطرهم
يعلمون كونه تعالى موجودا مع انه لا يخطر ببالهم البتة وجوب كونه تعالى اما محايثا للعالم او مباينا عنه
بالجهة فبطل قولهم قوله [illegible] وصف معلوم بالدليل وكون السموات اما محايثة للارض او مباينة
عنها بالجهة معلوم بالضرورة والشيء المعلوم بالضرورة لا يمكن تعليله بالشيء الذي لا يعلم الا بالنظر
قلنا هذا ممنوع فانا بينا في كثير من الاشياء الاثر معلوم بالضرورة والاستدلال معلوم بالنظر السؤال
السابع سلمنا ان المؤثر في هذا الحكم هو الحدوث وانه هو الوجود لكن لم قلتم انه يلزم حصول هذا
الحكم في حق الله تعالى وبيانه ان هذا المطلوب انما يلزم لو كان وجود الله تعالى مساويا لوجود الممكنات
وهذا انما يصح اذ قلنا ان وجود الله تعالى صفة قائمة بماهيته والكرامية لا يقولون اكثرهم بذلك
السؤال الثامن انه قد يحصل المقتضي ولكن يتخلف عنه الحكم اما لان المحل غير قابل واما لان الشرط
فات الا ترى ان كونه حيا يصح قبول الشهوة والنفرة والالم واللذة والجهل والموت ثم انه تعالى
حي مع ان شيئا من هذه الاحكام لا يصح عليه اما لان ذاته تعالى غير قابلة لهذه الاحكام او لان قبول
هذه الاحكام موقوف على شرط يمتنع حصوله في حق الله تعالى فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك
السؤال التاسع ان ما ذكرتم ان دل على ان المقتضي لقبول هذه القسمة هو الوجود فهاهنا ما يدل على
انه ليس الامر كذلك فانه لو كان المقتضي لقبول الانقسام الى المحايث والى المباين هو الوجود فان الوجود
حاصل للجوهر فوجب ان ينقسم الجوهر الى ما يكون محايثا والى ما يكون مباينا بالجهة ومعلوم ان انقسام
الجوهر الى هذين القسمين محال ولزم ايضا في العرض ان ينقسم الى هذين القسمين ومعلوم انه محال

فان قالوا كل جوهر وعرض فانه يصح ان يكون منقسما الى هذين القسمين نظرا الى كونه موجودا و
انما يمتنع ذلك الانقسام نظرا الى مانع منع منه وهو خصوصية ماهيته فنقول فهذا اعتراف بانه لا يلزم
من كون الوجود علة لصحة امر من الامور ان يصح في كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال ان يكون خصوصية
تلك الماهية مانعة من ذلك الحكم السؤال العاشر ان ما ذكرتموه من الدلائل قائم في صور كثيرة مع ان
النتيجة المطلوبة باطلة قطعا فالاول ان كل ما سوى الله فانه محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا
بينها فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث واما الوجود
ولا يمكن ان يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لان صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة
والسابق بالرتبة على الشيء يمتنع كونه معللا بالمتاخر فثبت ان صحة الحدوث لا يمكن ان يكون
معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود فوجب ان يكون كل موجود بحيث يصح ان يكون محدثا
ومعلوم انه باطل الثاني ان كل موجود في الشاهد فلابد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا
عنه في اي جهة كان ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر ان هذا الحكم معلل بالوجود والباري موجود
فيلزم ان يصح على الباري كونه محايثا للعالم او مباينا عنه باي جهة كانت وذلك يقتضي جواز الحركة
على الله تعالى وهو محال الثالث وهو ان كل موجودين في الشاهد فهو اما جسم واما قائم بالجسم
ثم نذكر التقسيم الذي ذكرتم الى آخره فيلزم ان يكون الباري تعالى اما جسما واما قائما بالجسم والكل
الكرامية لا يقولون به واعلم انا اطولنا في الكلام على هذه الشبهة لان الكرامية يعولون عليها
ويظنون انها حجة قاهرة ونحن بحمد الله بالغنا في تهذيبها وترتيبها واوردنا عليها هذه الاسولة
القاهرة ليظهر ضعفها والله اعلم والجواب عن الشبهة السادسة وهي رفع الايدي الى السماء
فنقول ان رفع الايدي الى السماء انما كان لاجل ان السماء منزل البركات والخيرات فان الانوار انما تنزل
من السماء والامطار انما تنزل منها واذا الف الانسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه اليه
فهذا المعنى هو الذي اوجب رفع الايدي الى السماء وتوجه الابصار اليها والذي يدل عليه ان الموضع
الذي من السماء يكون فوقا لاهل بلد يكون يمينا لاهل بلد اخر ويسارا لاهل بلدة ثالثة والدليل
عليه ان الشمس اذا كانت في اول السرطان فانها [illegible] في مكة والمدينة ونحو
جميع جوانب الدنيا وليس الامر كذلك في البلاد الشمالية وهذا مما يعرفه جميع العوام الذين سافروا
في البلاد واذا ثبت هذا فنقول اذا اهل كل بلد يرفعون الى الجانب الذي هو فوقهم فان كان الاله العالم
حاصلا في الموضع الذي هو فوق هذه البلدة لزم ان يكون كانه لا فوق البلدة الثانية بل اما على يمينها
او يسارها او جهة اخرى وحينئذ لا يلزم من رفع الايدي الى السماء كون الاله فوق ذلك الموضع واما
ان يقال ان اله العالم حاصل فوق جميع البلاد فهذا انما يتم لو كان اله العالم كرة محيطة بجميع الارض
وحينئذ يرجع حاصل هذا القول الى ان اله العالم فلك من الافلاك المحيطة بالارض ومعلوم ان العاقل
لا يقول ذلك والجواب عن الشبهة السابعة هو ان الدعوة للخلق الى الحق وجب ان تكون واقعة على
احسن الوجوه واقربها الى القبول ومعلوم ان التصريح بالتنزيه مما لا تقبله عقول العوام لا جرم كان
الاولى استعمال الدعوة على الالفاظ التشبيهية مع ان التشبيه كان يدل نطق التنزيه على الطلق والجواب عن
الشبهة الثامنة ان الكلام في انه هل يجوز رؤية الله تعالى سيأتي وتقريرها فحينئذ نقول لو كان
مجرد الاستبعاد كافيا فلا شك ان الوهم والخيال يستبعد وجود موجود معبود لا داخل العالم و

لا خارجه فوجب ان يكون هذا القدر من غير حاجة الى التمسك بالرواية وان كان غير كاف فنقول كما انا
بينا ان موجود الا في العالم ولا في خارج العالم على خلاف حكم الوهم والخيال فكذلك جمع عظيم من الناس
اثبتوا وجود شيء لا في الجهة فلم قلتم ان ذلك محال واما الدليل الذي ذكروه على امتناعه فان احدا من الخصوم
لم يذكر منه شيئا سوى الاستبعاد فهذا تمام الاجوبة عن شبهات من اثبت الحيز والجهة والله اعلم بحقايق
الامور **الفصل الثامن** في بيان انه يمتنع ان يكون اله العالم هو هذا الفضا الذي لا نهاية له اعلم ان من
الناس من قال ان هذا الفضا الذي لا نهاية له هو الله سبحانه قالوا والسبب في اعتقاد هذا المذهب
ان بديهة العقل حاكمة بان الموجود اما هذا الفضا واما شيء في هذا الفضا اما حصولا على سبيل الاستقلال
وهو الجسم او على سبيل التبعية وهو العرض قالوا فالصفات والاعراض محتاجة الى الذوات التي هي الجواهر
والاجسام وهذه الذوات محتاجة في وجودها الى هذا الفضا فاما هذا الفضا فانه غير محتاج الى شيء
اخر لان الفضا شيء قايم بنفسه فلا حاجة به الى فضا اخر وايضا العقل لا يتصور عدم هذا الفضا
لانا بتقدير ان يرتفع هذا الفضا فهل يتميز هذا الجانب الذي هو قدامي عن الجانب الذي هو خلفي ولا يتميز
فان لم يتميز فهذا مدفوع في بديهة العقل وان تميز احد الجانبين عن الاخر فذلك الفضا موجود لانا
لا نعني بهذا الفضا الا الامر الذي يتميز فيه جهة من جهة وجانب عن جانب فعلى هذا التقدير الفضا
شيء يلزم من فرض عدمه فرض وجوده وذلك محال والمفضي الى المحال محال فثبت ان فرض عدم هذا
الفضا ممتنع لذاته فثبت بما ذكرنا ان هذا الفضا واجب الوجود لذاته وثبت ان ما سواه من الذوات والصفات
مفتقر اليه وثبت انه غني عن كل ما سواه ولا معنى للاله الا الواجب الوجود لذاته الا ذلك فثبت ان اله العالم
ليس الا هذا الفضا الذي لا نهاية له ثم قالوا ان جميع الصفات اللايقة بالالهية حاصل فيه فاحدها
قولنا الاله يجب ان يكون غير متناهي وهذا الفضا كذلك لانه لو كان متناهيا لكان اما ان يتميز جانب عن
جانب في الخارج منه واما ان لا يتميز فان حصل ذلك الامتياز فهو موجود خلاف ما فرض معدوما هذا
خلف وان لم يحصل ذلك الامتياز فقد ذكرنا ان بديهة العقل تحكم بامتناع ذلك وثانيها ان من صفات الله
تعالى انه مع كونه غير متناهي يكون غير قابل للتفصيل والوصل والاجتماع والافتراق وهذا الفضا كذلك
لانه مع كونه غير متناهي لا يقبل الفرقة والتفرق والفصل والوصل بل هو باق ابد الاباد على حالة واحدة
وثالثها انه جا في صفة الله تعالى كونه قريبا من عباده كما جا في الكتاب الالهي من قوله وهو معكم اينما كنتم
ومن قوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد والقول بان اله العالم هو هذا الفضا يحقق هذا الكلام
واقول من يقول ان على هذا التقدير يكون ذاته مخالطا للقاذورات فهو كلام ضعيف لان هذا انما يصير
اذا امكن ذلك الشيء بما يخالطه والفضا لا يتغير ذاته ولا حقيقته بسبب ما يحصل فيه البتة الاترى
انه لا نزاع في انه تعالى موجود مع كل الحوادث فلم يلزم من كونه تعالى مع هذه الحوادث بسبب الوقت
والزمان تغير في ذاته فكذلك لا يلزم من كونه تعالى معها بحسب الجهة والمكان حصول تغير فيه
ورابعها انه على هذا التقدير يكون غنيا عن المكان والحيز لانه من المعلوم بالضرورة ان هذا الفضا
ليس حاصلا في فضا اخر بل هو شيء قايم بنفسه غني عن كل ما سواه فهذا حكاية شبهات هولاء القوم
واعلم ان هذا القول عندنا باطل لان هذا الفضا اما ان يكون عدما واما ان يكون فان كان عدما
محضا امتنع القول بكونه اله العالم وان كان موجودا فلا شك انه قابل للمساحة والتقدير والتبعيض
فان الحد الذي بين محاذي القبة اصغر من الحد الذي بين محاذي البلد وما كان كذلك كان قابلا

للقسمة

للقسمة والتجزية وما كان كذلك كان مركبا وكل مركب ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
الفضا بواجب الوجود لذاته وينعكس فلا شيء واجب بذاته بفضا وهذا برهان قاطع في اثبات
المطلوب واما قولهم بان هذا الفضا غني عن الغير وقريب وغير متناهي والاله غني عن الغير
وقريب وغير متناهي فكل ذلك تمسك بقياس من موجبتين في الشكل الثاني وانه غير منتج لما ثبت
انه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في بعض اللوازم والله اعلم **الفصل التاسع** في
تفسير قولنا ان الاله تعالى غير متناهي اعلم ان هذا اللفظ يطلق في حق الله تعالى تارة بحسب
ذاته وتارة بحسب دوام وجوده وتارة بحسب صفاته وقبل الخوض في هذه التفاصيل نقول ان
قولنا الشيء انه لا نهاية له قد يذكر بمعنى السلب وقد يذكر بمعنى العدول اما بمعنى السلب فهو
ان يكون المراد ان الماهية القابلة لمعنى الحد والنهاية مسلوبة عنه وذلك لان النهاية عبارة
عن طرف مقدار الشيء ومقطعه فاذا كان خاليا عن المقدار وجب خلوه عن طرف المقدار لان
عند انتفا المقدار يستحيل حصول طرف المقدار واما بمعنى العدول فهو ان يكون الشيء له حجمية
ومقدار الا انه لا ينتهي مقداره الى مقطع وحد كما اعتقدنا او قدرنا فانك تجد خارجا عنه شيئا
اخر منه من غير حاجة الى الفكر واذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ان ذات الله تعالى غير متناهي
فانا نريد به معنى السلب بمعنى انه منزه عن المقدار والحجمية والوضع والحيز واذا كان الامر كذلك
فالمعنى لاجله يصح وصف الشيء بان له حدا وطرفا مسلوب عن ذات الله تعالى فكان ذاته غير
متناهي بهذا التفسير هذا عند من يقول انه تعالى منزه عن المقدار والجسمية والوضع والحيز
اما عند من يقول بهذه المذاهب فان نفس كونه تعالى غير متناهي اما في جميع الجهات او في بعض
الجهات بالتفسير الثاني فهذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى غير متناهي بحسب الذات واما
كونه تعالى غير متناهي بحسب الدوام والبقا فان تفسيره هو الوجه الثاني وهو انا اذا استحضرنا
في اوهامنا وخيالاتنا امادا من السنين كم شئنا من الاعداد فانا لا ننتهي الى طرف وحد الا ويحكم العقل
بانه تعالى كان موجودا قبل ذلك وهذا الحكم باق ابد الاباد فان قالوا فهذا الدوام لا يمكن تعقله
الا مع فرض الزمان الدايم والمدة المستمرة فاذا كان الله واجب الدوام وثبت ان حقيقة الدوام لا
يعقل الا مع المدة والزمان فحينيذ يلزم افتقار ذات الله تعالى في الدوام والبقا الى شيء غيره
والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف فنقول دوام الشيء
لا يتوقف على اعتبار حال الزمان والمدة لان ذلك الزمان اما ان يكون دايما او لا يكون فان كان دايما
فدوامه ليس لاجل دوام زمان اخر والا لزم ان يكون لكل زمان ظرف وللزمان اخر الى غير النهاية وكلها
تكون موجودة دفعة وذلك محال واذا كان دوام الزمان ليس لاجل زمان اخر فقد عقلنا معنى
الدوام من غير اعتبار زمان اخر فليعقل مثله في حق واجب الوجود لذاته واما ان قلنا ان الزمان
غير دايم مع واجب الوجود دايم لذاته فحينيذ لا يكون دوامه مشروطا بشيء اخر وذلك يوجب
سقوط السؤال المذكور واما كونه تعالى غير متناهي بحسب الصفات فنقول انه تعالى قادر على ما
لا نهاية له ولا نريد به ان تلك المقدورات اعداد متشخصة يجب كون كل واحد منها في نفسه
متميزا عن الاخر وانه تعالى قادر عليها كما يقوله القايلون بان المعدوم شيء بل المراد منه انه تعالى
لا ينتهي في الخلق والتكوين الى حد الا ويبقى بعد ذلك قادرا على الايجاد والتكوين كما كان قبل ذلك

فهذا هو المراد من قولنا انه تعالى قادر على ما لا نهاية له ونقول ايضا انه عالم بما لا نهاية له والمراد ما ذكرناه والاشكال هاهنا صعب لان القدرة مؤثرة في المقدور فلم يلزم ان يكون المقدور متقررا في نفسه قبل ذلك التاثير اما العلم فانه يتعلق بالشيء على ما هو عليه فوجب تقرر تلك الماهيات المعلومة في انفسها قبل تعلق ذلك العلم بها وهذا موضع بحث غامض واما القايلون بقدم العالم فقد يقولون ان الحوادث الماضية غير متناهية وقد يقولون ايضا ان الحوادث المستقبلة غير متناهية اما اذا قلنا الحوادث الماضية غير متناهية فلو نريد بان ذلك المجموع دخل في الوجود مع كونه غير متناهي العدد فان ذلك المجموع البته لا وجود له في الاعيان ولا في الاذهان اما في الاعيان فلان الموجود منه ابدا ليس الا الواحد واما المجموع فلم يحصل له وجود البته في شيء من الاوقات واما في الاذهان فلان الذهن لا يقوى على استحضار اعداد غير متناهية على التفصيل نعم الذهن يقوى على استحضار معنى اللانهاية الا ان هذا المعنى معنى واحد وحقيقة واحدة فاما ان يقوى الذهن على استحضار اعداد لا نهاية فذلك محال فثبت ان مجموع الحوادث الماضية لا وجود له في الاعيان ولا في الاذهان اذا ثبت هذا فنقول انا اذا قلنا انه لا نهاية للحوادث الماضية وعنينا به ان الوجود لا ينتهي في طرف الماضي الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث اخر بل يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى اول هذا هو تفسير قولنا انه لا نهاية للحوادث في طرف الماضي واما قولنا انه لا نهاية لها في طرف المستقبل فاعلم انه يصح ان يقال ان الحوادث في طرف المستقبل ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة اما انها ابدا متناهية بالفعل فلانها ابدا تكون منتهية الى حادث معين يكون هو آخرا لكل ما مضى واولا لكل ما سياتي فاذا كان ذلك الحادث الحاضر آخرا لكل ما مضى فالحوادث ابدا تكون متناهية بالفعل واما انها ابدا تكون متناهية بالقوة فلان كل حادث الحدث فسيحدث بعده حوادث اخرى بعد ذلك فتلك الحوادث المستقبلة تكون بالقوة والجملة الماضية عند كل واحد منها تكون متناهية فالجملة الماضية بحسب كل واحد من تلك الاحاد التي من وجوده بالقوة تكون متناهية بالقوة واما انها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل فبحسب النهاية التي لا توجد بعدها نهاية اخرى فان كانت هذه النهاية ممتنعة الحصول كان انتهاء الجملة الماضية الى مثل هذه النهاية لا يكون موجودا لا بالفعل ولا بالقوة فهذا تمام الكلام في هذا الباب ونختم هذا الفصل بذكر ما جاء في الفلسفة العقلية ان اله العالم هو حقيقة اللانهاية فنقول ان عنوا به ان اله العالم هو الذي يصدق عليه كونه غير متناهي في الذات وفي الدوام وفي الصفات على التفاسير المذكورة فقد صدقوا في هذا القول وان عنوا به ان اله العالم هو نفس معنى اللانهاية فهذا بعيد لان مجرد معنى اللانهاية اعتبار ذهني ولا استقلال له في الثبوت والوجود فيمتنع القول بكونه الها واجب الوجود لذاته والله اعلم

الفصل العاشر في انه هل يصح ان يرى واجب الوجود لذاته اعلم انه قد عظم الشغب فيه بين المتكلمين ووجب قبل الخوض فيه تقديم مقدمات لا يتم الكلام الا بتقديمها **فالمقدمة الاولى** تفسير الرؤية فنقول ادراك الشيء يقع على ثلث مراتب فالمرتبة الاولى انا اذا رأينا البناء علمنا انه لا بد له من بان فهاهنا المعلوم ليس الا كونه بانيا فاما حقيقته المخصوصة وذاته المعينة من حيث هي هي فانها لا يصير معلومة البته والمرتبة الثانية كما اذا علمنا الماهية المخصوصة المسماة باللون من طريق الابصار وعلمنا الماهية المخصوصة المسماة بالصوت من طريق السمع ثم غمضنا العين

وسددنا الاذن فانا نكون عالمين بحقيقة اللون من حيث انه هو وبحقيقة الصوت من حيث انه هو ولا شك ان هذه المرتبة اقوى من كونه معلوما منضودا مدركا من المرتبة الاولى فانا في المرتبة الاولى ما علمنا الشيء الا بحسب صفة عرضية من صفاته واما في هذه المرتبة فقد علمنا الماهية المخصوصة من حيث انها هي فهذه المرتبة اقوى في المعلومية والمنصورية من المرتبة الاولى واما المرتبة الثالثة في الادراك فهو ان ننظر بالعين الى اللون وان نسمع بالاذن ذلك فانا حال ما غمضنا العين كنا عالمين بماهية اللون المخصوص علما لا شك فيه ثم لما فتحنا العين ونظرنا اليه حصلت حالة زايدة على الحالة الاولى في الجلاء والكشف وصريح العقل حاكم بان هذه المرتبة الثالثة اكمل واقوى من المرتبة الثانية كما ان المرتبة الثانية كانت اقوى واكمل من المرتبة الاولى اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا ان العالم ممكن وعلمنا ان كل ممكن فلا بد له من سبب وعلمنا ان الدور والتسلسل باطلان فحينئذ يعلم ان هذه الممكنات يجب انتهاؤها الى موجود واجب الوجود لذاته فهاهنا المعلوم اثبات موجود يستند غيره اليه ولا يستند هو الى غيره فالمعلوم هاهنا امور ثلثة احدها الوجود المطلق والثاني وجوب استناد غيره اليه وهذا نفس الاضافة والثالث امتناع استناده الى غيره وهذا سلب فثبت ان المعلوم هاهنا وجود مقيد بقيد اضافة وبقيد سلب وكل ذلك مغاير للحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود فثبت ان الحاصل عندنا من معرفة الله تعالى ليس الا المرتبة الاولى اما المرتبة الثانية فهل هي حاصلة لاحد من الخلق وبتقدير ان لا تكون حاصلة لاحد فهل هي ممكنة الحصول للملائكة فقط اولهم وللانبياء او هي ممكنة الحصول للكل فهذه المباحث لا بد فيها من البحث واما المرتبة الثالثة فهل هي ممكنة الحصول لاحد من الخلق ام لا وهذا هو المراد من قولنا ان رؤية الله تعالى هل هي ممكنة الحصول ام لا فهذا تمام البحث من قولنا انه هل يصح رؤية الله تعالى ام لا اما **المقدمة الثانية** فهي في بيان ان رؤية الموجود الذي لا يكون مختصا بالمكان والحيز هل هو معلوم الامتناع في بديهة العقل ام لا فنقول القول الصحيح ان الرؤية بالتفسير الذي ذكرناه ليست معلومة الامتناع في بديهة العقل وذلك لانا في هذه الحيوة علمنا الله تعالى علما واقعا في المرتبة الاولى وعلمنا انه منزه عن الجسمية والمكان فهل يمكن ان نعلم الله تعالى علما واقعا في المرتبة الثانية مع العلم بكونه منزها عن الجسمية والمكان واذا ثبت هذا فهل يمكن ادراكه على الوجه الواقع في المرتبة الثالثة مع كونه منزها عن الجسمية والجهة ومن المعلوم بالضرورة ان امتناع ذلك غير معلوم بالضرورة لانا قد ذكرنا ان المراد بالرؤية نوع من الانكشاف نسبته الى المرتبة الثانية كنسبة رؤية اللون الى تصور ماهية اللون ولا شك ان الحكم بجواز حصول هذه الحالة وبامتناع حصولها مما يتوقف فيه العقل ولا يمكنه الجزم لا بالنفي ولا بالاثبات الا بالدليل المنفصل والتحقيق فيه ان محض الاستبعاد ان كان حجة في العدم كان القول باثبات موجود لا يكون في الجهة والحيز محالا وهذا باطل عند المعتزلة والفلاسفة وان لم يكن حجة وجب ان لا يكون محض الاستبعاد هاهنا ايضا حجة فالقول بانه حجة هاهنا وليس بحجة هناك فهو متناقض فاسد **المقدمة الثالثة** ان رؤية الله تعالى بالتفسير المذكور بتقدير ان يحصل فمحلها هو هذه العين والحدقة ام جوهر النفس والاول كالمستبعد جدا واما ان محل ذلك الادراك الشريف هو جوهر النفس الناطقة فهذا اقرب الى العقل فهذه مقدمات لخصناها قبل الشروع في ذكر الدلائل ولنرجع الى المقصود فنقول اما القايلون بانه يمتنع رؤية الله فقد احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** قالوا لو صحت رؤيته لوجب ان نراه والثاني باطل فالمقدم باطل بيان الملازمة انما يظهر عند تقديم مقدمة وهي

ان نقول انه عند حصول ثمانية انواع من الشرايط فانه يجب حصول الرؤية فاولها كون الحاسة
سليمة والثانية كون الشي بحيث تصح رؤيته وثالثها ان لا يحصل القرب القريب ورابعها ان لا يحصل
البعد البعيد وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وسادسها ان لا يكون في غاية اللطافة
مثل الهوا وسابعها ان لا يتوسط بين الرائي وبين المرئي شي من الحجب وثامنها ان يكون المرئي مقابلا
للرائي او في حكم المقابل اذا عرفت هذا فنقول عند حصول هذه الشرايط الثمانية يجب الابصار
اذ لو لم يجب جاز ان يكون بحضرتنا جبال وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك يفضي الى السفسطة
فثبت انه عند حصول هذه الشرايط الثمانية يجب الابصار اذا عرفت هذا فنقول لو كانت رؤية
الله جائزة لما اعتبر في حصولها الا الشرطان الاولان اعني كون الحاسة سليمة وكون المرئي بحيث
يصح رؤيته فاما الشرايط الستة الباقية فانه يمتنع اعتبارها في حق الله تعالى لانه انما يمكن اعتبارها
بالنسبة الى الجسم والى الشي الذي يكون حاصلا في الحيز والجهة والباري تعالى مقدس عن هذه الحالة
فثبت انه بتقدير ان يجوز رؤية الله تعالى فان الشرايط الستة لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى
فلم يبق في حصول رؤية الله الا سلامة الحواس وكون المرئي بحيث يصح رؤيته وهذان الشرطان حاصلان
في الحال فكان يجب ان نراه الان فثبت بما ذكرنا انه لو صحت رؤيته لوجب ان نراه الان ومعلوم انه لا
نراه الان فوجب ان يقال انما لا نراه الان لكونه في نفسه بحيث يمتنع رؤيته وذلك هو المطلوب
الحجة الثانية ان شرط حصول الرؤية كون الرائي مقابلا للمرئي او في حكم المقابل والعلم بهذا
الاشتراط ضروري وهذا الشرط انما يعقل ثبوته في حق الشي الذي يكون مختصا بالمكان والجهة
ولما كان الله منزها عن هذه الصفة كان شرط جواز الرؤية فوجب القطع بامتناع حصول هذه
الرؤية **الحجة الثالثة** ان الرؤية يمتنع حصولها الا عند انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي وهذا
انما يعقل اذا كان المرئي له شكل وصورة ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كانت رؤية الله تعالى
ممتنعة عقلا **الحجة الرابعة** المرئي يجب ان يكون لونا او متلونا ويجب ان يكون مشكلا ولما كان
الحق تعالى منزها عن هذه الاحوال وجب القطع بامتناع رؤية الله تعالى فهذا مجموع دلايل القاطعين
بامتناع رؤية الله تعالى واعلم ان هذه الوجوه خسيسة ضعيفة جدا اما الوجه الاول فالاعتراض
عليه من وجوه الاول انا لا نسلم انه عند حصول الشرايط الثمانية يجب حصول الابصار ويدل
عليه وجوه الاول انا اذا وضعنا على الطبق منا من الدقيق فانا نراه فنقول ذلك الدقيق عبارة عن
تلك الذرات الصغيرة المتلاصقة فرؤية الدقيق عبارة عن رؤية مجموع تلك الذرات ورؤية ذلك
ذلك المجموع عبارة عن رؤية كل واحد من تلك الذرات مع الاخرى فنقول اما ان يكون رؤية كل واحدة
من تلك الذرات يكون موقوفة على رؤية الذرة الاخرى وحينئذ يلزم منه الدور واما ان يتوقف
رؤية احدى الذرتين على رؤية الذرة الاخرى ولا يتوقف رؤية الذرة الثانية على رؤية الذرة الاولى
وذلك محال لان تلك الذرات متساوية في تمام الماهية فتوقيف احد الجانبين على الجانب الاخر من غير
عكس يكون حكما بترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال واما ان يكون الحق هو ان رؤية كل واحدة من تلك
الذرات غير موقوفة على رؤية الذرة الاخرى واذا كان الحق هو هذا القسم وجب الحكم بانه يصح رؤية
كل واحدة منها حال انفرادها عن كل ما سواها مع انا لا نراها وذلك يوجب القطع بانه لا يلزم من كون
الشي صحيح الرؤية مع سائر الشرايط وجوب رؤيته السؤال الثاني سلمنا هذا الوجه في رؤية الاجسام

والاعراض

والاعراض فلم قلتم انه لما وجب رؤية الاجسام والاعراض عند اجتماع هذه الشرايط الثمانية
وجب حصول رؤية الله تعالى عند اجتماعها وبيانه ان بتقدير جواز رؤية الله تعالى فان
رؤيته تكون مخالفة بالماهية لرؤية الاجسام والاعراض ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية ثبوت
مثل ذلك الحكم في ما يخالف تلك الماهية فعلى هذا لا يلزم من وجوب رؤية الاجسام والاعراض عند
اجتماع هذه الشرايط وجوب رؤية الله تعالى عند اجتماع هذه الشرايط وهذا سؤال ظاهر
قوي وقال المصنف اسعدنا التعجب من ان القوم كيف غفلوا عنه السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال
هذه المرتبة الثالثة التي هي الانكشاف التام ان حصلت في حق المحسوسات والجسمانيات فانها
تكون واجبة الحصول عند سلامة الحاسة الظاهرة وان اعترفت في حق المجردات والمفارقات
فان تلك الحالة انما تحصل لجوهر النفس القدسية وحصول تلك الحالة لجوهر النفس القدسية مشروط
بشرايط هي فائتة في هذه الحالة فلاجل فواتها لم يحصل هذه الرؤية فهذا محتمل ومع تمام هذا الاحتمال
سقط هذا الاستدلال فهذا تمام الكلام على الحجة الاولى واما الحجة الثانية فنقول انا قد ذكرنا
مرادنا من الرؤية وهي ايضا حالة نسبتها الى معرفة ذات الله كنسبة ابصار اللون المعين الى العلم بذلك
اللون المعين واذا ثبت هذا فلم قلتم ان حصول ذلك الانكشاف مشروط بحصول المقابلة بل حصول
انكشاف ماهية الشي المختص بالمكان والحيز مشروط بحصول المقابلة فاما حصول انكشاف ماهية
الشي المنزه عن المكان والحيز فلم قلتم انه مشروط بحصول المقابلة وهذا مما لا يمكن اثباته بحال مناسب
فضلا عن ادعا العلم الضروري فيه واما الحجة الثالثة وهو قوله رؤية الشي لا يحصل الا عند
ارتسام صورة المرئي في حدقة الرائي فنقول قد ذكرنا ان الرؤية عبارة عن الكشف التام والجلا التام
والانكشاف في كل حقيقة يكون على وفق تلك الحقيقة فان كان ذلك الشي موصوفا بشكل وصورة ولو كانت
رؤيته حاصلة بسبب انكشاف ذلك الشكل والصورة فان كان ذلك الشي منزها عن الشكل والصورة
كان انكشافه منزها عن الشكل والصورة وهذا بعينه الجواب عن الحجة الرابعة فظهر بهذه السؤالات ان
هذه الدلايل التي تمسك بها نفاة الرؤية في غاية الضعف والسقوط واما مثبتو الرؤية فقد عولوا
على انه قالوا الله تعالى موجود وكل موجود يصح رؤيته ودليلهم في اثبات ان كل موجود فانه يصح رؤيته
فقد ذكرنا في احكام الموجودات واوردنا عليه اعتراضات قوية لا يمكن دفعها البتة واذا عرفت ضعف
دلايل الفريقين فنقول لنا في هذا البحث مقام التوقف الا انا رأينا الانبيا والرسل مخبرين عن حصول
هذه الرؤية ورأينا اصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع احوال كانها جارية مجرى المقدمات لهذه الرؤية
تقوى الظن في جواز وقوعه وحقايق الاشيا لا يعرفها بتمامها الا الله الحكيم **الفصل الحادي عشر** في
انا في هذه الحيوة هل نعرف ذات الله تعالى من حيث انها هي تلك الحقيقة المخصوصة وبتقدير
انا لا نعرفها فهل يمكن حصول تلك المعرفة لاحد من الخلق او لكلهم ام لا فنقول اما البحث الاول وهو انا
في هذا الوقت هل نعرف تلك الحقيقة المخصوصة فنقول ان هذه المعرفة غير حاصلة ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان المعلوم عندنا من الحق سبحانه اما الوجود او كيفية ذلك الوجود او الاضافات
او السلوب والعلم بهذه المعلومات ليس نفس العلم بذاته المخصوصة ولا لنا غير هذه العلوم فوجب
العلم بتلك الذات المخصوصة فوجب ان يقال انا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة فيفتقر الى تقرير
هذا الدليل الى مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان انا لا نعرف من الله الا هذه الامور الاربعة

والاول انا اذا علمنا ان العالم محدث وكل محدث فله محدث فها هنا قد علمنا وجود الله واما الثاني وهو
معرفة كيفية ذلك الوجود فهي من وجهين الاول انا نعرف انه واجب الوجود لذاته وهو عبارة عن
معرفة ان ذلك الوجود واجب الثبوت لما هو هو وذلك عبارة عن معرفة صفة من ذلك الوجود والثاني
انا نعرف كونه قديما ازليا باقيا سرمديا وهو عبارة عن كون ذلك الوجود دائما مبرا عن العدم فيما قبل
وفيما بعد ويرجع حاصله الى معرفة صفة من صفات ذلك الوجود واما الثالث وهو معرفة السلوب
فهي مثل علمنا بانه تعالى ليس بمتحيز ولا في مكان ولا حال ولا محل ولا متكون ولا متكيف ولا مركب ولا منفعل
واما الرابع وهو معرفة الاضافات وهي مثل علمنا بانه يصح منه الفعل والترك وهذه الصحة اضافة
مخصوصة ومثل علمنا بكونه عالما والعلم عبارة عن عبارة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم فهذه
الانواع الاربعة من المعارف حاصلة للعقول البشرية **المقدمة الثانية** ان العلم بهذه المعلومات
ليس علما بالذات المخصوصة التي هي ذات الله تعالى اما العلم بالوجود فليس هذا العلم علما بذات
الله لانا قد دللنا على ان وجود الله صفة قائمة بذات الله تعالى واما العلم بكونه واجب الوجود لذاته
وبكونه دائم الوجود فذلك ايضا ليس علما بالذات المخصوصة لانا بينا ان العلم بالوجوب علم بكيفية
مخصوصة من كيفيات ذلك الوجود وذلك العلم بالدوام علم بكيفية مخصوصة من كيفيات ذلك
الوجود ولما ثبت ان العلم بالوجود ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة فالعلم بكيفيات ذلك الوجود
اولى ان لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة واما العلم بتلك السلوب فهو ليس نفس العلم بتلك
الذات المخصوصة لانا اذا قلنا انه ليس بجوهر ولا بعرض فالمفهوم منه سلب الجوهرية والعرضية
وذاته المخصوصة ليست عبارة عن عين هذه السلوب والعلم به ضروري واما العلم بتلك الاضافات
فليس هو نفس العلم بتلك الذات المخصوصة لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لهما معا
فالعلم بتلك الاضافة لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة فثبت بما ذكرنا ان هذه العلوم
الاربعة ليست عبارة عن العلم بتلك الذات المخصوصة واما بيان ان العلم بهذه المعلومات الاربعة
لا يوجب العلم بالذات المخصوصة فهو ظاهر لانا عند العلم بهذه المعلومات الاربعة لا نجد من
انفسنا الا انه شيء ما لا نعرف انه ما هو الا انه موصوف بهذه الانواع الاربعة من الصفات
وذلك على ان العلم بهذه المعلومات لا يوجب العلم بالذات المخصوصة **اما المقدمة الثالثة** فهي
في بيان انا لا نعرف من الله تعالى الا هذه الانواع الاربعة من المعلومات ومن رجع الى نفسه واعتبر
حال عقله وفهمه علم بالضرورة انه ليس عنده من المعارف الالهية الا هذه الانواع الاربعة ولما
ثبت انه ليس عنده الا هذه المعارف الاربعة وثبت انها ليست نفس العلم بذات الله تعالى ولا انها
توجب العلم بذات الله ظهر حينئذ ان العلم بالذات المخصوصة لله تعالى غير حاصل عندنا البتة **الحجة
الثانية** في اثبات هذا المطلوب ان نقول العلم اما تصور واما تصديق والتصديق هو الحكم على احد
المتصورين باثباته للمتصور الاخر او سلبه عنه فهو فرع على التصور واما التصورات فانه لا يمكننا
ان نتصور شيئا الا على احد وجوه اربعة احدها التصورات التي ادركناها وتصورناها بواسطة
الحواس الخمس مثل تصورنا لحقيقة السواد والبياض ومثل تصورنا لحقيقة الصوت والحروف وكذلك القول
في سائر التصورات المستفادة من الحواس الخمسة وثانيها التصورات التي ادركناها في وجدانات
النفوس مثل علمنا بحقيقة الالم واللذة والشهوة والنفرة والفرح والغم وغيرها وثالثها

التصورات

التصورات التي ندركها بمحض العقل مثل تصورنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة و
الوجوب والامتناع والامكان ورابعها التصورات التي يركبها الخيال والعقل من تلك المدركات
البسيطة اما تركيبات الخيال فمثل انسان له الف رأس وذلك لانا ادركنا صورة الانسان فصورة
الرأس بحواسنا وادركنا معنى الالف بعقولنا والخيال ركب انسانا له الف رأس لان هذه التصورات
كانت حاضرة عند الانسان فالخيال ركب بعضها مع البعض واما تركيبات العقل فمثل تركيب احد
المتصورين بالاخر حتى تركب فيهما معقولية وتركب احدى المقدمتين بالاخرى تركيبا منتجا فهنا
اذا عرفت هذه الاقسام الاربعة من التصورات فنقول الانسان لا يمكنه ان يستحضر نوعا من انواع
التصورات الا على احد هذه الاقسام الاربعة فاما ما يكون مغايرا لهذه الاقسام الاربعة فانه لا
يمكنه تصورها البتة والدليل عليه انا اذا رجعنا الى انفسنا واعتبرنا احوال ادراكاتنا وتعقلاتنا
علمنا انه لا يمكننا ان نستحضر شيئا من التصورات الا على احد هذه الوجوه الاربعة فان قالوا انا
نحكم بان شريك الله ممتنع فلولا انا تصورنا معنى شريك الله والا لما امكننا ان نحكم عليه بالامتناع
فثبت ان معنى شريك الاله متصور لنا مع انه خارج عن الاقسام الاربعة المذكورة فنقول بل هذا
من باب تركيب العقل وذلك لانه حصل عنده معنى الشريك حيث وجد وحصل عنده معنى
الاله فنقول عند هذا حصول شيء لله تعالى بنسبته اليه كنسبة احد الشريكين الى الاخر فبما بينا
محال فثبت ان هذا من باب التصورات المركبة اذا ثبت هذا فنقول حقيقة الاله ما وجدناها
بحواسنا ولا من القسم الثاني وهو الوجدانات النفسانية ولا من التصورات العقلية مثل الوجود
والعدم ولا من القسم الرابع وهو التصورات المركبة من تلك الاقسام الثلاثة ولما كانت الحقيقة
المخصوصة التي هي ذات الله مخالفة لهذه الاقسام الاربعة وثبت بالاستقراء انه لا يمكننا تحصيل
شيء من التصورات الا على احد تلك الاقسام الاربعة وجب الجزم بان تصور حقيقة تلك الذات المخصوصة
غير حاصل للبشر **الحجة الثالثة** ان الفلاسفة سلموا ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بالمعلو
لات ولا شك ان الممكنات منتهية في سلسلة الحاجات ودرجات الافتقارات الى الحقيقة المخصوصة
التي هي الواجب الوجود لذاته فلو كانت تلك الذات الحقيقة المخصوصة معقولة لاحد من البشر لكان
ذلك الانسان عالما بالعلة التامة الحقيقية لجميع الممكنات والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكان
يجب ان يكون الانسان عالما بجميع اقسام الممكنات واجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها على الترتيب
النازل من عنده علوا وعرضا لكن الامر ليس كذلك وهو معلوم بالضرورة فوجب القطع بانا لا نعرف
ماهية الشيء الذي هو علة لجميع الممكنات ولا شك ان ذاته المخصوصة هي المبدأ لجميع الممكنات فهذا
يفيد الجزم بانا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي هي **الحجة الرابعة** ان الفلاسفة
اثبتوا ان العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية في الماهية للمعلوم في العالم واذا ثبت
هذا الاصل فنقول لو عرفنا تلك الحقيقة المخصوصة لوجب ان يكون تلك الصورة العقلية
مساوية لذات الله تعالى في تمام الماهية وحينئذ يكون تلك الحقيقة المخصوصة نوعا حصل تحته
اشخاص لكنه ثبت بالبراهين ان ذلك محال فوجب القطع بانه يمتنع حصول العلم بتلك المخصوصة
واعلم انه لو ثبت ان العلم لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم كان هذا
نصا في ان معرفة تلك الذات المخصوصة ممتنعة في حق كل المخلوقات **الحجة الخامسة** ثبت في الحكمة

ان الطبيعة الكلية اذا قيدت بقيد كلي بجانب الماهية المقيدة بذلك القيد الكلي يكون كلية ايضا مثاله
ان قولنا الانسان طبيعة كلية وقولنا العالم طبيعة ايضا كلية فاذا قيدنا الانسان بالعالم كان
الحاصل هو الانسان الكلي وهو ايضا طبيعة كلية فاذا قيدنا الانسان العالم بقيد كونه زاهدا كان
الحاصل هو الانسان العالم الزاهد وهو ايضا كلي فلو ضممت اليه قيدا بعد قيد الى الف الف مرتبة
كان الحاصل هو الكلي فهذا احدى المقدمات والمقدمة الثانية ان الكلي ليس عين الجزئي المشخص
والعلم به ضروري والمقدمة الثالثة ان الذات المخصوصة التي هي الله تعالى ليس امرا كليا بل هو
ذات معينة وحقيقة مشخصة اذا عرفت هذا فنقول كل ما يعرف من الله تعالى فهو امر كلي مقيد
بقيد كلي مثلا اذا قلنا موجود فهو كلي فاذا قيدناه بقيد كونه واجب الوجود كان المجموع هو انه موجود
واجب الوجود لذاته ثم اذا قيدناه بقيد انه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض كان المجموع كليا فاذا
قيدناه بالصفات الاضافية مثل قولنا انه عالم قادر حي كان ذلك تقييدا للكلي بالكلي فيكون المجموع
الحاصل بعد ضم تلك القيود اليه امرا كليا فثبت ان كل ما نعلم من الله تعالى فهو امر كلي فثبت ان هذا
الكلي ليس هو نفس تلك الذات المخصوصة فاذن ثبت ان العلم بهذه المعلومات الكلية ليس علما بتلك
الذات المخصوصة فاذا ثبت انا لا نعلم الا ذلك المعلوم الكلي وثبت ان العلم بذلك المعلوم الكلي ليس
نفس العلم بتلك الذات المخصوصة لزم القطع انا لا نعرف تلك الذات المخصوصة فان قالوا انا نعلم انه
سبحانه واحد وانه لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة حاصلة لشي آخر سواه فهذا المعلوم مانع من وقوع
الشركة فلم يكن هذا المعلوم كليا بل كان علما به من حيث انه تلك الذات المعينة فنقول العلم بانه سبحانه واحد
وبانه لا يمكن وقوع الشركة فيها بينها وبين غيرها علم ايضا بامر كلي مشترك فيه وذلك لان بتقديرات
يكون ذلك الواحد هو الاله كان ذلك الحكم صادقا وبتقدير ان لا يكون ذلك الواحد هو الاله بل كان
هو البابد لا عن كونه الها كان ذلك الحكم ايضا صادقا فثبت بهذا ان ذلك المعلوم لا يمتنع من وقوع الشركة
فيه واما تلك الذات المخصوصة من حيث انها تلك الذات المعينة فانها مانعة من وقوع الشركة فيه
فعلمنا ان العلم بانها ذات واحدة غير قابلة للشركة لا يكون علما بتلك الذات المعينة المخصوصة
الحجة السادسة قال المتقدمون انه تعالى غير متناهي والعقول البشرية متناهية والمتناهي يمتنع
ان يحيط بغير المتناهي وتفسير هذا الكلام ان من جملة صفات الله تعالى كونه قديما ازليا فاذا اردنا
ان يحيط عقلنا بالازل فرضنا مائة الف الف سنة وبحسب كل لحظة ولمحة من هذه المدة الطويلة
فرضنا مائة الف الف سنة وبالغنا في استحضار هذه الاعداد في عقولنا واذكارنا كانت مع كثرتها متناهية
محدودة فاذا اسقطناها من معنى الازل بقي الازل كما كان من غير ان ينقص منه شي واذا كان الامر كذلك
فحينئذ ظهر ان كل ما يصل اليه عقولنا وافكارنا فانه متناهي وكل متناهي فانه خارج عن الازل وهذا يبعد
ان عقلنا لا يصل البتة الى تصور معنى الازل بل كل ما نتصوره فانه يكون خارجا عن معنى الازلية واذا
ظهر بهذا البيان عجز عقول الخلق عن معرفة هذه الصفة الواحدة وهي صفة الازلية فان يكون العقول
عاجزة عن معرفة الموصوف كان ذلك اولى واحق الحجة السابعة قالوا العلم نوع استيلاء على المعلوم
الا ترى ان من لم يكن عالما بشي كانت روحه بالنسبة الى ذلك المعلوم كالعاجز المقهور فاذا علمه واحاط
به صار كالمستولي عليه والقاهر له اذا ثبت هذا فنقول لو وصلت العقول الى كنه حقيقته لحصل
للخلق استيلاء على الحق من بعض الوجوه اما لما عجزت العقول عن معرفته كان للخلق ابدا في ذل القهر والعجز

المعرفة وكان الاستيلاء والقهر للحق وذلك هو الواجب الحجة الثامنة قالوا العقل لا يقدر على استحضار
معلومين دفعة واحدة بدليل انه اذا استغرق باستحضار معلوم امتنع عليه في تلك الساعة استحضار
معلوم آخر فاذا كان العقل عاجزا عن استحضار معلومين دفعة فكيف يمكنه الوصول الى كنه حقيقة
المعلومات واعلاها واحتج القايلون بكون الخلق عارفين بذاته المخصوصة باشيا الحجة الاولى ان
كل تصديق فانه يجب ان يكون مسبوقا بتصور الموضوع والمحمول فاذا قال القايل ان حقيقته غير
معقولة للخلق كان موضوع هذه القضية هو قولنا حقيقته ومحمولها هو قولنا غير معقولة للخلق فالحكم
باسناد هذا المحمول الى هذا الموضوع يجب كونه عالما بهذا الموضوع وبهذا المحمول حتى يمكنه هذا
الاسناد فثبت ان صدق قولنا ان حقيقته غير معقولة للخلق يقتضي كون حقيقته معقولة من جهة
ان موضوع القضية يجب ان يكون معلوما وما ادى نفيه الى ثبوته كان نفيه باطلا فوجب ان يكون قولنا
ان حقيقته غير معقولة للخلق قولا باطلا فان قالوا ان تلك الحقيقة معقولة بحسب بعض صفاتها و
احوالها فنقول اذا ان حقيقته غير معقولة فموضوع هذه القضية اما ان يكون الحقيقة من حيث هي هي
او تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها واحوالها فان كان الاول لزم كون تلك الحقيقة من حيث انها هي
معقولة للخلق لما بينا ان موضوع القضية من الاعتبار الذي به صار موضوعا للقضية يجب ان يكون
متصورا فاذا كان موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة من حيث انها هي وجب كون تلك الحقيقة
من حيث هي هي معلومة وحينئذ يلزم التناقض واما ان قيل ان موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة
بحسب بعض صفاتها المعلومة وبحسب بعض احوالها المعلومة فحينئذ قد حكم على الامر المعلوم من
حيث انه معلوم بانه غير معلوم وذلك ايضا يوجب التناقض فقد ظهر بما ذكرنا ان قولنا ان تلك الحقيقة
غير معلومة فوجب التناقض على جميع التقديرات الحجة الثانية ان كل تصديق فانه مسبوق بتصور
الموضوع والمحمول فاذا اثبتنا الصفات لتلك الذات فالذي يجعل موضوعا لهذه الصفات اما ان يكون هو
الذات من حيث هي هي واما ان يكون هو الذات بحسب صفات اخرى فان كان الاول فحينئذ يكون الموضوع
لتلك المحمولات التي هي الصفات ليس الا تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي فيجب ان يكون معلوم
وان كان الثاني وهو ان موضوع هذه الصفات تلك الذات بحسب صفات اخرى فحينئذ ينتقل الكلام
الى كيفية اسناد تلك الصفات فان اسندناها الى صفات اخرى لزم التسلسل وهو محال والا انتهى
الى صفة منها الى تلك الذات من حيث هي هي وحينئذ يلزم كون تلك الذات معلومة متصورة من
حيث ان موضوع القضية يجب كونها معلوما الحجة الثالثة انا نعلم من الله تعالى شيا فذلك
المعلوم اما الذات من حيث هي هي او الصفة من حيث هي هي لا باعتبار اسنادها الى تلك الذات او بحسب
اسنادها الى تلك الذات فان الاول لزم منه كوننا عالمين بتلك الذات وان كان الثاني وهو انا نعلم تلك
الصفات لا من حيث كونها مستندة الى الذات فهذا باطل لانا اذا علمنا العلم من حيث هو هو فهذا
مغاير لما اذا علمنا ان الله موصوف بالعلم واما القسم الثالث وهو انا نعلم تلك الصفات من حيث
انها قايمة بتلك الذات فهذا العلم مشروط بمعرفة تلك الذات لان العلم بحصول شي لشي آخر مشروط
بالعلم بكل واحد من الشيين فهذا يقتضي كوننا عالمين بتلك الذات المخصوصة الحجة الرابعة
وهي انه لا نزاع في انا نعلم انه ذات قايمة بالنفس فالمعلوم بهذا العلم اما عام تلك الذات واما
جزء من اجزاء ماهية تلك الذات واما امر خارج عن ماهية تلك الذات فان كان الاول كان العلم

بهذا المعنى علما بتمام الذات وهو المطلوب وان كان الثانى لزم كون تلك الذات مركبة من جزئين او اكثر وكل مركب ممكن فتلك الذات ممكنة هذا خلف ولو كان الثالث لزم ان يكون كونه ذاتا صفة خارجة عن الذات فيلزم ان يقال الذات ليست عبارة عن الذات بل عبارة عن الصفة التى هى امر مغاير الذات فيلزم ان يكون الذات ليست ذاتا بل يكون شيئا عن الذات وذلك متناقض باطل والجواب عن الاول والثانى ان قولكم ان موضوع القضية يجب كونه متصورا منقوض بقولنا ان ما لا يكون متصورا لا يمكن الحكم عليه فان هذا الكلام قضية فلو كان موضوع القضية يجب ان يكون متصورا وموضوع هذه القضية هو قولنا ما لا يكون متصورا فيلزم ان يكون غير المتصور متصورا وذلك جمع بين النقيضين فان قالوا لا يلزم ان غير المتصور متصورا وذلك لان غير المتصور متصور منه كونه غير متصور فنقول اذا قلنا غير المتصور لا يمكن الحكم عليه فها هنا المحكوم عليه اما غير المتصور من حيث انه غير المتصور او من حيث انه متصور فان كان الاول فحينئذ الموضوع فى القضية المعلومة يكون امرا غير متصور من حيث انه غير متصور وذلك ينقض قولكم ان موضوع القضية يجب ان يكون متصورا وان كان الثانى وهو ان موضوع هذه القضية امر متصور فحينئذ وجب ان يكذب عليه قولنا انه لا يمكن الحكم عليه لان كل ما كان متصورا فانه يمكن الحكم عليه بكونه متصورا وبكونه ممتازا عن غيره فالحاصل ان موضوع هذه القضية ان لم يكن متصورا لزم النقض وان كان متصورا لزم كون هذه القضية كاذبة وكلاهما امران باطلان والجواب عن الثالث انا اذا قلنا الذات فالمراد منه كونه مستقلا بنفسه غير محتاج الى غيره وهذا مفهوم سلبى والسلوب خارجة عن الماهيات وهذا هو نعنيه الجواب عن الوجه الرابع فهذا تمام الكلام فى هذا الباب ثم نقول هذا جملة الكلام فان هذا العلم غير حاصل للبشر فاما انه هل هو حاصل للملائكة ام لا وبتقدير ان يقال انه غير حاصل لهم فهل يصح حصول هذه المعرفة للملائكة او للخلق فهذا مما يتوقف فيه واعلم ان المباحث فى الالهيات اذا انتهت الى هذه المضايق فحينئذ تدهش العقول وتعجز الافكار وليس بعد ذلك الا الالتجاء الى الله فى افاضة المعارف الحقيقية وبالله التوفيق **الفصل الثانى عشر** فى تنزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات اعلم انا لما دللنا على انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر كان ذلك مفيدا كونه منزها عن الجهة ومفيدا ايضا كونه منزها عن بعض اقسام الكيفيات وهو الشكل والخلقة واما سائر الكيفيات مثل الالوان والطعوم والروائح فالقول باثباتها لله تعالى تستبعده العقل لان هذه صفات الاجسام فكان اثباتها للذات المنزه عن الجسمية محالا الا ان لقائل ان يقول لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للاجسام امتناع ثبوتها لما لا يكون جسما لان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى بعض الصفات ومن المباحثين من قال ان صفات الالهية وهى الخلق والتكوين لا يتوقف على حصول هذه الالوان والطعوم وليس يجوز ان يقال ان بعض انواعها من صفات الكمال واضدادها من صفات النقص حتى يمكن القول بان ما كان منها من صفات الكمال فهو ثابت لله وما كان من صفات النقص فهو منفى عن الله و اذا كان كذلك فلم يكن ثبوت بعض تلك الصفات لله اولى من ثبوت البواقى فاما ان يجب ثبوت كلها لله تعالى وحينئذ يلزم الجمع بين الضدين او يجب تنزيه الله عن الكل وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذا الدليل ضعيف من وجوه الاول ان كيفية النور من صفات الكمال والمدح وكيفية الظلمة من صفات النقص واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذات الله موصوفا بصفة النور مع كونه

منزها

منزها عن الجسمية والجهة لما ثبت انه يجب كونه تعالى موصوفا بصفات الكمال والمدح ويجب كونه منزها عن صفات النقص والثانى هب انا سلمنا ان شيئا منها صفة كمال ومدح لكن لم لا يجوز ان يكون موصوفا ببعضها دون البعض وقوله انه ليس اتصاف ذاته ببعضها اولى من اتصافها بالبواقى فنقول لا نسلم عدم الاولوية ان قولك انه ليس هو اولى من ذلك مقدمة ضعيفة فانه ان كان المراد عدم الاولوية فى اذهاننا وفى عقولنا بمعنى انا لا نعرف دليلا يدل على ان هذا اولى بالوقوع فهذا مسلم لان هذا لا يفيد الا التوقف والشك وان كان المراد بعدم الاولوية انه يمتنع كون احد الجانبين اولى فى نفس الامر فهذا ممنوع فلم لا يجوز ان يكون اتصاف ذاته ببعض هذه الاضداد اولى وان كنا لا نهتدى ولا نعرف المعنى الموجب لتلك الاولوية والسؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال يحصل السواد والبياض فيه معا ثم يحصل من اجتماعهما صفة مركبة من اجتماعهما ولا بد فى ابطال هذا الاحتمال من دليل منفصل واعلم انا لما اثبتنا انه تعالى منزه عن الجسمية والحصول فى الحيز فحينئذ يمتنع ان يكون اللون القائم به لونا ساريا فى ذاته منبسطا فى صفحة فبقى ان يكون ذلك اللون ماهية بخلاف ما شاهدناه فى الاجسام فحينئذ لا يكون تلك الصفة لونا بل صفة اخرى مخالفة لما نعقل من اسم اللون وذلك يفيد نفى الالوان على الوجه الذى عقلناه والله اعلم **الفصل الثالث عشر** فى بيان انه يمتنع كونه تعالى حالا فى غيره فنقول اما تفسير الحلول فقد تقدم فى الاستقصاء فنقول اما الجمهور فقد عولوا فى نفى الحلول على انه قالوا لو حل لحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والقسمان باطلان فبطل القول بالحلول انما قلنا انه لا يجوز ان يحل مع وجوب ان يحل وذلك لوجهين الاول انه لو حل مع وجوب ان يحل لكان مفتقرا فى ذاته الى ذلك المحل والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف والثانى انه تعالى لو حل فى المحل مع وجوب ان يحل فيه لزم من قدم الله قدم ذلك المحل ومن افتقار ذات الله اليه كونه واجبا لذاته لان ذاته تعالى واجبة لذاته فاذا كان مفتقرا الى ذلك المحل فمن المعلوم ان الذى يفتقر الواجب لذاته اليه كان اولى بالوجوب الذاتى فحينئذ يصير واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع ان يحل فى محل مع جواز ان يحل فيه وذلك لان الحال فى الشى يجب ان يكون محتاجا اليه والذى لا يحل فى شى هو الذى يكون غنيا عنه فاذا قلنا فى الشى انه قد حل فى المحل مع جواز ان لا يحل فيه صار المعنى ان الغنى عن الشى يجوز ان يصير محتاجا اليه وذلك محال لان الغنى عن الشى يمتنع ان ينقلب محتاجا فثبت انه تعالى لو حل فى المحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والقسمان فاسدان فالقول بالحلول باطل فان قيل لا نسلم انه لو حل فى شى مع وجوب ان يحل فيه كان محتاجا الى المحل وذلك لانه لا يمتنع ان توجب ذاته ذات ذلك المحل ثم ان ذات ذلك المحل توجب حلوله فى نفسها ويقال ذاته توجب ذات ذلك المحل وتوجب حلول نفسه فى ذلك المحل بشرط وجوب ذلك المحل وبهذا التقدير فانه لا يلزم افتقار ذاته الى ذلك المحل لان لوازم الشى واثاره تجب له الحصول عند حصول ذلك المؤثر مع انه لا يلزم افتقار المؤثر الى الاثر ثم نقول لم لا يجوز ان يحل فى الشى مع جواز حلوله فيه قوله لان الحال فى المحل مفتقر الى ذلك المحل والذى لا يكون حالا فيه يكون غنيا عنه وكون الشى الواحد بالنسبة الى الشى الواحد غنيا عنه ومحتاجا اليه محال فنقول لم قلتم ان الحال فى الشى يكون محتاجا اليه الا ترى ان الجسم المعين حصل فى الحيز المعين بعد ان كان غير حاصل فيه مع انه لا يكون محتاجا لذاته الى الحلول فى ذلك الحيز فاذا عقل هذا

فالحصول في الحيز فلم لا يعقل مثله في الحلول في المحل واعلم ان هذه السؤالات واردة على هذه الطريقة
وصعب الجواب عنها فالاولى ان يقول البحث عن انه هل يجوز ان يصير حالا في شيء ام لا مسبوق بالبحث
عن ماهية الحلول فنقول المعقول من الحلول امران الاول كون الصفة حاصلة في الحيز المعين تبعا
لحصول محلها فيه كما قلنا اللون حال في الجسم فان معناه ان اللون حصل في ذلك الحيز المعين معا
لحصول ذلك الجسم فيه والحلول بهذا التفسير انما يعقل في الشيء الذي يكون حاصلا في الجهة و
الحيز فاذا كان البارى تعالى منزها عن هذه الصفة كان اثبات الحلول في حقه محالا والتفسير
الثانى للحلول كونه مختصا مع كونه محتاجا اليه كقولنا ان صفة العلم والقدرة حالة في ذات العالم القادر
والحلول بهذا الوجه مفسر باحتياج الصفة الى الموصوف ولما كان الاله تعالى واجب الوجود لذاته
ممتنع الافتقار الى الغير كان حصول الحلول في حقه بهذا التفسير محالا فهذا هو المعقول من لفظ
الحلول وقد ثبت ان ذلك في حق الله تعالى ممتنع واما الحلول بتفسير ثالث فهو غير معقول ولا يمكن
كون الكلام في اثباته ونفيه محالا فهذا هو الكلام المحض في هذا الباب ثم نقول اذا جوزتم الحلول
على ذات الله وجب ان تكونوا شاكين في انه هل حل في هذه البقعة وفي هذه النخلة وفي هذه البعوضة اقصى
ما في الباب ان يقال انه لم يظهر من هذه البقعة حالة عظيمة فيقال الا انا نقول هذا اشارة الى انه لم
يوجد ما يدل على حصول هذا الحلول ولا يلزم من عدم علمنا بحصول الدليل عدم المدلول فثبت ان
من جوز الحلول لزمه ان يبقى شاكا في كل واحد من هذه الاجسام الخسيسة ان الله تعالى هل صار حالا فيه
ام لا ولما كان ذلك باطلا كان القول بالحلول باطلا **الفصل الرابع عشر في نفي الاتحاد** اعلم ان
قولنا ان هذا الشيء صار شيئا اخر له تفسيران احدهما ان تكون الذات المعينة موصوفة بصفة ثم
زالت عنه تلك الصفة وحدثت فيه صفة اخرى فهذا معقول كقولنا ان الماء صار هواء فان معناه
ان الجسم المعين كان موصوفا بالصفة المائية فزالت هذه الصفة عن ذلك الجسم وحدثت فيه
الصفة الهوائية فهذا معقول جائز واما التفسير الثانى وهو ان تصير نفس هذه الحقيقة وعينها
نفس حقيقة اخرى فهذا قول باطل والدليل عليه انهما عند الاتحاد اما ان يكونا باقيين او يكونا
معدومين او يكون احدهما باقيا والاخر معدوما فان كانا عند الاتحاد باقيين فهو اثنان لا واحد
كان القول بالاتحاد باطلا وان كانا معدومين فهما قد عدما وهذا الذي حصل وحدث شيء
ثالث مغاير لهما وهذا معقول الا انه ليس هذا من باب الاتحاد واما ان قلنا ان عند الاتحاد يكون
احدهما باقيا ويكون الثانى فانيا فهذا ايضا باطل لانهما لو اتحدا لزم ان يقال ان الموجود عين المعدوم
وذلك باطل قطعا فثبت ان القول بالاتحاد محال وللقائل ان يقول القول بالاتحاد له تفسير معقول
صحيح وذلك لانه ثبت ان الوجود زائد على الماهية فاذا كان لكل واحدة من هاتين الماهيتين وجود على
حدة كان ذلك مبطلا للاتحاد اما اذا حصل لهما معا وجود واحد فهذا هو الاتحاد وذلك لانه
لما كان لكل واحد منهما وجود على حدة فان زال عن كل واحد منهما ما قام به من الوجود وحصل لمجموعهما
وجود واحد فهذا هو الاتحاد واذا كان هذا قسما من الاقسام المعلومة فلم يتم الدليل في فساده
لم يكن القول بالاتحاد باطلا اذا عرفت هذا فنقول القول بالاتحاد في حق الله تعالى محال لانه ذلك
اذا زال عنه الوجود المتعلق به وحصل لمجموع حقيقته مع حقيقة اخرى صفة الوجود الا ان ذلك
محال لانه لما كان واجب الوجود لذاته كان زوال ذلك الوجود عنه محالا كان انضمامه بذلك الوجود

الذي

الذي هو منفرد به واجب لذاته ومتى كان الامر كذلك كان الاتحاد في حقه محالا **الفصل الخامس عشر**
في انه يمتنع ان يكون محلا لغيره وهنا ابحاث البحث الاول انه هل يعقل ان يكون محلا للحوادث
والباقين قالوا ان هذا قول لم يقل به الا الكرامية قال الامام الداعي الى الله انا اقول ان هذا قول
قال به اكثر ارباب المذاهب اما الاشعرية فانهم يدعون الفرار من هذا القول الا انه لازم عليهم
من وجوه الاول انه تعالى كان قادرا على اتحاد الجسم المعين من الازل الى الابد فاذا خلق ذلك
الجسم المعين يمتنع ان يقال انه بقي قادرا على اتحاده لان اتحاد الموجود محال والمحال لا قدرة عليه
فتعلق قادريته باتحاد ذلك الجسم قد زال وفني والثانى ان في الازل يمتنع ان يقال انه كان يطلب
من زيد اقامة الصلوة وايتاء الزكوة في الحال فان عند دخول زيد في الوجود يصير مطالبا له باقامة
الصلوة في الحال وايتاء الزكوة فهذا الطلب الناجز والالزام الحاضر ما كان حاصلا ثم حصل فهذا يقتضي
حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولو ان قائلا قال ان كونه مطالبا لزيد في الحال باقامة الصلوة وايتاء
الزكوة تعلق خاص ونسبة حاضرة والحادث هو النسب والتعلقات لا الصفات فنقول هذه النسب
والتعلقات هل لها وجود في نفس الامر وليس كذلك والثانى يقتضي نفي كونه تعالى مطالبا في الحال
باقامة الصلوة وايتاء الزكوة واما الاول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله والثالث وهو انه تعالى
يمتنع ان يسمع صوت زيد قبل وجوده وان يرى صورة زيد قبل وجودها فكونه سامعا لذلك
الصوت انما حدث عند حدوث ذلك الصوت وكونه رائيا لتلك الصورة انما حدث عند حدوث
تلك الصورة فهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى واما المعتزلة فقد ذهب
ابو علي وابو هاشم الى انه يحدث في ذاته صفة المريدية والكارهية ويحدث في ذاته كونه سامعا
مبصرا لهذه الاصوات الحادثة وهذه الالوان الحادثة واما ابو الحسين البصري فقد صرح بان
علم الله سبحانه متجدد عند تجدد المعلومات وان تلك المعلوم انما يحدث في ذات الله تعالى واما الفلاسفة
فانهم مع كونهم ابعد الناس عن هذا المذهب قد قالوا به من حيث لم يشعروا به وبيانه وهو ان الاضافات
صفات موجودة في الاعيان عندهم ولا شك ان البارى تعالى موجود مع كل حادث يحدث
ويدخل في الوجود ولا شك انه كان موجودا قبل حدوث ذلك الحادث وسيبقى موجودا بعد فناء
ذلك الحادث فهذه القبلية والمعية والبعدية اضافات حادثة في ذات الله تعالى واذا كانت
الاضافات موجودات في الاعيان كان هذا قولا بحدوث المعاني والصفات في ذات الله تعالى
فثبت بهذا البحث الذي ذكرناه ان القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق
اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان الصفات على ثلثة اقسام احدها الصفات الحقيقية العارية عن
الاضافات مثل اللون والطعم والرائحة ومثل الوجود والحيوة وثانيها الصفات الحقيقية الموصوفة
بالاضافات والنسب وذلك مثل العلم عند من يقول انه صفة لها تعلق بالمعلوم فان على هذا القول
العلم صفة حقيقية وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة وتعلق خاص وثالثها
الصفات التي هي محض النسب والاضافات مثل كون زيد يمينا لعمرو او يسارا له ومثل ما اذا
تزوج اخو زيد بامرأة وحصل له ولد فان زيدا يصير عما لذلك الولد بعد ان كان خاليا عن هذه
الصفة فهذا يقتضي حدوث هذه الاضافات المختلفة في ذات زيد اذا عرفت هذا فنقول اما
القول بحدوث الصفات الاضافية فذاك امر يجب الاعتراف به ولا يمكن انكاره البتة يقينا

مع الصفات الحقيقية سواء حصلت لها اضافات الى الغير او لم يحصل فها هنا محل الخلاف فمن
الناس من جوز حدوث مثل هذه الصفات في ذات الله تعالى ومنهم من منع منه فهذا هو
تلخيص محل الخلاف واحتج القايلون بامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجوه **الحجة الاولى**
ان نقول كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما قولنا
ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عنها فالدليل عليه ان نقول ان تلك الذات لا يمكن خلوها
عن قابلية الحوادث وقابلية الحوادث حادثة فيلزم ان يقال كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا ينفك
عن الحوادث اما بيان ان كل ذات تقبل الحوادث فانها لا تنفك عن تلك القابلية فالدليل عليه ان
تلك القابلية اما ان يكون من لوازم تلك الذات واما ان لا يكون من لوازمها وان كانت من لوازمها
فحينئذ لا ينفك تلك الذات منها وذلك هو المطلوب واما ان قلنا ان تلك القابلية ليست من
لوازمها تلك الذات بل هو من الصفات المفارقة كانت الذات قابلة لتلك القابلية لكونها
قابلة لتلك القابلية ان كانت من لوازم الذات وان لم يكن من لوازمها كان الكلام فيها كما في الاول
فيلزم ان يكون قبل كل قابلية قابلية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت بهذا ان هذه
القابليات وجب انتهاؤها الى قابلية تكون من لوازم تلك الذات وهو المطلوب واما بيان ان تلك
القابلية صفة حادثة فالدليل عليه ان قابلية الصفة الحادثة يمتنع حصولها الا عند امكان
حصول الصفة الحادثة وامكان حصول الحادث له اول لان حصول الحادث في الازل محال لان
الحادث هو الذي له اول والازل هو الذي لا اول له والجمع بينهما محال فثبت ان صحة حدوث الحادث
لها اول فقابلية هذه الصفة ايضا لها اول لان امكان اتصاف الشي بالشي فرع على كون ذلك
الشي في نفسه ممكن الحصول لان امكان حصوله لغيره فرع على امكان حصوله في نفسه لان ما لا
وجود له في نفسه امتنع وجوده لغيره فلما كان حصول الحادث في الازل محالا كان امكان كون
الذات قابلة للحادث في الازل محالا فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه يمتنع خلوه عن قابلية
الحوادث وثبت ايضا ان قابلية للحوادث لها اول فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه يمتنع
خلوه عن الحوادث ثم من المتفق عليه بين المتكلمين ان كل ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم القطع
بان كل ما قبل الحوادث فانه يكون محدثا ولما ثبت انه تعالى منزه عن الحدوث ثبت انه يمتنع كونه قابلا
للحوادث **الحجة الثانية** في المسئلة ان الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى فاما ان يكون من
صفات الكمال واما ان لا يكون من صفات الكمال فان كانت من صفات الكمال كانت الذات قبل حدوث
تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال والخلو عن صفة الكمال نقصان فيلزم كون تلك الذات
ناقصة والنقصان على الله محال وان كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال كان اثباتها في
حق الله تعالى محالا لحصول الاتفاق على ان صفات الله باسرها يجب ان يكون من صفات
الكمال والمدح **الحجة الثالثة** كل صفة تشير العقل اليها فاما ان يكون ذات الله كافية في استلزام
حصولها او كانت كافية في استلزام عدمها او لا يكون كافية في واحد منهما فان كان الاول لزم
دوام وجود تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات وان كان الثاني لزم دوام عدم تلك الذات
وان كان الثالث فحينئذ لا يكون تلك الذات كافية لا في وجود تلك الصفة ولا في عدمها ومعلوم
ان تلك الذات لا تنفك عن وجود تلك الصفة وعن عدمها فتكون الذات موقوفة على حصول احد

هذين

هذين القسمين اما وجود تلك الصفة واما عدمها لكن وجودها وعدمها لما لم يكن فيه تلك
الذات فلا بد فيه من سبب منفصل فيكون تلك الذات موقوفة على احد هذين القسمين وكل
واحد منهما موقوف على سبب منفصل والموقوف على الموقوف على الشي يجب كونه موقوفا على الشي
فيلزم كون ذات الله موقوفة على سبب منفصل والموقوف على الغير ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن
الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان ذات الله تعالى لا تقبل الصفات الحادثة واذا كان ذاته دايما لم
يزل ولا يزال فكذلك صفاته دايمة لم يزل ولا يزال **الحجة الرابعة** قال بعضهم لو حدثت صفة في
ذات الله تعالى لزم وقوع التغير وذلك محال بالاتفاق فوجب ان يكون حدوث الصفة في ذات
الله تعالى محالا ولقايل ان يقول ان عنيتم بهذا التغير حدوث صفة في ذات الله تعالى بعد عدمها
بهذا القيد الزام الشي على نفسه وذلك لا يفيد وان عنيتم به وقوع التبدل في نفس تلك الذات المخصوصة
فمعلوم ان هذا غير لازم فثبت ان هذا الكلام ضعيف واما القايلون بحدوث الصفات فقد تمسكوا
على مسايل احدها ان الله تعالى عالم بالجزئيات والعلم يجب تغيره عند تغير المعلوم فهذا يقتضي حدوث العلوم
في ذات الله وثانيها ان الله تعالى مريد وثبت ان القصد الى احداث الشي لا يحصل الا حال الاحداث فهذا
يقتضي حدوث الارادة لكن الارادة والمريد به صفة لله فيلزم حدوث هذه الصفة في ذات الله و
ثالثها ان الله تعالى سميع بصير وسماع الكلام قبل حدوثه محال وابصار الصورة قبل حدوثها محال فثبت
ان ذلك السماع انما حدث عند حدوث ذلك المرئي واما الدليل الدال على انه لا يحدث في ذات الله تعالى
شي فهي باسرها مشكلة بالصفات الاضافية فانا قد بينا انه لا بد من الاعتراف بحدوثها مع ان
الدلايل التي ذكرتموها قايمة فيه فهذا اخر هذه المسئلة والله اعلم **الفصل السادس عشر** في بيان ان
الالم واللذة محالان على الله تعالى اما الالم فقد اطبقوا على انه محال على الله واما اللذة فقسمان لذة
جسمانية ولذة روحانية اما اللذة الجسمانية فقد اطبقوا على انها محال على الله واحتجوا على امتناع
الالم وهذه اللذة على الله بوجهين الاول ان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والالم عبارة عن ادراك
المنافي وادراك الملايم والمنافي مشروط بحصول الملايم والمنافي وحصول الملايم والمنافي مشروط
بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان وانما يعقل ذلك في حق الجسم الذي يقبل الزيادة والنقصان والنمو
والذبول ولما كان واجب الوجود لذاته منزها عن الجسمية كان ثبوت الالم واللذة في حقه محالا
ولقايل ان يقول انا نجد عند ادراك الملايم حالة طيبة مسماة باللذة وعند ادراك المنافي حالة مكروهة
مسماة بالالم ونحن لا نعرف ان تلك الحالة الطيبة المسماة باللذة هل هي نفس ذلك الادراك او حالة
مغايرة لذلك الادراك الحاصلة عند حصول ذلك الادراك فبتقدير ان يكون الحق هو ان اللذة حالة
مغايرة للادراك الحاصلة عند حصول الادراك فانه لا يلزم من عدم حصول الملايم والمنافي عدم
اللذة والالم لان ادراك الملايم على هذا التقدير يكون سببا لحصول اللذة وادراك المنافي يكون
سببا لحصول الالم ولا يلزم من انتفاء السبب المعين انتفاء المسبب لاحتمال ان يحصل ذلك المسبب
لسبب اخر فثبت بما ذكرنا ان هذا الدليل ضعيف **الحجة الثانية** على امتناع حصول اللذة في حق الله تعالى
ان نقول لو التذ الله تعالى بشي لكان الملتذ به اما ان يكون حاصلا في الازل واما ان لا يكون حاصلا
بالازل والقول بكونه ملتذا باطل لانه يمتنع كونه ملتذا في الازل وذلك لان الالتذاذ بالشي
مشروط بحصول الملتذ به فلو كانت اللذة ازلية لكان الملتذ به ازليا فلزم قدم العالم وقد ابطلناه

وبيان انه يمتنع القول بانه كونه ملتذا بصفة حادثة وذلك لان حصول الالتذاذ في حق من يصح عليه
الالتذاذ امر مطلوب الحصول فاذا كان الله تعالى عالما في الازل بانه يمكنه تحصيل الالتذاذ ولا مانع
له من تحصيل ذلك الشي البتة وجب ان يحدث ذلك الملتذ به وهذا محال لانه لا وقت نفرض ان الله
تعالى احدثه فيه الا والداعي الى احداثه كان حاصلا قبل ذلك وكانت الموانع المانعة عن احداثه زايلة
واذا كان الامر كذلك وجب ان يحدثه قبل ذلك الوقت فلزم ان يقال انه لا وقت الا والله تعالى قد
احدث ذلك الملتذ به قبل ذلك الوقت واذا كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الله احدثه في الازل وحينئذ
يرجع الكلام الى القسم الاول وهو ان الملتذ به كان حاصلا في الازل ويلزم منه قدم العالم وقد ابطلناه
فثبت ان القول بكونه تعالى ملتذا يفضي الى احد هذين القسمين وثبت كونهما باطلين فكان القول
بجواز اللذة على الله محالا هذا هو الكلام في اللذات الحسية اما اللذات العقلية فهي مثل الالتذاذ
بحصول صفات الكمال والجلال له فهذا النوع من الالتذاذ فقد اطبقت الفلاسفة على اثباته في حق الله
تعالى والمتكلمون اطبقوا على انكاره اما الفلاسفة فقد احتجوا على اثباته بانه عالم بكونه موصوفا بصفات
الكمال والجلال وهذا العلم يوجب البهجة والالتذاذ فوجب ان يحصل هذا النوع من البهجة في حق الله تعالى
اما انه موصوف بصفات الكمال والجلال فهذا بنا على مقدمتين احدهما كونه تعالى موصوفا بصفات الكمال
والجلال والامر فيه ظاهر لان اعظم صفات الكمال والجلال وجوب الوجود في الذات وفي الصفات وكمال العلم
وكمال القدرة وكمال الفردانية في هذه الصفات وكل ذلك حاصل في حق الله تعالى واما انه تعالى عالم بهذه
الاحوال فلانه تعالى لما ثبت انه عالم بذاته وبجميع صفاته وجب كونه عالما بهذه الاحوال واما ان كونه عالما بكونه
موصوفا بصفات الكمال والجلال يوجب الابتهاج واللذة والسرور فالاستقرا يدل عليه لانا متى علمنا من
انفسنا هذه الاحوال حصل انواع من البهجة والفرح والسرور فاذا كانت الكمالات في حق الله تعالى لا نسبة
لها الى كمالات البشر وعلم الله لا نسبة له الى علم البشر في القوة والظهور وجب القطع بانه لا نسبة لتلك
البهجة والفرح الى ما يحصل للبشر من هذا النوع فهذا تمام الكلام في هذا الباب ولقايل ان يقول كمالاتنا
مخالفة بالماهية لكمالات الله تعالى فوجب ان يكون علمنا بكمالاتنا مخالفا لعلم الله بكمالات النفس ولا يلزم
من ثبوت حكم في ماهية ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية فهذا محصول الكلام في هذا الباب
الفصل السابع عشر في انه هل يصح اطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى ام لا اعلم ان الجوهر قد يذكر ويراد
به احد امور اربعة التفسير الاول المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهذا على قول من يثبت الجوهر الفرد ولما
دللنا على انه تعالى يمتنع ان يكون متحيزا وجب القطع بانه تعالى ليس بجوهر والتفسير الثاني ان لفظ الجوهر
هو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليه وهذا انما يقبل سوية اذا كانت الذات قابلة للصفات
المحدثة المتعاقبة ولما دللنا على ان تعاقب الصفات على ذات الله تعالى محال امتنع ان يكون جوهرا بهذا
الوجه التفسير الثالث للجوهر انه الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المفهوم
انما يصدق على الشي الذي يكون له ماهية غير وجوده ولما كان مذهب الشيخ ابي علي ان وجود الله نفس ماهيته
وليس صفة مغايرة لماهيته امتنع كونه تعالى جوهرا بهذا الوجه واما عندنا فلما كان الجوهر ان وجود الله تعالى
صفة قايمة بذاته المخصوصة كان هذا الوجه التفسير الرابع للجوهر انه الموجود الغني عن محل يحل فيه ولحق
الاشيا بان يكون جوهرا بهذا التفسير هو الله تعالى لانه غني عن المحل الذي يحل فيه وعن الحيز الذي
يحصل فيه وعن الفاعل الذي يوجده وعن الصورة التي يتممه فكان احق الاشيا بالجوهرية بهذا المعنى

هو الله

هو الله تعالى ومن الناس من نص بعض هذا المعنى بكونه قايما بالنفس فيطلق على واجب الوجود لذاته كونه
قايما بالنفس ولا يطلق عليه لفظ الجوهر وهذا النزاع بعيد لان لفظ القايم بالنفس مجاز من وجهين
احدهما اطلاق لفظ القايم لافادة معنى الاستغنا مجاز والثاني ان اطلاق لفظ النفس لارادة الذات
والماهية اطلاق اللفظ المشترك لارادة احد مفهوميه لان لفظ النفس قد يراد به الجسد والدم وقد يراد
به الذات والحقيقة فثبت ان لفظ القايم بالنفس مجاز من وجهين واما لفظ الجوهر فهو ماخوذ من الجهارة
والظهور فكل ما كان اكمل في الاستغنا عن الغير كان الى وادوم فكان معنى الجهارة فيه اكثر فكان اولى
باطلاق هذا اللفظ عليه فهذا هو الكلام في تفسير لفظ الجوهر فان قال قايل المفهوم من الجوهر جنس
لما تحته فلو صدق عليه تعالى كونه جوهرا لكان داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت
امتيازه عن ساير الانواع بالفصل فيلزم كون ذاته مركبة من الجنس والفصل وذلك محال لان كل مركب
فهو ممكن ولا شي من واجب الوجود بممكن والجواب ان الجنس عبارة عن الجز المشترك والجنس جز من اجزا الماهية
والاستغنا عن المحل مفهوم عدمي والمفهوم العدمي يمتنع ان يكون جزا من اجزا الماهية الموجودة فثبت
ان الجوهر بهذا المعنى ليس جزا من اجزا الماهية والجنس جز من اجزا الماهية فيمتنع كون الجوهر بهذا
المعنى جنسا فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم الفصل الثامن عشر في ان واجب الوجود
لذاته ليس الا الواحد اعلم ان الناس ذكروا انواعا من الدلايل على وحدانية الله تعالى ونحن نذكرها على
الاستقصا اما الحجة التي عليها تعويل الفلاسفة فهي انهم قالوا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد
منهما واجب الوجود لذاته لكانا متشاركين في المفهوم من الوجوب الذاتي ولا بد وان يختلفا بالتعين و
التشخص اذ لو كان كون هذا حاصلا لذاك لكان هذا عين ذاك وكان ذاك عين هذا وحينئذ يكون
الكل واحدا فثبت انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لوجب كونهما في الوجوب
الذاتي وكون كل واحد منهما الاخر في تعينه وتشخصه وما به المشاركة غير ما به المشاركة فيكون كل واحد منهما
مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ومن التعين الذي به يخالف غيره وهذا محال لوجوه الاول ان كل مركب
فانه مفتقر الى كل واحد من اجزايه وكل واحد من اجزايه غيره فكل مركب فانه مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره
فانه ممكن فثبت انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لوجب كون كل واحد منهما ممكنا
لذاته وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلا فثبت ان فرض موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته
فرض باطل محال فثبت ان وجوب موجودين واجبي الوجود قول باطل الثاني انه اما ان يكون كل واحد من
تلك الاجزا واجب الوجود لذاته واما ان لا يكون كذلك والقسم الثاني باطل لان المركب مفتقر الى كل واحد
من اجزايه فلو كان شي من اجزايه ممكنا لذاته مع انه يكون مفتقرا الى ذلك الجز لزم كونه في ذاته مفتقرا
الى الممكن لذاته والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وذلك محال
فثبت ان كل واحد من تلك الاجزا يكون واجبا لذاته فتلك الاجزا متشاركة في الوجوب الذاتي ومتباينة
بخصوصياتها التي باعتبارها خالفت بعضها بعضا وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم كون كل واحد
من تلك الاجزا مركبا من جزين اخرين والكلام في تلك الاجزا كما في الاول فيلزم كون كل واحد منها مركبا
من اجزا غير متناهية وذلك محال لان كل كثرة متناهية او غير متناهية فان الواحد فيها لا بد ان اي
شي صدق حكم العقل بانه واحد فهو في نفسه ليس لان ذلك الواحد لا بد وان يشارك ساير الاجزا
في الوجوب الذاتي ويخالفه في التعين فذلك الشي مركبا فلا يكون الواحد واحدا هذا خلف والوجه

الثالث في ابطاله كون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به يحصل المشاركة ومن التعين الذي به يحصل المخالفة وهو انه كان كل واحد منهما مركبا من هذين الجزئين فاما ان يكون الوجوب الذي به المشاركة يستلزم ذلك التعين بعينه واما ان يكون ذلك التعين الذي به المخالفة يستلزم ذلك الوجوب الذي به المشاركة وان يكون كل واحد منهما غير مستلزم للثاني والاقسام الثلثة باطلة اما الاول وهو ان الوجوب الذي به المشاركة يستلزم ذلك الذي به المخالفة فنقول ان كان الامر كذلك فاينما حصل الوجوب بالذات وجب ان يحصل ذلك التعين وكل ما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون هو ذلك المعين فحينئذ يكون واجب الوجود لذاته ليس الا ذلك الواحد واما الثاني وهو ان يقال ان ذلك التعين يوجب الوجوب بالذات فهذا باطل لان الوجوب بالذات اذا كان معلولا لذلك التعين كان الوجوب بالذات واجبا لغيره وكل ما كان واجبا لغيره كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته وذلك متناقض واما الثالث وهو ان يقال الوجوب بالذات لا يستلزم ذلك التعين وذلك التعين ايضا لا يستلزم الوجوب بالذات فحينئذ يكون اجتماعهما لا بد وان يكون لسبب منفصل فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا لغيره وذلك محال الوجه الرابع في ابطال ان يقال ان الذات المعينة مركبة هو ان نقول وجوب الوجود اما ان يكون هو نفس ذلك التعين او يكون موجبا لذلك التعين ولا يكون نفس ذلك التعين ولا موجبا له والقسمان الاولان يوجبان ان يكون واجب الوجود لذاته واحدا و القسم الثالث يقتضي ان لا يصير واجب الوجود لذاته متعينا الا بسبب منفصل وما لا يثبت هويته الا بسبب منفصل كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال

الحجة الثانية في توحيد واجب الوجود لذاته هي ان واجب الوجود لذاته لو كان مقولا على اشياء كثيرة فحينئذ يكون المفهوم من قولنا واجب الوجود لذاته امرا مشتركا ويدخل تحت ذلك المشترك اشياء كثيرة فنقول ذلك المشترك اما ان يكون جنسا تحته انواع او يكون نوعا تحته اشخاص وطريق الحصر فيه ان نقول الاشياء الداخلة تحت ذلك المشترك اما ان يخالف بعضها بعضا في المخالفة او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو جنس تحته انواع وان كان الثاني فهو نوع تحته اشخاص فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته جنسا تحته انواع ويدل عليه وجوه الاول انه على هذا التقدير يكون كل واحد من تلك الاشياء مركبا من الجنس والفصل وكل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني ان الفصل سبب لوجود حصة النوع من الجنس فلو فرضنا هاهنا فصلا لكان ذلك الفصل سببا لوجود واجب الوجود لذاته وذلك محال لان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يحصل له وجود لنوع يكون ذلك الوجود من تاثيرات ذلك الفصل بخلاف سائر الماهيات الجنسية لان تلك الماهيات ليست موجودة من حيث هي هي فامكن ان يحصل الوجود لها بسبب ذلك الفصل اما وجوب الوجود فيستحيل ان يحصل له وجود لغيره فامتنع كون الفصل مقوما له والثالث وهو ان المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته انه كان قائما بنفسه غنيا لذاته عن غيره امتنع كون الفصل سببا للقوام وان لم يكن قائما بنفسه لزم ان يكون المفهوم من الوجوب بالذات ممكنا بالذات محتاجا بالذات وذلك متناقض واما القسم الثاني وهو ان يقال ان واجب الوجود لذاته نوع تحته اشخاص فنقول المقتضي لذلك الشخص المعين ان كان هو تلك الماهية او شيء من لوازمها وجب ان يقال انه اينما حصلت تلك الماهية النوعية ان يحصل ذلك الشخص بعينه كل واجب الوجود هو ذلك الشخص فقط وان كان المقتضي لذلك الشخص شيئا منفصلا فحينئذ

يلزم

يلزم ان لا يوجد ذلك المعين الا لسبب منفصل فيكون الواجب لذاته واجبا لغيره وهو محال فهذا هو الكلام الملخص في تقرير هذه الوجوه ولقائل ان يقول السؤال على ما ذكرتم من وجوه السؤال الاول انكم سلم كل هذه الوجوه على حرف واحد وهو انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فانه يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما فنقول هذا ممنوع وذلك لان هذا التركيب انما يلزم اذا كان الوجوب الذي به الاشتراك مفهوما ثبوتيا وكان التعين الذي به الامتياز مفهوما ثبوتيا وحينئذ يلزم التركيب ويستمر الوجوه التي ذكرتموها اما بتقدير ان يكون الوجوب الذي به المشاركة مفهوما عدميا فانه لا يلزم التركيب لاحتمال ان يقال انه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي ووقع الامتياز بتمام الماهية فنفتقر في تقرير هذا السؤال الى بيان امرين احدهما ان الوجوب مفهوم سلبي والثاني انه اذا كان الامر كذلك لم يلزم وقوع التركيب اما المقام الاول فيدل عليه وجوه الاول ان كل ما صدق عليه ان وجوده ممتنع صدق عليه ان عدمه واجب وعلى هذا التقدير فالوجوب محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون موجودا والا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض والنفي الصرف وانه محال فثبت بهذا ان المفهوم من الوجوب يمتنع ان يكون امرا موجودا الثاني وهو انه لو كان الوجوب امرا ثابتا لكان اما ان يكون تمام تلك الحقيقة او جزءا منها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكون الوجوب مفهوما ثابتا باطل اما انه لا يجوز ان يكون تمام الماهية فلوجوه احدها انا نصف تلك الماهية بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال لانا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا هذه الذات وبين قولنا هذه الذات واجبة الوجود و ثانيها انه لو كان الوجوب هو نفس تلك الماهية لكان كل من عرف الوجوب بالذات عرف تلك الماهية المخصوصة ولما لم يكن كذلك علمنا ان الوجوب نفس الماهية وثالثها ان نقيض قولنا واجب لذاته انه ليس بواجب ولا مناقضة قولنا انه ليس تلك الذات الفلانية ولو كان الوجوب نفس تلك الذات لكان نقيض احدهما عين نقيض الاخر واما بيان انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزء الماهية لانكم ذكرتم ان كل ما له جزء فهو ممكن فلو كان الواجب بالذات له جزء لكان ممكنا بالذات واما بيان انه لا يجوز ان يكون خارجا عن الماهية فلوجهين الاول ان كل صفة خارجة عن الماهية فهو مفتقر الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير ممكن لذاته واجب لغيره فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته ويلزم فيه الجمع بين النقيضين وهو محال وايضا فلما كان الوجوب بالذات واجبا لغيره كان وجوب ذلك الغير سابقا على وجوب هذا الاثر فيلزم ان يحصل مثل ذلك الوجوب وجوب الى غير النهاية وذلك محال والثاني ان الصفة مفتقرة الى الذات محتاجة اليها فلو حكمنا بان وجوب تلك الذات انما كان بسبب هذه الصفة لزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر وهو محال فثبت بما ذكرنا انه يمتنع كون الوجوب بالذات نفس الماهية ولا جزءا منها ولا صفة خارجة عنها فيمتنع كون الوجوب صفة ثبوتية الثالث لو كان الوجوب امرا ثابتا لكان مساويا لسائر الموجودات في كونه موجودا ومخالفا لها في ماهيته المعينة فيكون وجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الامكان كان الوجوب بالذات ممكنا بالذات فكان الواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا بالذات وهو محال وان كان على سبيل الوجوب لزم ان يكون وجوب الوجود زائدا عليه ولزم التسلسل وهو محال الرابع لو كان الوجوب بالذات امرا ثبوتيا لكان ممكنا لذاته وهذا محال فهذا المحال بيان الشرطية ان الوجوب ينقسم الى ما يكون وجوبا بالذات والى ما يكون وجوبا بالغير والمفهوم من الوجوب هو الذي به يشترك هذان القسمان وكونه بالذات هو الذي به يتميز احد هذين القسمين عن الثاني وما به المشاركة غير ما به المباينة فكونه وجوبا مغاير لكونه بالذات واذا

كان كذلك لكان الوجوب بالذات ماهية مركبة وكل ماهية مركبة فهي ممكنة ينتج انه لو كان الوجوب بالذات
موجودا لكان ممكنا وانما قلنا ان ذلك محال لان كونه وجوبا بالذات ماهية ممكنا فضلا عن كونه ممكنا والقول
بكون احدى الماهيتين نفس الثانية جمع بين النقيضين وهو محال الخامس وهو ان المعقول بالوجوب بالذات
اما عدم افتقاره الى سبب منفصل واما كونه مقتضيا لوجود نفسه ولا يعقل من الوجوب بالذات سوى هذين
المفهومين اما الاول وهو عدم افتقاره الى سبب منفصل فلا شك ان هذا مفهوم سلبي لا ثبوتي والعلم
بان الامر كذلك علم ضروري واما الثاني وهو كون تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها فنقول ذلك الاقتضا
ان كان امرا ثبوتيا مغايرا لتلك الماهية ولذلك الوجود كان ذلك الاقتضا لاحقا من لواحق تلك الماهية وصفة
من صفاتها فلا يكون قايما بنفسها بل قايما بذاتها فلا بد لها من اقتضا اخر وذلك يوجب التسلسل فثبت
بهذه الوجوه الخمسة ان المفهوم من كون الشي واجبا لذاته ليس مفهوما ثبوتيا بل هو مفهوم سلبي لا يقال الدليل
على انه مفهوم ثبوتي وجهان الاول ان وجوب الوجود عبارة عن تاكيد الوجود فلو كان الوجود قيدا عدميا
لزم ان يكون الشي متاكدا بسلب نفسه ومتقويا بنقيضه وانه محال والثاني ان نقيض الوجوب هو اللاوجوب
والمفهوم من اللاوجوب يصدق اما على الممتنع او على الممكن الخاص اما الممتنع فانه عدم محض فالذي يصدق
عليه يجب ان يكون عدما محضا والا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض وهو محال واما الممكن الخاص
فانه لا يمتنع تواده على العدم مع انه في هذه الحالة يصدق عليه انه غير واجب فالمفهوم من اللاوجوب يصدق
على العدم المحض في هذه الصورة وايضا فوجب ان يكون المفهوم من اللاوجوب ههنا ايضا عدما محضا
فثبت بهذا البرهان ان اللاوجوب عدم محض فوجب ان يكون المفهوم من الوجوب ثبوتا محضا ضرورة ان
احد النقيضين لا بد وان يكون مفهوما ثابتا لانا نقول اما الوجه الاول فالجواب ان نقول ما المراد من قولكم
الوجوب تاكيد الوجود ان ادعيتم به انه لما يكون واجب الوجود لذاته فانه لا يفتقر في وجوده الى سبب منفصل
فهذا معقول الا ان هذا المعنى مفهوم سلبي والامر فيه ظاهر وان عنيتم به كون تلك الماهية مقتضية لذلك
الوجود فقد دللنا على ان اقتضا الشي الشي امر يمتنع ان يكون موجودا زايدا والا لزم التسلسل وان
عنيتم بهذا التاكد مفهوما ثالثا فلا بد من بيانه واما الوجه الثاني فجوابه ان هذا معارض بما ان قولنا
انه ليس بممكن بالامكان الخاص نقيض لقولنا انه ممكن بالامكان الخاص ثم قولنا انه ليس بممكن بالامكان الخاص
يصدق على الممتنع الذي هو عدم محض فوجب ان يكون قولنا انه ليس بممكن بالامكان الخاص عدما محضا و
الا لزم قيام الموجود بالمعدوم واذا كان كذلك كان قولنا انه ممكن بالامكان الخاص مفهوما ثبوتيا واذا
ثبت هذا فنقول الوجوب بالذات عبارة عن نفي الامكان وعن نفي الامتناع وثبت ان الامكان الخاص
مفهوم ثبوتي وان الامتناع مفهوم عدمي فان لزم من كون الوجوب بالذات رافعا للامتناع كونه ثبوتيا
لان رافع العدم ثبوت لزم من كون هذا الوجوب بالذات رافعا للامكان الخاص كونه عدما لان رافع
الثبوت عدم وان لم يلزم هذا لم يلزم ذلك ايضا فهذا مجموع المباحث الدالة على ان المفهوم من الوجوب بالذات
يمتنع كونه ثبوتيا المقام الثاني في بيان انه لما كان المفهوم من الوجوب بالذات امرا سلبيا لم يلزم منه كون
الواجب لذاته مركبا وتقريره انه على هذا التقدير يكون الاشتراك حاصلا في هذا المفهوم السلبي ويكون
الامتياز حاصلا بتمام الحقيقة وهذا لا يوجب وقوع التركيب في الحقيقة والدليل عليه انه لا شك
في وجود ماهية من الماهيات فتلك الماهيات اما ان يكون بسيطا او مركبة فان كانت بسيطة فقد
حصلت الماهية البسيطة وان كانت مركبة فالمركب انما يتولد عن البسايط فالقول باثبات الماهية البسيطة

امر لابد

امر لابد من الاعتراف به على كل حال فاذا كل بسيطين فانه لا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما
فان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع التركيب في الماهية لزم كون البسيط مركبا وذلك محال فثبت بما
ذكرنا ان المفهوم من الوجوب بالذات مفهوم سلبي وثبت انه متى وقع الاشتراك في المفهومات السلبية
فانه لا يلزم وقوع التركيب في الماهية فيلزم ان تقدير وجود اشيا يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته فانه
لا يلزم وقوع التركيب في كل واحد منها وهذا اخر الكلام في تقرير هذا المقام السؤال الثاني ان سلمنا ان المفهوم
من وجوب الوجود بالذات امر ثابت وسلمنا ان تلك الاشيا متباينة سمعنا بها فلم قلتم ان معنى كل متميز
امر ثابت حتى يلزم عليه كون كل واحد من تلك الاشخاص مركبا في ذاته فنفتقر ههنا الى بيان ان التعين
ليس امرا ثابتا ثم الى بيان انه متى كان الامر كذلك لم يلزم وقوع التركيب اما بيان ان التعين لا يجوز ان يكون
امرا ثابتا فيدل عليه وجوه الاول ان التعين لو كان امرا ثابتا لوجب ان يكون معين هذا الشخص مغايرا لتعين
ذلك الشخص اذ لو كان تعين هذا نفس تعين ذلك الاخر لكان هو هذا بعين ذلك الاخر وذلك يمتنع من حصول
التعدد اذا ثبت هذا فنقول هذه التعينات المتعددة تكون متشاركة في الماهية المسماة بالتعين ومتباينة
متشخصة بها فيلزم ان يكون معنى التعين زايدا عليه ويفضي الى التسلسل ويوجب القول باسباب و
مسببات لا نهاية لها لان تعين كل متعين علة لحصول ذلك المتعين لكن القول بوجود اسباب ومسببات
لا نهاية لها محال فكان هذا محالا وههنا وجه اخر يدل على امتناع هذا وذلك لان كل كثرة فان الواحد
فيها موجود فلو حصلت هذه الكثرة لكان الواحد فيها حاصلا لكن اي شي فرض كونه واحدا فذلك الواحد
متعين فتعينه زايد عليه ولا يكون ذلك الواحد واحدا وقد فرضناه كذلك هذا خلف فثبت ان القول
بان التعين زايد على الذات يفضي الى هذا المحال فكان القول به باطلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال انا اذا
قلنا هذا السواد فهذا السواد انما تعين لانه انضاف ماهية السواد الى ماهية التعين وكذلك ايضا انضافت
ماهية التعين الى ماهية السواد فماهية السواد تعينت لانضمام ماهية التعين اليها وكذلك ماهية
التعين تعينت لانضمام ماهية السواد اليها وبهذا الطريق انقطع التسلسل لانا نقول هذا باطل لان
ماهية السواد ماهية كلية وماهية التعين ماهية كلية والماهية الكلية اذا تقيدت بماهية اخرى
كلية كان الحاصل بعد ذلك يكون كليا لا شخصيا فلو كان الامر كما ذكرتم لكان هذا السواد كليا لا شخصا
معينا وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان ما ذكرتموه باطل الوجه الثاني في بيان ان التعين يمتنع كونه معنى
زايدا على الذات هو انه لو كان معنى زايدا على الذات لكان هذا المتعين ليس شيئا بل شيئان احدهما ذلك
الشي والثاني تعينه وكل معين فتعينه زايد عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما ليس شيئا واحدا بل
شيئين فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الشي الواحد شيئا واحدا بل اشيا غير متناهية ولما كان ذلك
محالا كان القول بان التعين زايد على الذات قولا باطلا الوجه الثالث ان تعين هذا الشخص مغاير
لتعين ذلك الشخص فلولا ان حصة هذا الشخص من ماهية امتازت عن حصة الشخص الاخر من السواد
والا لامتنع ان يختص هذا التعين اليه دون ذلك التعين لان انضاف شي الى شي اليه بعينه دون
الاخر مشروط بامتيازه في نفسه عن الاخر فيلزم ان يكون امكان انضاف هذا التعين اليه دون انضاف
التعين الاخر مسبوقا بحصول التعين فيه فيكون حصول الشي مسبوقا بحصوله بعين ذلك الشي وهذا
محال فكان القول بان التعين امر زايد على الذات باطلا الوجه الرابع ان التعين لو كان مفهوما زايدا لما
لكان هذا المعنى مركبا من جزئين فكل واحد من هذين الجزئين ان كان واجبا لذاته صار واجب الوجود كثيرا

من واحد وانتم انما تذكرون هذه الدلايل لابطاله وان لم يكن كذلك فحينئذ لزم القول بكون احد هذين
الجزئين ممكنا لذاته وما يكون احد اجزا ماهيته ممكنا لذاته كان ذلك المركب اولى بالامكان فيلزم ان يكون كل
ذات معينة متخصصة في الوجود فانه يكون ممكنا لذاته فهذا يقتضى ان لا يحصل في الوجود موجود معين
يكون هو في نفسه واجب الوجود وذلك محال الخامس انه لا معنى التعين الا ان هذا الشي ليس هو ذلك
الاخر ومعلوم ان هذا المفهوم سلب محض لانعقاد الدليل على ان التعين مفهوم ثبوتى هو انا نبين انه
مفهوم زايد على اصل الماهية ثم نبين ان ذلك الزايد يجب ان يكون امرا ثابتا اما الذى يدل على انه مفهوم
زايد على اصل الماهية وجوه الاول انه لو كان لا فرق بين السواد وبين هذا السواد لكان متى حصل
السواد فقد حصل هذا السواد ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان قولنا هذا السواد قد اشتمل على قيد
لم يحصل في قولنا السواد ان قولنا السواد ماهية لا يمنع نفس مفهومها عن وقوع الشركة فيها وقولنا
هذا السواد يمنع عن وقوع الشركة فيها ولولا التفاوت في الحقيقة والا لما حصل التفاوت في هذا الحكم
ولاشك ان المفهوم من السواد حاصل في المفهوم من قولنا هذا السواد فوجب ان يكون قولنا هذا
السواد قد اختص بقيد زايد على المفهوم من مجرد قولنا السواد وذلك هو المطلوب الثالث ان بديهة
العقل حاكم بان المفهوم من قولنا هذا السواد مفهوم مركب من قولنا هذا ومن قولنا السواد وحاكم ايضا
بان المفهوم من قولنا هذا مغاير للمفهوم من قولنا السواد وذلك يدل على ان تعين المتعينات امر زايد
على الماهية اذا ثبت هذا فنقول هذا المفهوم الزايد امر ثبوتى ويدل عليه وجهان الاول هذا السواد
من حيث انه هذا السواد موجود وقولنا هذا جزء من مفهوم قولنا هذا السواد والمفهوم يمتنع ان يكون
جزءا من الموجود فوجب ان يكون المفهوم من قولنا هذا امرا موجودا والثانى ان بتقدير ان يكون تعين هذا
التعين مفهوما عدميا فانه لا يكون عبارة عن عدم اى شي كان وانما هو عبارة عن عدم تعين المتعين الاخر
فذلك التعين الاخر ان كان عدما كان هذا التعين عدما للعدم وعدم العدم ثبوت فهذا التعين ثبوت
فيكون التعين الاخر ثبوتا ضرورة ان التعينات افراد ماهية واحدة فيكون حكمها باسرها حكما واحدا
وان كان التعين الاخر ثبوتا وجب ان يكون هذا التعين ايضا ثبوتيا لعين ما ذكرناه فثبت بهذه البيانات
ان تعين كل متعين صفة موجودة زايدة على الذات وحينئذ سقط الدليل المذكور لانا نقول هذه الدلايل
التى ذكرتم تفيد ان التعين صفة زايدة على الماهية والدلايل التى ذكرناها تفيد ان الامر ليس كذلك فحصل
التعارض ونفى الشك ومع قيام هذا الشك صار الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكا لان
الموقوف على المشكوك مشكوك السؤال الثالث سلمنا ان وجوب الوجود مفهوم ثابت وان التعين مفهوم
ثابت الا انا نقول الكثرة التى الزمتموها لازمة على القول بوحدة واجب الوجود واذا كان هذا المحذور لازما
سواء قلنا بتوحيد واجب الوجود او لم نقل به فحينئذ سقط هذا الاستدلال وانما قلنا انه لازم مع القول
بتوحيد واجب الوجود لوجوه الاول ان المبدا الاول ليس عبارة عن محض وجوب الوجود الذى هو ماهية
كلية لا تمنع نفس مفهومها عن وقوع الشركة فيها لان الماهية الكلية لا وجود لها في الاعيان البتة بل الموجود
في الاعيان ذات معينة موصوفة بكونها واجبة الوجود فيكون ذلك التعين زايدا على ماهية وجوب
الوجود وذلك التعين لا بد وان يكون صفة لواجب الوجود والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته وذلك التعين ممكن لذاته وهو معلول وجوب الوجود فيلزم ان يكون تلك الذات
المعينة مركبة من جزئين احدهما ممكن لذاته والذى يكون جزء ماهيته ممكنا لذاته كان هو بالامكان اولى

فيلزم

فيلزم ان يكون تلك الذات المعينة ممكنة الوجود لذاتها فعلى هذا كل ما هو موجود في الاعيان فهو
ممكن لذاته فينعكس انعكاس النقيض الى كل ما لا يكون ممكنا لذاته فهو ليس بموجود في الاعيان فثبت ان
الالزام الذى اوردتموه على القول بكثرة واجب الوجود فهو بعينه قايم مع القول بوحدة واجب الوجود
لذاته الثانى وهو ان مداركلامكم على انه لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان كل واحد مركبا من الوجوب
الذى به يشارك غيره ومن التعين الذى به يمتاز عن غيره ثم لو كان الوجوب علة لذلك التعين لكان واجب
الوجوب هو ذلك المتعين فان كان ذلك التعين علة للوجوب يلزم ان يكون وجوب الوجود معلولا لشي
اخر فنقول هذا لازم عليكم مع القول بتوحيد واجب الوجود وذلك لان الجهات وهي صفات الرابطة الحاصلة
بين الموضوع والمحمول واذا كان الامر كذلك كان الوجوب على كل التقديرات صفة خارجة عن الماهية وكل
صفة خارجة عن الماهية فهى ممكنة لذاتها معللة بالغير فثبت ان هذا المحذور لازم سواء قلنا ان واجب
الوجود لذاته واحد او قلنا انه كثير الثالث انا نعلم بالضرورة ان من الماهيات ما يكون مستلزما لذاته ماهية
اخرى مثل قولنا ان الثلثة مستلزمة للفردية فان الاربعة مستلزمة للزوجية فكون الثلثة مستلزمة للفردية
امر واجب له لذاته لا لغيره وكون الاربعة مستلزمة للزوجية امر واجب له لذاته فهذه الوجوبات الذاتية
اشيا كثيرة فالواجب لذاته اكثر من الواحد فان قالوا هذه الوجوباتية الذاتية ليست ذوات قايمة بانفسها وانما
هي احوال نسبية اعتبارية وكلامنا في ان الذوات القايمة بنفسها الواجبة الوجود لذاتها يجب ان يكون
واحدة فنقول في الجواب انتم سلمتم التقسيم الذى ذكرتموه في توحيد واجب الوجود لذاته على مفهوم الوجود
بالذات والوجوب بالذات حاصل في هذه الاعتبارات لانها من حيث هي هي امور واجبة لذاتها وانها ممتنعة
التغير لما هي هي فكان هذا وجوبا بالذات فكان هذا نقضا على ما ذكرتموه الرابع ان كلامكم مبنى على ان كل مركب
في ماهيته فانه يمتنع ان يكون واجبا لذاته فنقول ان هذا باطل لان الوجوب على قسمين منه ما يكون وجوبا
بالذات ومنه ما يكون وجوبا بالغير فالوجوب هو القدر المشترك وكونه بالذات هو الذى به يحصل الامتياز
فالوجوب بالذات مركب من الجنس وهو مسمى الوجوب ومن الفصل وهو خصوص كونه بالذات فثبت ان
الوجوب بالذات ماهية مركبة من قيدين فان كان كل مركب ممكنا لزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات
فيكون احد المتنافيين عين الثانى وذلك باطل وان لم يلزم فما يكون مركب الماهية كونه ممكنا فحينئذ بطل
هذه المقدمة فهذا تمام الكلام على الحجة الاولى واما الحجة الثانية وهي قولكم لو كان واجب الوجود اكثر من واحد
لكان واجب الوجود اما ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص فنقول هذا الكلام انما يلزم لو ثبت ان
وجوب الوجود مفهوم ثبوتى داخل في الماهية حتى يقال انه بالنسبة الى الاشيا الداخلة فيه يجب ان يكون جنسا
بالنسبة الى الانواع او نوعا بالنسبة الى الاشخاص وقد بينا انه مفهوم سلبى فيمتنع ان يكون داخلا في الماهية
فيكون كونه مقولا على ما تحته ليس على قياس قول الجنس على انواعه وعلى قياس قول النوع على اشخاصه وعام
التقرير ما تقدم والله اعلم **الفصل التاسع عشر** في حكاية دلايل المتكلمين على ان اله العالم واحد اعلم
انهم ذكروا انواعا من الدلايل واقواها واعلاها دليل التمانع فقالوا لو قدرنا الهين قادرين على جميع الممكنات
ثم اراد احدهما تحريك جسم واراد الاخر تسكينه فاما ان يحصل المرادان معا او يمتنعا معا او يحصل احدهما
دون الاخر والاقسام الثلثة باطلة فكان القول بوجود الهين باطلا اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع حصول
المرادين معا فلانه يلزم منه كون الجسم الواحد دفعة واحدة متحركا وساكنا معا وهو محال واما انه يمتنع
تعذر المرادين معا فالدليل عليه ان المانع من حصول مراد هذا ليس مجرد كون الثانى قادرا وانما المانع من

حصول مراد الاولى هو حصول مراد الثانى والحكم لا يحصل الا عند حصول العلة فامتناع مراد هذا
معلل لحصول مراد ذلك وامتناع حصول مراد ذلك معلل بحصول مراد هذا فلو امتنع المرادان لزم
حصول المرادين معاً حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعاً من حصول الاخر فثبت ان امتناع كل واحد
منهما يوجب حصول كل واحد منهما وما افضى نفيه الى ثبوته كان باطلا فالقول بامتناع المرادين معاً
وجب ان يكون باطلا واعلم انه لو ثبتت الاعراض غير باقية حصل لنا فى ابطال هذا القسم دليل آخر
وهو انه لو تعذر على كل واحد منهما تحصيل مراده لزم ان يبقى الجسم خاليا عن الحركة والسكون وذلك
محال اما اذا قلنا الاعراض باقية لم يلزم منه محال البتة لانه لما اندفع كل واحد منهما بالاخر بقى
الجسم على ما كان عليه قبل ذلك فبقى العرض الذى كان موجودا قبل ذلك واما انه يمتنع حصول احد
المرادين دون الاخر فيدل عليه وجهان الاول انه لما كان كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له من
الممكنات امتنع كون احدهما اقوى قدرة من الثانى ولما كانا متساويين فى كمال الاقتدار فلو وقع مراد
احدهما دون الثانى كان هذا قولا برجحان احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح وانه باطل والثانى انه اذا
حصل مراد احدهما دون الثانى فالذى لم يحصل مراده كان عاجزا والعاجز لا يكون الها فهذا تقرير هذا
الدليل فان قيل هذا الدليل على جواز ان يريد احدهما شيئا ويريد الثانى ضده فلم قلتم ان هذا ممكن وما
الدليل عليه لا يقال الدليل عليه انه لو انفرد هذا بالالهية صح منه ارادة الحركة ولو انفرد الثانى صح
منه ارادة السكون فاذا اجتمعا فاما ان بقيا على ما كان عليه حال الانفراد او لا بقيا على تلك الحالة فحينئذ
يصح من هذا ارادة الحركة ومن الثانى ارادة السكون حال الاجتماع وهذا هو المطلوب وان لم يبقيا
حال الاجتماع على ما كانا عليه حال الانفراد فهذا باطل لوجوه الاول انهما لما كانا متساويين فى كمال القدرة
والالهية لم يكن امتناع هذا عن الارادة بسبب ذلك اولى من امتناع ذلك عن الارادة بسبب هذا
فوجب ان يندفع كل واحد بالاخر وذلك محال لان الموجب لاندفاع الجانب الاول حصول الجانب الثانى
والموجب لاندفاع الجانب الثانى حصول الجانب الاول فلو اندفع الجانبان معاً لزم حصول الجانبين
معاً على ما ذكرناه فى اول الدليل وكل شئ يقتضى ثبوته الى نفيه او نفيه الى ثبوته كان باطلا فوجب ان
يكون هذا الكلام باطلا الثانى وهو ان تعلق ارادة كل واحد منهما بذلك الفعل المعين حكم ثبت من
الازل والازلى لا يجوز زواله فوجب ان لا يبطل تلك الارادة الثالث انه لما اراد هذا شيئا واراد
الثانى ضده فعجزا عن تحصيل مرادهما كان ذلك عجزا فلما صار الاجتماع مانعا لهما عن المخالفة فى الارادة
كان هذا العجز اقوى والضعف اكمل فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا المقام لانا نقول مدار هذا الكلام على
ان كل حكم يصح حصوله عند الانفراد وجب ان يبقى صحيحا ممكنا عند الاجتماع فنقول وهذا باطل بدليل
ان هذا عند الانفراد قادر على تحصيل مراده وذلك عند الانفراد ايضا قادر على تحصيل مراده واما
عند الاجتماع فلم يبقيا على هذه الحالة فثبت انه لا يلزم من حصول حكم حال الانفراد امكان حصوله
حال الاجتماع فظهر سقوط هذا الكلام السؤال الثانى انه دل ما ذكرتم على ان حصول المخالفة بينهما
جائز الا انه حصل عندنا وجوه دالة على امتناع ذلك فالوجه الاول ان كل واحد منهما يجب ان يكون
عالما بجميع المعلومات ومن المعلوم بالضرورة انه لا بد وان يكون الواقع احد هذين القسمين اما
الحركة واما السكون واذا كان الامر كذلك كان كل واحد من الالهين عالما بان الداخل فى الوجود هو
ذلك القسم والارادة يجب ان تكون على وفق العلم لان خلاف المعلوم محال الوقوع وما كان محال

الوقوع

الوقوع امتنع ان يكون مرادا مع العلم بكونه محال الوقوع واذا كان كل واحد منهما عالما بانه لا يقع الا ذلك الشئ
وثبت ان ذلك لوجب الاتحاد فى الارادة فحينئذ يظهر ان المخالفة بينهما فى الارادة ممتنعة الوجه الثانى
وهو انه اما ان يكون لاحد الجانبين ارجح فى كونه مصلحة من الجانب الاخر او لا يكون فان كان لاحد الجانبين
ارجح كان كل واحد من الالهين عالما بذلك الرجحان فوجب ان يكون كل واحد منهما مريدا لذلك الجانب وعلى
هذا التقدير فانه يمتنع اختلافهما فى الارادة واما ان لم يكن لاحد الجانبين ارجح فحينئذ يكون كل واحد منهما
عالما بحصول المساواة فى الطرفين والفعل بدون المرجح محال فحينئذ يكون كل واحد منهما عالما بان الترجيح محال
ههنا ومع هذا العلم يمتنع ان يريد ترجيحه فثبت انه على جميع التقديرات يمتنع ان يخالف احد الالهين الثانى
فى القصد والارادة الثالث انه علم كل واحد منهما انه لو حاول المخالفة لتعذر عليه تحصيل مراده منعه من
ارادة المخالفة فهذه الوجوه الثلثة دالة على امتناع حصول المخالفة بينهما السؤال الثالث سلمنا صحة
المخالفة بينهما ان المحالات المذكورة انما يلزم من حصول المخالفة لا من مجرد امكان حصول المخالفة
فهب انكم دللتم على امكان حصول المخالفة الا انكم ما لم تذكروا الدليل على حصول المخالفة لم يتم دليلكم السؤال
الرابع لم لا يجوز ان يتعذر على كل واحد تحصيل مراده قوله المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده هو حصول
مراد الثانى فلو امتنع المرادان معا لوجب حصول المرادين معا وانه باطل قلنا لم لا يجوز ان يقال المانع لكل
واحد منهما عن تحصيل مراده علمه بانه لو حاول تحصيل مراده يمنعه الاخر منه فهذا العلم هو المانع فقط و
حينئذ لا يلزم المحذور المذكور السؤال الخامس لم لا يجوز ان يقع مراد احدهما دون الاخر قوله ان هذا
يقتضى حصول الرجحان لا لمرجح وانه باطل قلنا اليس ان العالم لما كان محدثا وجب الاعتراف بانه تعالى خصص
احداثه بوقت معين دون سائر الاوقات من غير مخصص يخصص به ذلك الوقت فاذا جاز هذا فلم لا يجوز رجحان
احدهما على الاخر لا لمرجح فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خصص احداث العالم بالوقت المعين لاجل ان
ذلك الوقت اقرب الى صلاح المكلفين فنقول الدليل على فساد هذا القسم وذلك انا نقول جميع الاوقات اما
ان يكون متساوية فى جميع الامور المعتبرة فى الخلق واما ان لا يكون متساوية فان كان الاول فالاشكال
لازم وان كان الثانى فنقول اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصية اما ان يكون لذاته او لشئ من
لوازم ذاته او للفاعل المنفصل فان كان الاول او الثانى فقد يجوز ان يكون للوقت المعين اثر فى اقتضاء حصول
تلك الخاصية واذا عقل ذلك فلم لا يعقل ان يقال ان ذلك الوقت هو الذى اقتضى حدوث العالم وعلى هذا التقدير
فانه لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم على اثبات الصانع وان كان الثالث عاد التقسيم المذكور فى ان ذلك
الفاعل المباين لم خصص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصية فان كان ذلك لاجل اختصاص ذلك الوقت بخاصية
اخرى عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وان لم يكن لاجل اختصاص ذلك الوقت بشئ من الخواص فحينئذ
قد جوزتم فى الفاعل المختار ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فاذ جوزتم ذلك فلم لا يجوز ايضا
ان احد الالهين يقع مقدوره والاله الثانى لا يقع مقدوره مع انه لا يكون احدهما مخصوصا بالاجل
حصل الرجحان اما قوله ثانيا العاجز لا يكون الها قلنا لا نسلم والدليل عليه وهو ان الاله كان موجودا
فى الازل مع انه ما كان قادرا على الفعل البتة فى الازل لان الفعل ماله اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما
محال والمحال لا قدرة عليه فثبت انه تعالى ما كان قادرا على الايجاد والتكوين فى الازل البتة واذا كان هذا
غير ممتنع فكيف يمتنع ان يعجز عن فعل واحد فى وقت واحد السؤال السادس ان هذا التقرير ان صح لزم
ان لا يقدر العبد على الفعل اصلا وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة وهو ان العبد لو كان قادرا على

الايجاد والتكوين فاذا اتفق الله اراد تحريك جسم وقصد العبد الى تسكينه فاما ان يقع المرادان معاً
ولو محال اولا يقع واحد منهما وهو ايضاً محال لعين ما ذكرتم من الدليل واما ان يقع احدهما دون الثاني
وهذا ايضاً محال وذلك لانا وان قلنا ان الله تعالى قادر على ما لا نهاية له وكان العبد لا يقدر الا على
المتناهي الا ان قدرة البارى على تحريك الجوهر الواحد يمتنع ان يكون اقوى واكمل من قدرة العبد على تسكين
ذلك الجوهر لان الجوهر الفرد لا يقبل القسمة فحركته وسكونه ايضاً لا يقبل القسمة واذا كانت هذه الحركة
وهذا السكون غير قابلين للتفاوت والقسمة امتنع وقوع التفاوت في القدرة عليهما فالبارى تعالى قادر
على ما لا نهاية من المقدورات والعبد لا قدرة له الا على المتناهي الا ان وقوع التفاوت في كيفية القدرة
على ذلك المتناهي محال اذا ثبت هذا فنقول لو وقع مراد الله تعالى دون مراد العبد مع انا بينا ان القدرة
عليهما لا تقبل التفاوت اصلاً فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان هذا التقسيم لو
صح لوجب ان يكون العبد قادراً على الايجاد والتكوين وانما قلنا ان ذلك محال وذلك لان حسن المدح
والذم معلوم بالضرورة ثم علمنا ان حسن الذم والمدح فرع على كون العبد فاعلاً وموجداً ومتى
كان الفرع معلوماً بالضرورة كان الاصل ايضاً معلوماً بالضرورة فوجب ان يكون العلم بكون
العبد موجداً علماً ضرورياً فهذه مقدمات لا بد من تقريرها **اما المقدمة الاولى** وهي قولنا
ان العلم الضرورى حاصل بحسن المدح والذم فتقريره ان كل من احسن الى انسان واوصل اليه نوعاً
من انواع النعمة فان صريح عقله يحكم بحسن الشكر والمدح والثناء له وكل من اذاه واوصل اليه نوعاً
من انواع الضرر فان صريح عقله يحمله على ان يقول لم فعلت هذا وبئس ما فعلت والعلم بحسن هذا
المدح والذم من اجلى العلوم الضرورية والمنازع فيه مكابر في اجلى العلوم البديهية **واما المقدمة
الثانية** وهي في بيان ان العلم بحسن المدح والذم فرع على العلم بكونه فاعلاً والدليل عليه ان من رمى
وجه انسان بحجر حتى شجه فانه يجد من قلبه ذم ذلك الرامي ولا يجد البتة ذم ذلك الحجر فلو قيل له لم فرق
بينهما في هذا الحكم فكل احد يفرق بينهما بقوله ان الرامي فعل هذا الفعل باختياره فاستحق المدح والذم
واما الحجر فلا قدرة له على الفعل البتة فثبت بما ذكرنا ان صريح العقل حاكم بان حسن المدح والذم فرع على
العلم بكون الفاعل فاعلاً **واما المقدمة الثالثة** فهي في بيان ان العلم بالفرع اذا كان ضرورياً و
جب ايضاً ان يكون العلم بالاصل ضرورياً فالدليل عليه ان الاصل اذا لم يكن معلوماً بالضرورة امكن
وقوع الشك فيه وعند وقوع الشك في الاصل لزم وقوع الشك في الفرع فثبت ان كون الاصل نظرياً يقتضي
جواز الشك في الفرع فلما دللنا على ان وقوع الشك في هذا الفرع محال اعنى العلم باستحقاق المدح
والذم وجب ان يكون العلم بذلك الاصل اعنى العلم بكون العبد موجداً غير قابل للشك ومتى كان الامر
كذلك كان ذلك معلوماً بالضرورة فثبت بما ذكرنا ان التقسيم الذي ذكرتم لو صح لزم القدح في كون
العبد موجداً لافعال نفسه وثبت ان هذا باطل فوجب ان يكون ذلك التقسيم باطلاً السؤال السابع
هب ان ما ذكرتم من الدليل يمنع من وجود الهين يكون كل واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له من المقدورات
الا انه لا يدل على امتناع وجود الهين يكون كل واحد منهما قادراً على بعض المقدورات ولا يدل ايضاً على وجود
موجود آخر واجب الوجود لذاته بحيث لا يقدر على شئ البتة سواء كان حياً او كان ميتاً فهذا جملة الكلام
في طرف السؤال والجواب عن السؤال الاول انا قد دللنا على كل واحد منهما لو انفرد فانه يصح القصد
الى تكوين ذلك الضد فعند اجتماعهما وجب ان يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد فقوله يستقبل هذا مما

ان هذا وحده قادر على خلق الحركة وذاك وحده قادر على خلق السكون ثم انهما عند الاجتماع لا يستعان
واحد منهما على تحصيل هذين المرادين قلنا الدليل يقتضى ان كل واحد قادر عند الاجتماع على ما كان
قادراً عليه حال الانفراد الا ان ذلك محال لانه يقتضى الجمع بين الضدين فكان القول بوجود الهين مفضياً
الى احد هذين المحالين وهو ان يتعذر عليهما حال الاجتماع ما كان مقدوراً له حال الانفراد او ان يصح
منهما الجمع بين الضدين ولما كان القول بوجود الهين مفضياً الى هذين المحالين وجب القطع بان فرض
الهين محال فهذا توضيح الدليل المذكور ولا يوجب الطعن فيه اما قوله في المعارضة الاولى ان كل واحد
منهما عالم بجميع المعلومات فيكون كل واحد منهما عالماً بان اى الطرفين يقع وانه لا يقع واذا كان كذلك
امتنع ان يريد الا ذلك الواحد فيمتنع وقوع المخالفة بينهما قلنا العلم بالوقوع تبع للوقوع الذى هو تبع للارادة
الوقوع فلو جعلنا ارادة الوقوع تابعة للعلم بالوقوع لزم الدور وانه باطل اما قوله في المعارضة الثانية
ان يكون كل واحد منهما عالماً بان الطرف الراجح في المصلحة ايهما فوجب كونهما مريدين لذلك الطرف قلنا الفعل
اما ان يتوقف على الداعى او لا يتوقف فان توقف الفعل على الداعى توقف صدور الفعل منا على الداعى وتلك
الداعية لم تحصل منا والا لافتقرت الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فعلى هذا افعال العباد
مستندة الى دواعى خلقها الله تعالى ويكون تلك الدواعى موجبات لهذه الافعال فالقاصد الى تكوين
السبب الموجب قاصد الى تكوين المسبب فيلزم ان يكون افعال العباد تاثيرها واقعة بتكوين الله تعالى واذا
كان الامر كذلك فحينئذ لا يتوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح بل قد يقع فيهما ما يكون على خلاف
رعاية المصالح واذا كان الامر كذلك لم يلزم من الايجاد في وجه المصلحة المساواة في الارادة والفعل
واما ان لم يتوقف الفعل على الدواعى فيفيد استواء التحريك والتسكين في جميع جهات المصالح والمفاسد لا يمتنع
ان يحاول احدهما التحريك والاخر التسكين وعند وقوع هذا التقدير يحصل المخالفة في القصد والتكوين ويتم
الدليل المذكور واما قوله في المعارضة الثالثة ان يعلم كل واحد منهما انه لو حاول مخالفة الثاني لتعذر عليه
تحصيل مراده بمنعه من المخالفة فنقول فهذا اشارة الى المانع من الاقدام على المخالفة وبسبب تسليم انه لولا
هذا المانع لكانت المخالفة ممكنة اما قوله في السؤال الثالث ان هذه المحالات انما لزمت من وقوع المخالفة لا من
مجرد حصول المخالفة فالدليل على وقوع المخالفة فنقول في الجواب هاهنا مقدمة يقينية وهى ان كل ما كان
ممكناً فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال اذ لو لزم من فرض وقوعه محال لوجب ان يكون محال الوقوع مع انا قد
فرضناه ممكن الوقوع وهذا يقتضى الجمع من النقيضين وهو محال فثبت ان كل ما كان ممكناً فانه لا يلزم من
فرض وقوعه محال البتة اذا عرفت هذا فنقول انا اذا فرضنا وجود الهين وفرضنا حصول هذه المخالفة بعد
ان اخذنا الدلالة على هذه المخالفة ليست ممتنعة لذاتها وعينها ثم رأينا ان المحالات قد لزمت فنقول هذه المحالات
ما لزمت من فرضنا وقوع المخالفة لانا بينا ان فرض الممكن موجوداً لا يلزم منه محال البتة فعلمنا ان هذه المحالات
انما لزمت من فرض وجود الالهين وما يلزم من فرض وجوده المحال يكون محالاً فعلمنا بهذا الطريق ان وجود
الالهين محال اما قوله لا يجوز وقوع مراد احدهما دون الثاني قلنا لانه يقتضى وقوع احد الجائزين من غير
مرجح ووقوعه على سبيل الوجوب وانه محال قوله اليس ان القادر قد يرجح احد الجانبين على الاخر لا لمرجح فلم
لا يجوز مثله هاهنا قلنا الذين يقولون بجواز ذلك قالوا ان ذلك انما يجوز اذا شرط ان يصح منه فعل ضده
وهاهنا لا يصح منه ذلك فيكون ذلك قدحاً في كونه قادراً واما قوله ان هذا التقسيم يقدح في كون
العبد موجداً لفعل نفسه فنقول هذا السؤال متعلق بمسالة الخير والقدر والكلام المستقصى فيه سيأتى

ان شاء الله اما قوله ان هذا الدليل مبني على امتناع وجود موجود لا يقدر على شيء اصلا سوا قيل انه
حي وليس بحي قلنا مقصودنا من هذا الدليل ليس الا بيان امتناع القول بوجود الهين كاملي القدرة فقط
والله اعلم الحجة الثانية في اثبات ان اله العالم واحد بنا على اصول المتكلمين ان نقول لو قدرنا وجود الهين قادرين
على جميع الممكنات لزم التقطيع بكون كل واحد منهما قادرا على عين مقدور الاخر وهذا محال فالقول بوجود
الهين محال اما الشرطية فظاهر واما ان هذه اللازمة ممتنعة فتقريره انه لما كان كل واحد منهما على جميع
الممكنات المقدورات فكل ما كان مقدورا لهذا فهو بعينه مقدور لذلك فان وقع ذلك المقدور فاما ان
يقع بهما معا واما ان لا يقع بواحد منهما واما ان يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلثة باطلة فالقول
بوجود الهين باطل انما قلنا انه يمتنع وقوعه بهما معا وذلك لان هذا القادر لما كان مستقلا بالايقاع
صار ذلك الفعل مع هذا الفاعل واجب الوقوع به ووجوب وقوعه به يمنعه من الاستناد الى الثاني
ووجوب وقوعه بالثاني يمنعه من الاستناد الى الاول فاذا اجتمعا عليه لزم ان يكون وجوب وقوعه
بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالثاني فيلزم ان يكون واقعا بهما حال ما يمتنع كونه واقعا بكل واحد منهما
وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وانما قلنا انه يمتنع ان لا يقع بواحد منهما لان المانع من
وقوعه بهذا ليس الا وقوعه بذلك وبالعكس والاثر لا يوجد الا عند حصول المؤثر فلو امتنع وقوعه بهما معا
لزم ان يقع بكل واحد منهما حتى يكون وقوعه بهذا مانعا من وقوعه بذلك وبالعكس وحينئذ يلزم ان
يكون واقعا بكل واحد منهما فالحاصل ان في القسم الاول وقوعه بكل واحد منهما يمنع من وقوعه بهما وفي
الثاني عدم وقوعه بهما يقتضي وقوعه بهما من حيث ان الاثر لا يوجد الا عند حصول المؤثر والمؤثر في امتناع
وقوعه بكل واحد منهما هو وقوعه بالاخر وانما قلنا انه يمتنع وقوعه باحدهما دون الثاني لانهما لما استويا
في التأثير والقوة كان وقوعه باحدهما دون الاخر رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال
واعلم ان الفرق بين هذه الطريقة وبين الطريقة المتقدمة هو ان في هذه الطريقة تكلمنا فيما اذا اجتمعا
على ايجاد مقدور واحد وفي الطريقة الاولى تكلمنا فيما اذا اراد كل واحد منهما احد الضدين دون ما
اراده الاخر الحجة الثالثة في المسئلة قالوا لو قدرنا الهين عالمين بكل المعلومات فحينئذ يكون
علم كل واحد متعلقا بعين ما تعلق به علم الثاني وكل علمين تعلقا بمعلوم واحد على وجه واحد فهما
مثلان فيلزم ان يكون علم كل واحد منهما مثلا لعلم الاخر وكل ما صح على الشيء صح على مثله فكما صح على
هذا العلم ان يكون قائما بهذه الذات فكذلك وجب ان يصح على العلم القائم بالثاني ان يكون قائما بالاول
فثبت ان كل واحد من هذين العلمين يصح قيام كل واحد منهما بدلا عن الاخر واذا كان الامر كذلك كان
اختصاص هذه الذات بهذا العلم دون الذات الاخر وجب ان يكون بتخصيص مخصص وجعل جاعل
وكل ما حصل بالفاعل الجاعل كان حادثا فيلزم ان يكون علم الله محدثا وان يكون قدرته محدثة وكل ما كان
كذلك امتنع كونه الها فثبت ان القول بوجود الالهين يفضي لهذه المحالات فوجب ان يكون محالا وفي
تقرير هذه الحجة ومرسلها ابحاث كثيرة وما صنه الحجة الرابعة قالوا لو فرضنا الهين لامتنع ان
يمتاز احدهما عن الاخر بالزمان لانهما قديمان وبالمكان لما ثبت ان الاله يجب ان يكون منزها عن الجهة و
المكان واذا لم يحصل الامتياز بينهما وجب ان لا يبقى التعدد فقيل عليه لم لا يجوز ان يتميز احدهما عن الاخر
بالماهية والحقيقة الا ترى انه اذا حصل في الجوهر الواحد علم وقدرة فانه لم يحصل الامتياز بينهما لا بالزمان
ولا بالمكان والمحل لكن حصل الامتياز بينهما بالماهية والحقيقة فلم يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك

فلو

تأخذ عنه بانه لو وجد الهان لامتنع ان يمتاز احدهما عن الاخر بالزمان لانهما قديمان وبالمكان لانهما منزهان
عن الحيز والجهة فعند هذا اما ان يحصل الامتياز بينهما بصفة من الصفات واما ان لا يكون كذلك
فان حصل الامتياز بينهما بامر من الامور فذلك الامر اما ان يكون معتبرا في تحقق الالهية واما ان لا
يكون كذلك فان كان ذلك الامر معتبرا في الالهية فالذي لم يحصل له ذلك الامر وجب ان لا يكون الها وان
لم يكن معتبرا في الالهية كان حصول الاله بدون تلك الصفة جائزا فاذا فرضناهما حاصلين بدون تلك
الصفة وجب ان لا يحصل الامتياز بينهما اصلا فثبت انا لو فرضنا الهين وجب ان لا يحصل الامتياز
بينهما بامر من الامور البتة واذا لم يحصل الامتياز البتة لم يحصل التعدد البتة فثبت ان القول
بالتعدد محال الحجة الخامسة ان وجود الاله الواحد كاف في حصول تدبير العالم واما
الزائد عليه فهو غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر فلا يجوز اثباته اما انه غير معلوم بالضرورة فظاهر
واما انه غير معلوم بالنظر فلان الدليل الدال على وجود الصانع هو هذا العالم اما بحسب جوازه او
بحسب حدوثه وعلى التقديرين فالصانع الواحد كاف فثبت ان الصانع الثاني لم يعلم وجوده بالضرورة
ولا بالنظر البتة ولو كان كذلك لامتنع اثباته فوجب الاقتصار على القول بالاله الواحد وههنا تم الكلام في
حكاية دلايل المتكلمين بالتوحيد اما القايلون بالتشبيه فقد تعلقوا باشيا الحجة الاولى قالوا
وجدنا في هذا العالم خيرا وشرا ونفعا وضرا ولذة والما وصحة وسقما ومرادا ومكروها ومعلوم
ان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا معا وان يكون ممدوحا
ومذموما معا فلا بد من فاعلين يكون احدهما خيرا محمودا ويكون الثاني شريرا مذموما الحجة الثانية
ان المفهوم من قولنا واجب الوجود لذاته امر لا يمتنع نفس مفهومه من كونه محمولا على كثيرين اذ لو كان
نفس هذا المفهوم مانعا من هذه الكثرة لكان من تصور معنى واجب الوجود لذاته وجب ان نعلم
ببديهة العقل انه يمتنع كون هذا المفهوم مشتركا فيه بين كثيرين ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان
نفس تصور هذا المعنى غير مانع من الشركة اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال انه قارنه مفهوم آخر
يمنع من هذه الشركة او لم يقارنه ذلك والاول باطل لان ذلك المقارن اما ان يكون ماهية من الماهيات
او لا يكون كذلك فان كان الاول فتلك الماهية من حيث انها ماهية يكون محتملة للشركة فاذا قيدنا
ماهية وجوب الوجود بهذه الماهية الثانية كان الحاصل ايضا ماهية كلية لان الكلي اذا قيدنا بالكلي كان
الحاصل منهما كليا ايضا والكلي لا يمنع من احتمال الشركة واما ان قلنا ان هذا المقارن ليس له ماهية ولا
حقيقة اصلا امتنع كونه مقارنا لشيء اخر هذا اذا قلنا ان مفهوم وجوب الوجود بالذات قارنه
ما صار مانعا من الشركة واما اذا لم يقارنه شيء اصلا فنقول تلك الماهية كانت محتملة للشركة ولم يقارنه
ما يمنع من هذه الشركة فهذا يقتضي ان يكون هذه الشركة غير ممتنعة اصلا واذا لم يكن ممتنعة فهي
اما ممكنة بالامكان الخاص او واجبة والاول باطل لان تلك الاشيا اذا كانت ممكنة بالامكان الخاص
فحينئذ لا يكون شيء منها واجب الوجود لذاته فحينئذ لا يكون الكثرة واقعة في الاشياء التي يكون
كل واحد منها واجب الوجود لذاته وكنا قد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذا بطل كون تلك
الاشيا ممكنة بالامكان الخاص ثبت كونها واجبة الوجود لذواتها وهذا يقتضي وجود اشيا كون
كل واحد منها واجب الوجود لذاته الحجة الثالثة ان اقل مرتبة من مراتب الوجود واشدها نقصانا
هو الواحد فلو كان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد لوجب ان يكون في نهاية القلة والنقص وذلك

محال والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول الاله الخير انه لم يقدر على دفع الشرير عن الشر فهو ناقص
حقير ولا يصلح للالهية وان كان قادرا عليه فان فعله فقد اندفع الشرير وظهر عجزه فلا يصلح للالهية
وان لم يدفعه عن الشر مع كونه قادرا على ذلك الدفع فحينئذ يكون الاله الخير راضيا بفعل الشر والراضي
بفعل الشر شرير فيلزم ان يكون الاله الخير شريرا وذلك فثبت ان القول بالاثنين باطل على كل التقديرات
والجواب عن الشبهة الثانية لم لا يجوز ان يقال ماهية واجب الوجود بالذات اقتضى ذلك التعين بعينه
فلا يبقى كل واجب الوجود يجب ان يكون ذلك المعنى فلهذا السبب كان واجب الوجود لذاته واحدا
والجواب عن الشبهة الثالثة انه كان كل الانسان الا الواحد فحينئذ يكون تمام ماهية الانسان
محصورا في ذلك الشخص اما اذا كان الانسانية مشتركة فيها بين اشخاص كثيرة لم يكن تمام هذه الماهية
موجودة في شخص واحد ومن المعلوم الضرورة ان الاول اكمل واتم والله اعلم **الفصل العشرون**
في ان وحدة الله تعالى هل هي عين الذات او صفة قايمة بالذات لقايل ان يقول لو كانت الوحدة صفة
لكانت تلك الصفة واحدة فيلزم ان يكون للوحدة وحدة لا الى غير النهاية وانه محال ولقايل الجواب ان نقول
الوحدة لابد وان يكون صفة زايدة على الذات ويدل عليه وجوه الاول انه يصح تقسيم الواحد الى الواجب
لذاته والى الممكن لذاته وقيل الواحد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته ومورد التقسيم مشترك
بين القسمين بكونه واحدا مشترك فيه بين الواجب لذاته وبين الممكن لذاته وخصوص كونه واجبا لذاته
غير مشترك فيه بين القسمين وهذا يدل على ان كونه واحدا مغاير لخصوص كونه واجب الوجود لذاته
والثاني ان الواحد يقابله الكثير والواجب لذاته مقابله ليس واجبا لذاته وما يصح لان يكون مقابلا
لاحدهما لا يصح ان يكون مقابلا للثاني وهذا يوجب ان يكون كونه واحدا مغايرا لكونه واجب الوجود
لذاته الثالث انا نعقل كونه واحدا مع الشك في ان ذلك الواحد واجب لذاته او ممكن لذاته وكذلك قد
نعقل ماهية الواجب لذاته مع الشك في انه واحد او كثير والمعلوم مغاير لغير المعلوم فوجب ان يكون
كونه واحدا مغايرا لكونه واجب الوجود لذاته والرابع ان الواحد قد يصدق حمله على الممكن لذاته والواجب
بالذات البتة لا يصدق حمله على الممكن فالواحد مغاير في الماهية للواجب بالذات ثم نقول المفهوم من كونه
واحدا ليس امرا سلبيا والدليل عليه انه لو كان سلبيا للعدد والعدد عبارة عن مجموع الواحدات فلو
ان كانت عدما كان العدد عبارة عن مجموع عدمات فيكون العدد مفهوما عدميا فاذا كانت الوحدة
عبارة عن سلب العدد وكان العدد مفهوما عدميا كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم فوجب
كونها صفة وجودية واما ان كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي فذلك هو المطلوب فثبت ان الوحدة
صفة وجودية زايدة على كونه واجب الوجود لذاته وههنا انتهى الكلام في المباحث المتعلقة بالتنزيه والحمد لله
حق حمده **الكتاب الثالث** في ذكر الصفات الاضافية وهي كونه سبحانه قادرا عالما حيا سميعا
بصيرا مستحقا باقيا حكيما واعلم ان الكلام في كونه تعالى قادرا يجب ان يتقدم الكلام في تفسير القادر
والكلام فيه متصل باحكام الدواعي والصوارف فلهذا السبب نقدم الكلام فيه **الباب الاول**
في احكام الدواعي والصوارف وفيه فصول **الفصل الاول** في حد القادر اجود ما قيل فيه انه الذي
يصح منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي المختلفة وتفسير الدواعي هو ان الانسان
اذا علم او ظن او اعتقد ان له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة فعند حصول احد هذه الثلثة يحصل
في قلبه ميل جازم الى الفعل واما ان اعلم او ظن او اعتقد ان له في الفعل ان له في الفعل الفلاني مفسدة

راجحة

راجحة فعند حصول هذا العلم او الاعتقاد او الظن يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل وان كانت
الاعضاء سليمة وترتب على حصول تلك النفرة مع سلامة الاعضاء الترك فهذا هو المراد بالداعي ويتفرع على ما ذكرنا
مباحث الاول في بيان السبب الذي لاجله سميت هذه الاشيا الثلثة بالداعي فنقول الداعي اسم للقول
المخصوص لان الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل مخصوص خيرا راجحا فانه يصير ذلك
العلم والاعتقاد او الظن حاملا له على الفعل فاشبه ذلك كون ذلك العلم والاعتقاد او الظن داعيا له
الى ذلك الفعل فيسمى هذا العلم او الاعتقاد او الظن الداعي لاجل هذه المناسبة وقد يسمى الداعي
بالغرض والفرق هو ان الغرض اسم لتلك المنفعة المعلومة او المظنونة واما الداعي فهو ذلك العلم او الظن
والحكماء يسمونه بالعلة الغائية وقد يسمونه ايضا بالعلة التامية البحث الثاني انه اذا ادعاه الداعي
الى الفعل حصل الفعل لا محالة ثم ههنا احتمالات احدها ان المؤثر في حصول الفعل هو مجموع القدرة
مع الداعي وثانيها ان المؤثر فيه هو القدرة بشرط الداعي وثالثها ان الداعي علة تامة تصير قدرة القادر
علة تامة لحصول الفعل وهذا يقال العلة الغائية علة تامة لعلية العلة الفاعلية ورابعها ان حصول
القدرة والداعي سبب لحصول الاستعداد التام لخروج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فاما المفيد
لذلك الحصول والحدوث فهي الاسباب العلوية فهذه الاحتمالات الاربعة لا بد من بيانها فنقول
الاقرب ان يقال المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والدليل عليه ان القدرة وحدها غير
صالحة للتاثير على ما سيجي بيانه عن قريب ان عند عدم الداعي يمتنع الفعل ومعلوم ايضا ان الداعي
وحده غير صالح للتاثير واما عند اجتماعهما فانه يحصل الاثر فعلمنا ان المؤثر هو المجموع فان قالوا قولكم
القدرة وحدها غير صالحة للتاثير قول باطل لان القدرة عبارة عما يكون له صلاحية التاثير فقولكم
القدرة وحدها غير صالحة للتاثير قول بان القدرة ليست وهذا متناقض والجواب انا نعني بالقدرة كون
الاعضاء بحالة متى انضم الداعي اليها حصل الفعل واذا كان المراد بالقدرة ذلك فقد زال السوال فان قيل
لم لا يجوز ان يقال المؤثر هو القدرة الا ان انضمام الداعي اليها شرط لصدور ذلك الاثر عن القدرة و
الفرق بين جزء العلة وبين ما يكون شرطا لتاثير العلة في المعلول معلوم والجواب انا لا نعني بالمصدر
والمؤثر الا مجموع الامور التي لا بد من حصولها حتى يصير مصدرا لذلك الاثر وعلى هذا التقدير لا فرق
عندنا في العقود الوجودية بين ان يقال انها اجزاء العلة وبين ان يقال انها شرايط لصدور الاثر عن
العلة واعلم ان هذا القدر الذي ذكرناه لا يظهر ان الحق من تلك الاحتمالات الاربعة ما ذا البحث
الثالث لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان عند حصول مجموع القدرة مع الداعي لصدور الاثر
عن سبب منفصل كما يقول الفلاسفة من ان مجموع القدرة والداعي يوجب الاستعداد التام لحدوث
ذلك الاثر وعند حصول هذا الاستعداد التام تفيض الاثر عن الفعل الفعال ويجب ان يتامل
في هذا الاحتمال ليعلم انه حق او باطل البحث الرابع ان قول القايل القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
وان لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مشكل وذلك لان قولنا انه لم يفعل اشارة الى انه بقي العدم
الاصلي كما كان والعدم يمتنع وقوعه بالفاعل لان القدرة صفة موثرة والعدم نفي محض وسلب صرف
لا يقول بان العدم وقع بالفاعل والقادر محال وايضا الشيء حال بقايه يمتنع اسناده الى الفاعل لما
ثبت ان تكوين الكاين محال واذا كان كذلك فالعدم الثاني يمتنع اسناده الى القادر لوجهين الاول
ان كونه عدميا يمنع من اسناده الى الفاعل والثاني ان كونه باقيا يمنع ايضا من اسناده الى الفاعل فثبت

ان العدم الثاني يمتنع استناده الى القادر من هذين الوجهين ولما ثبت ان الترك لا معنى له الا
البقاء على العدم الاصلي يمتنع اسناده الى الفاعل ثبت حينئذ ان القادر لا قدرة له على الترك البته
واذا كان كذلك كان قولنا القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قولا مشكلا وهذا الكلام مزيد
غور وحاول بعضهم ان يجيب عما تقرب من هذا الكلام فقال ان العاجز لا يجد من نفسه انه ان شا
ان لا يفعل فانه يمكنه ان لا يفعل وهذا الفرق معلوم بالضرورة ولما كان العلم بهذا الضرورة ضروريا
حينئذ لا حاجة بنا الى انه كيف حصل هذا الفرق ولقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف ذلك لان ترك
الفعل اما ان يكون امرا زايدا على البقاء على العدم الاصلي المستمر واما ان لا يكون كذلك بل هو عبارة
عن نفس ذلك العدم المستمر والاول باطل لوجوه الاول ان على هذا التقدير يكون القادر قادرا
على فعل الشي وعلى فعل ضده ولا يكون البته قادرا على الفعل وعلى ترك الفعل لان فعل الضد فعل
خاص والفعل الخاص لا يكون تركا لمسمى الفعل والا لزم ان يكون احد النقيضين عين الثاني وهو محال
فثبت انه على هذا التقدير لا يكون القادر قادرا البته على الترك والثاني ان الله تعالى كان قادرا على
خلق العالم وعلى تركه فاذا صار تركه مفسرا بفعل ضده فحين كان الله تاركا للعالم وجب ان يكون
فاعلا لضده فلما كان في الازل تاركا للعالم وجب ان يقال انه كان في الازل فاعلا لضد العالم لكن
الفعل الازلي عند القوم محال وايضا فعلى هذا التقدير كان ضد العالم ازليا والازلي لا يزول
فوجب ان لا يزول ضد العالم واذا امتنع زوال ضده وجب ان يمتنع دخول العالم في الوجود و
ذلك باطل والثالث ان التارك للفعل يجد من نفسه انه ما فعل شيا وانه لا معنى لكونه تاركا للفعل
الا انه لم يات بذلك الفعل البته فالقول بان ترك الفعل عبارة عن الاتيان بضده قول فاسد فثبت
بما ذكرنا ان ترك الفعل ليس عبارة عن الانسان بفعل كذا بل هو عبارة عن البقاء على العدم الاصلي
المستمر وقد بينا ان اسناد العدم المستمر الى القادر والفاعل محال فثبت ان القادر لا قدرة له البته على
الترك واذا كان الامر كذلك كان القول بان القادر هو الذي يصح منه الفعل بحسب الدواعي المختلفة
قولا باطلا والله اعلم **الفصل الثاني** في تحقيق القول في الدواعي والصوارف وفيه مباحث
البحث الاول اعلم انه سبق في اول المنطق ان العلم اما تصور واما تصديق فنقول الدواعي ليست
من باب التصورات بل من التصديقات فانه ما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل المقدور على نفع زايد لم
يحصل الداعي الى الفعل وما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل على ضرر زايد لم يحصل الداعي الى الترك فثبت
ان الدواعي والصوارف من باب التصديقات لا من باب التصورات البحث الثاني ان عند حصول اعتقاد
كون الفعل ضررا راجحا فالقادر يتركه فهذا الاعتبار لم يسمى صارفا وفي الحقيقه فهو ايضا داعي الا انهم
سموا الداعي الى الفعل داعيا والداعي الى الترك صارفا البحث الثالث في بيان ان كون الانسان ظانا
او معتقدا يقوم مقام العلم في كونه داعيا اعلم انا اذا رجعنا الى انفسنا وجدنا ان الامر كذلك فانا
اذا علمنا ان في الطريق سبعا احترزنا عنه واذا اعتقدنا او ظننا ان الامر كذلك فانا ايضا نحترز
عنه واليهودي لما اعتقد انه لقدامه على العبادات التي ياتي بها يوصله الى الثواب العظيم صار ذلك
الاعتقاد حاملا له على العمل والمسلم لما اعتقد في تلك الافعال باعيانها ان الاقدام عليها يوصله
الى الضرر العظيم صار ذلك الاعتقاد صارفا له عنها فثبت ان الاستقرا يدل على ان الظن والاعتقاد
يقومان مقام العلم في الدعا الى الفعل تاره وفي الصرف عنه اخرى البحث الرابع في ان اي هذه الثلثه

اقوى

اقوى وايها اضعف فنقول ولا شك العلم مع الاعتقاد فنقول المعتقد في الشي قد يكون جازما بكونه
محقا في ذلك الاعتقاد وقد لا يكون كذلك اما القسم الاول وهو ما اذا اعتقدنا اعتقادا جزما
بان الامر كما اعتقدناه فهذا الاعتقاد يساوي العلم في كونه داعيا وصارفا والدليل عليه ان هذا الرجل
اذا كان لا يجد في قلبه تفاوتا من هذا الاعتقاد الجازم وبين العلم في قوة الجزم والثبات وجب ان
يكون تاثيرها في الدعا الى الفعل تاثيرا واحدا فان قالوا اليس ان هذا المعتقد اذا سال نفسه امكنه
ذلك واما العالم فانه ليس كذلك واذا كان الامر كذلك فكيف يصح القول بكونهما متساويين في قوة الدعا
الى الفعل والجواب ان الامر وان كان كما ذكرت الا انه ما دامت نفسه باقيه على ذلك الجزم المساوي لما
في العلم من الجزم وجب ان يكون الحال واحدة في قوة الدعا الى الفعل ولمن زعم ان العلم اقوى في الدعا
الى الفعل من الاعتقاد ان يقول هذا الاعتقاد اما ان يكون بحيث لو شكك صاحبه نفسه فيه امكنه
التشكيك فيه ولا يكون كذلك فان كان الاول فحينئذ حصل التفاوت بين العلم وبين هذا الاعتقاد
في القوة فوجب ان يحصل التفاوت في الدعا الى الفعل لان من المعلوم بالضرورة ان المؤثر كلما كان
اقوى كان التاثير اقوى وان كان الثاني فحينئذ لا يبقى بين هذا الاعتقاد وبين العلم تفاوت في القوه
وذلك معلوم البطلان بالضرورة لان من المعلوم بالضرورة ان سكون النفس الى العلم الحق امر من سكونها
الى الاعتقاد الخالي عن الموجب واما القسم الثاني وهو المعتقد الذي لا يكون جازما بل يكون كالمعتقد
في ذلك الاعتقاد فنقول ان مثل هذا الاعتقاد لا يكون مساويا للعلم في الدعا الى الفعل بل يكون اضعف
منه وتقريره ان الاثر نوع على المؤثر فلما كان احد المؤثرين اضعف من الاخر كان اثر الضعيف اضعف
لا محاله من اثر القوي فكان دعا الاعتقاد الضعيف الى الفعل اضعف من دعا العلم القوي اليه وايضا
فالعالم الجازم يكون الفعل مشتملا على النفع الزايد لا يجاب فيما يعلمه ان يتغير واما المعتقد المصرح
فانه لا بد وان يجوز وان ينكشف ان الامر بخلاف ما اعتقده فحينئذ لا بد وان يضعف ذلك الاعتقاد
واعلم انا ربما وجدنا المبطل والمقلد مقدما على الفعل اقداما اقوى من اقدام العالم وذلك لا يقدح
في قولنا ان اقتضا العلم اقوى من اقتضا الاعتقاد وذلك لان تلك القوه انما حصل لامور اخرى تقارن
ذلك الاعتقاد ولو لم يحصل الا ذلك الاعتقاد لما حصلت تلك المزيه وتلك الامور المقارنة اشيا
احدها مدح الناس له في نصره ذلك القول وفي الاقدام على ذلك العمل وثانيها انه ربما توصل بذلك
الاقدام الى انواع من المنافع العاجلة وتخلص بسبب ذلك الفعل عن انواع كثيرة من الذم وثالثها
ان ضول الالف والعادة قد يحمله على ذلك العمل فهذا هو الكلام في المقايسة الحاصلة بين العلم وبين
الاعتقاد واما المقايسة الحاصلة بين العلم والظن فنقول ان الظن اذا صحبته امارة فانه يقوم مقام
العلم في كونه داعيا الى الفعل الا ان دعا العلم يكون اقوى والدليل عليه ان الظان يجوز كون الامر
بخلاف باطنه ومع قيام هذا التجويز يمتنع كون الظن مساويا للعلم في الدعا الى الفعل وايضا فانا
نجد العالم باشتمال الفعل على الضرر يعتزله الاحتراز واما الظان فقد يختلف احواله في كيفية
ذلك الاحتراز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ان مراتب الظن مختلفه في القوة والضعف واذا كان
الامر كذلك وجب ان يكون مراتب تاثيراتها في الدعا الى الفعل مختلفه في القوة والضعف بيان المقدمة
الاولى ان الظن الحاصل بخبر اقوام كثيرين اقوى من الظن الحاصل بخبر انسان واحد وايضا وجود الامارة
اقوى في افادة الظن مما اذا اعتقد وجود تلك الامارة باحتياز بخبر واحد ومثاله اذا شاهدنا

واما القرب من داره فهنا يقتضى ظن الحريق واذا الخبر مخبر بوقوع ما ربا القرب من داره فهذا ايضا
يقتضى ظن حصول الحريق الا ان الظن الاول اقوى فثبت ان مراتب الظنون مختلفة واذا هذا وجب
ان يكون مراتب كونها داعية الى الفعل مختلفة لانه لما كان بمقتضى الدعا الى الفعل هو قوة الجزم وجب
ان يختلف مراتب قوة الدعا بحسب اختلاف مراتب الظنون فى القوة والضعف فهذا هو الكلام فى مقايسة
العلم مع الظن اما مقايسة الظن مع الاعتقاد واعلم ان الظن المتاكد بالامارات قد يكون اقوى من الاعتقاد
وقد يكون باضعف منه والواجب باعتبار مراتب القوة والضعف الفصل الثالث فى بيان انه لا تاثير
لغير الاعتقاد والظن فى الدعا الى الفعل اعلم ان ههنا اشيا سوى هذه الثلثة يجب البحث عنها انها
هل يدعو الى الفعل ام لا فالنوع الاول ان الناس يقولون بحسب الظاهر ان الداعى له الى الفعل كونه
فى نفسه منفعة ومصلحة والصارف له عن هذا الفعل كونه مضرة ومفسدة واعلم ان هذا الكلام
مجازى وبحقيقة ان اعتقاد كونه نفعا يدعوه الى الفعل واعتقاد كونه ضررا يدعوه الى الترك فاما ان
يقال ان كونه فى نفسه نفعا يدعوه الى الفعل وكونه فى نفسه ضررا يدعوه الى الترك فهذا باطل ويدل عليه
وجوه الاول انا بينا انه لو حصل اعتقاد كونه منفعة راجحة مع انه فى نفسه لا يكون كذلك فانه
يصير ذلك الاعتقاد داعيا الى الفعل ولو لم يحصل هذا الاعتقاد مع انه يحصل كونه فى نفسه نفعا
راجحا لم يصير ذلك داعيا الى الفعل فعلمنا ان المؤثر هو اعتقاد كونه نفعا راجحا وليس المؤثر هو كونه
فى نفسه نفعا راجحا الثانى لان الفاعل اذا فعل لاجل غرض فذلك الغرض انما يحصل بعد دخول ذلك الفعل
مثاله ان من بنى بيتا الدفع الحر والبرد فهذا المقصود انما يحصل بعد دخول البيت حكم اله فى الوجود
ولهذا قيل ان اول الفكر اخر العمل اذا ثبت هذا فنقول كون الفاعل فاعلا لذلك الفعل متقدم على
دخول ذلك الغرض فى الوجود والمتقدم على الشى يمتنع كونه معللا بالمتاخر الثالث ان حصول ذلك
الغرض معلل بكون الفاعل فاعلا لذلك الشى الذى هو السبب لحصول ذلك النفع فلو كان ذلك الغرض
علة لتلك الفاعلية لزم الدور وهو محال فثبت بهذه الوجوه ان كون الفعل منفعة وحسنا ليس
علة لكون الفاعل فاعلا له البتة وانما المؤثر فى الفاعلية هو علم الفاعل باشتمال ذلك الفعل على ذلك
الوجه من الحسن والمنفعة النوع الثانى من الاشيا التى تظن انها داعية الى الفعل وصارفة عنه انه
يقال ان وعد الله يحمل على الفعل ويدعوا اليه ووعيده يزجر عن الفعل ويصرف عنه وهذا ايضا مجاز
بل الحق ان الداعى الى الفعل هو علم بما فى ذلك الوعد من المنافع والصارف له عن الفعل هو علم بما فى ذلك
الوعيد من المضار النوع الثالث الشك فانه يظن انه اذا بقى الانسان شاكا فى الشى فان كونه شاكا
يدعوه الى البحث والطلب فصار كونه شاكا داعيا له الى الفعل والجواب ان الشاك فى الشى متردد
فيه على السوية والاقدام على الفعل ترجيح لجانب الفعل والاستوا ينافى الترجيح واحد الضدين لا يكون
سببا للضد الثانى اما قوله انه كونه شاكا قد يحمله على الطلب قلنا الداعى هناك الى الطلب هو العلم
والاعتقاد وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشى اجوز فيه كونه سببا للضرر والعلم حاصل بانه لا يمكنه
دفع هذا الضرر المحتمل الا بان يعرف حال ذلك الشى فهذا الانسان عالم بان تحصيل العلم بحال تلك
الواقعة يفيده الاحتراز عن ذلك الضرر المحتمل وهذا النفع عظيم فالعلم باشتمال ذلك الطلب على هذا
النفع هو الذى صار حاملا له على هذا الطلب النوع الرابع الرؤية والسماع وذلك لانا اذا راينا سبعا
او سمعنا صوتا فقد يصير رؤية ذلك الشى حاملا له على فعل او على ترك وكذا القول فى السماع وهذا

يوهم ان الرؤية والسماع لها اثر فى الدعا الى الفعل او فى الصرف عن الفعل والجواب انا اذا راينا الشى فانه
يحصل العلم بحاله فاذا علمنا من حاله كونه نفعا زايدا دعانا ذلك العلم الى الفعل وان علمنا من حاله
كونه ضررا زايدا صرفنا ذلك عن الفعل فالرؤية والسماع انما صارا داعيين الى الفعل تارة وصارفين
عنه بواسطة افادة العلم والاعتقاد النوع الخامس ان الارادة داعية الى الفعل والكراهية صارفة
عنه وكذلك الشهوة داعية الى الفعل والنفرة صارفة عنه والجواب من الناس من زعم انه لا معنى للارادة
الا العلم باشتمال الفعل على النفع الزايد ولا معنى للكراهية الا العلم باشتمال الفعل على الضرر الزايد
ومنهم من سلم كون الارادة والكراهية مغايرين لهذين العلمين الا انه زعم ان عند حصول العلم بكون
الفعل مشتملا على النفع الزايد يحصل الميل الى الفعل وارادة تحصيل ذلك الشى وعند العلم باشتمال
ذلك الفعل على مضرة راجحة يحصل النفرة والكراهية فالعلم بكونه نافعا يوجب حصول الميل والعلم بكونه
ضارا يوجب حصول النفرة عنه وعلى هذا التقدير فالداعى والصارف فى الحقيقة هو هذا العلم
واما الكراهية والارادة فهما تابعان لذلك العلم والذى يدل على ذلك ان الانسان اذا خرج من
بيته لزيارة صديق له ثم في اثنا الطريق وقع فى قلبه ان له مهما فى البيت يوجب عليه الرجوع من ذلك
الطريق الى البيت فها هنا ان حصل اعتقاد ان المنفعة فى الذهاب الى الصديق بعاد المنفعة الحاصلة
من الرجوع الى البيت بقى ذلك الشخص فى مكانه بحيث لا يتحرك البتة ثم اذا وقع فى خاطره ان احدى المنفعتين
راجحة على الاخرى تحرك الى ذلك الجانب وهذا يدل على ان الميل والارادة تابعة لهذه الاعتقادات
والله اعلم الفصل الرابع فى تحقيق الكلام فى المنفعة والمضرة والخير والشر والمصلحة والمفسدة
اعلم انا لما ذكرنا ان الداعى عبارة عن العلم والاعتقاد او الظن بكون الفعل مشتملا على نفع زايد
والصارف هو هذه الاشيا اذا كانت متعلقة باشتمال الفعل على ضرر زايد وجب علينا ان نبحث
فى هذا المقام عن حقيقة المنفعة والمضرة فنقول لا شك ان ههنا اشيا يميل الطبع اليه ويحكم اصل
الفطرة بالرغبة فى تحصيله وان ههنا اشيا اخرى يحكم صريح الفطرة بالنفرة عنه والهرب منه اذا عرفت
هذا فنقول لا يجوز ان يقال ان كل شى يراد تحصيله فانما يراد تحصيله لاجل شى اخر وكل شى اريد
دفعه فانما اريد دفعه لاجل ان يتوسل بدفعه الى دفع شى اخر والا لزم اما الدور واما التسلسل
بل لا بد من الاعتراف بوجود اشيا يكون مطلوبة لذواتها واعيانها ولا بد من الاعتراف بوجود
اشيا مهروبة عنها لذواتها واعيانها ثم انا تاملنا ورجعنا الى انفسنا علمنا ان الشى الذى يكون
مطلوب الحصول لذاته احد امرين اما اللذة واما السرور وان الشى الذى يكون مكروه الحصول
لذاته اما الالم واما الغم واما كل ما يفضى حصوله الى حصول اللذة او السرور فانه يكون مطلوب
الحصول لغيره وكل ما يفضى حصوله الى حصول الالم او الغم فهو مطلوب العدم لغيره واما لفظ الخير
والمصلحة فانه يتناول كل ما كان مراد الحصول سوا كان مراد الحصول لذاته او لغيره واما لفظ الشر
والمفسدة فانه يتناول كل ما كان مكروه الحصول سوا كان مكروه الحصول لذاته او لغيره فهذا اصل
معتبر وجب الوقوف عليه اذا عرفت هذا فنقول لما كان حصول اللذة والسرور امرا مطلوبا بالذات
فاذا تصورنا فى امر من الامور كونه مستلزما لحصول اللذة او السرور صار مطلوب الحصول وذلك
هو الداعى الى الفعل واذا تصورنا فى امر من الامور كونه مستلزما للالم والغم صار مطلوب العدم
وذلك هو الصارف عن الفعل فان قيل اليس ان العقلاء يرغبون فى المدح والتعظيم ويفرحون بهم

عن الاهانة والاذلال مع انه خارج عن الاقسام التي ذكرتموها قلنا المدح عبارة عن القول الدال
على كونه مستجمعا لصفات الكمال والذم عبارة عن القول الدال على كونه موصوفا بصفات النقص ولا
يوجب الفرح والسرور والثاني يوجب الغم والحزن فيكون ذلك داخلا فيما ذكرناه اذا عرفت
هذا الاصل فنقول بما ابحث هذا الباب انما يتم بتقسيمات التقسيم الاول ان نقول المكروه
بالذات احد امور ثلثة الضرر وزوال النفع ودفع دافع الضرر والمطلوب بالذات احد امور ثلثة
النفع ودفع الضرر ودفع دافع المنفعة ويجب البحث ههنا من وجوه الاول لا شك ان الضرر
اقوى من زوال النفع لان من المعلوم بالضرورة ان حصول الضرر اقوى في كونه مكروها من ان
يبقى الانسان خاليا عن النفع والضرر وقال بعضهم ان كانت المنافع حاضرة فتفويتها بمنزلة الضرر والدليل
عليه انه يجري حال تفويت المنافع في المعاملات مجرى الضرر وذلك لان الرجل يحترز بتحمل الضررة اليسيرة
من فوت المنفعة الكثيرة كما يحترز بتحمل المضرة القليلة من تحمل المضرة الكثيرة كما يتحمل بفوت النفع القليل
لئلا يلزم تفويت النفع الكثير وهذا الكلام ضعيف لانا اذا اردنا ان نعرف ان اي النوعين اقوى
من الثاني وجب ان يعتبر حالهما عند الاستواء في الكمية في هذه الحالة انهما كان اكثر كيفيته كان ذلك
اقوى ومن المعلوم بالضرورة انه اذا كان مقدار الضرر ومقدار المنفعة الفائتة متساوية في الكيفية
والقوة فان بقاء ذلك المقدار من الضرر اشد كراهية عند العقل من تفويت ذلك القدر من المنفعة
في الكلام في ان تفويت المنفعة اشد كراهية ام دفع دافع الضرر الاقرب ان الثاني اقوى لان دفع
دافع الضرر يقتضي ابقاء الضرر وقد ثبت ان الضرر اشد نفرة من تفويت المنفعة فلزم القطع بان دفع
دافع الضرر اشد نفرة من تفويت المنفعة واما المراتب الثلثة المطلوبة فنقول لما ثبت ان وجود الضرر
اشد نفرة من فوات المنفعة وجب ان يكون دفع الضرر اشد مطلوبية من حصول النفع ولهذا قال
العقلاء لو دفع الضرر عن النفس واجب اما تحصيل النفع فغير واجب وايضا دفع الضرر اهم من دفع دافع
المنفعة لان دفع دافع المنفعة وسيلة الى حصول المنفعة ولما كان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلان
يكون اهم مما يكون وسيلة الى جلب النفع كان اولى البحث الثاني انا قد ذكرنا ان المنفعة المطلوبة بالذات اما
اللذة او السرور وان المضرة المكروهة بالذات اما الالم او الغم فيجب البحث عن ان اللذة اقوى او السرور ومن
ان الالم اقوى من الغم فنقول هذا يختلف باختلاف النفوس فمن الناس من يكون اللذة الجسمانية عنده اثر
ومنهم من يكون السرور عنده اثر والحكم الجزم العام في هذا الباب كالمتعذر البحث الثالث اذا وقع التعارض
بين ما يكون مطلوبا بالذات او مكروها بالذات وبين ما يكون مطلوبا بالتبع او مكروها بالتبع فلا شك
ان ما بالذات اقوى مما بالتبع الا اذا قلنا ان ما بالذات يكون قليلا ضعيفا وما بالتبع يكون كثيرا قويا
فهاهنا ربما صار ما بالتبع راجحا على ما بالذات بسبب الكثرة والقوة والله اعلم التقسيم الثاني انا قد بينا
ان الداعي الى الفعل ليس كون الفعل مصلحة في نفسه والصارف عن الفعل ليس هو كون الفعل مفسدة
في نفسه وانما الداعي الى الفعل علمه او اعتقاده او ظنه في كون ذلك الفعل مصلحة والصارف عن الفعل
احد هذه الامور الثلثة في كون ذلك الفعل مفسدة اذا عرفت هذا فنقول الشي اما ان يكون خالص
المصلحة في اعتقاده او خالص المفسدة في اعتقاده او يكون مشتملا على المصلحة والمفسدة في اعتقاده
او يكون خاليا عنهما في اعتقاده فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان عند حصول
هذا الاعتقاد وجب الفعل ويكون الانسان كالملجا اليه والقسم الثاني فعند حصول هذا الاعتقاد

وجب الترك ويكون الانسان كالملجا الى الترك مثال الاول الصائم في الصيف الصائف اذا اشتدت
عطشه وعظمت حاجته الى شرب الماء البارد وكان ذلك الماء البارد حاضرا والشارع يقول له اشرب
والطبيب يقول له اشرب وعلم ان ذلك الشرب خالص النفع خال عن جميع جهات الضرر فههنا يجب
الشرب ويكون الانسان كالملجا الى ذلك الشرب ومثال الثاني الانسان اذا علم ان له في دخول النار
ضررا عظيما والشارع يقول له لا تدخل في النار والعقلاء اطبقوا على منعه من الدخول في النار وعلم
ذلك الانسان انه ليس له في دخول النار منفعة في الدنيا ولا في الاخرة وان له في دخولها اعظم المضار
فههنا يمتنع منه ان يدخل في النار ويكون كالملجا الى ان لا يدخل في النار ثم الانسان قد يلتزم قتل نفسه
وقد يرمي نفسه من ساهق جبل الا انه انما يفعل ذلك اذا صار مضطرا الى التزام الم او غم واعتقد ان
ذلك الالم وذلك الغم اعظم من الالم الحاصل بسبب القتل واعتقد انه لا يجد الخلاص من ذلك الالم الاعظم
الا بالتزام الم القتل فههنا قد يقدم على قتل نفسه وانما فعل ذلك لاعتقاده ان التزام هذا الالم يوجب
الخلاص عن الم آخر اعظم منه فهو انما التزم تحمل هذا الالم العظيم لكونه دافعا للقدر الزائد عليه من الضرر
ودفع الضرر بقدر الامكان مطلوب في الفعل واما القسم الثالث وهو ان يكون الفعل مشتملا على المصلحة
والمفسدة في اعتقاده فهذا ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون جانب المصلحة راجحا في اعتقاده واما ان
يكون جانب المفسدة راجحا في اعتقاده واما ان يتعادل الجانبان فان كان جانب المصلحة راجحا في اعتقاده
وجب الفعل ويدل عليه وجهان الاول انه متقابل المثل بالمثل فيبقى القدر الزائد داعية خالصة
الى الفعل والثاني وهو انه لما كان جانب الفعل راجحا على جانب الترك في اعتقاده فلو رجح جانب الترك
كان ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح وذلك محال في العقول واذا امتنع هذا وجب ترجيح الجانب
الراجح وذلك هو المطلوب واما ان كان جانب المفسدة راجحا وجب الترك لمعنى الدليلين المذكورين
واما ان حصل التعادل بحسب اعتقاده وجب التوقف وحينئذ يبقى ما كان على ما كان واما القسم
الرابع وهو ان لا يحصل اعتقاد كون الفعل مشتملا على المصلحة على المفسدة فعند هذا لم يحصل
الداعي الى الفعل ولا الصارف فيه بل يبقى ما كان على ما كان من غير تغيير اصلا واذا عرفت هذا الاصل
فنقول ههنا فروع الفرع الاول قالت المعتزلة التكليف لا يصح عند كون الداعية خالصة الى الفعل
او الى الترك فان عند حصول هذه الحالة يكون الانسان كالملجا الى الفعل او الى الترك وعند حصول
الالجاء لا يصح التكليف وانما يصح التكليف حال ما يكون الانسان مترددا الدواعي الى الفعل والترك
واعلم ان هذا الكلام ضعيف جدا وذلك لانا بينا ان الحال لا يخلو عن الاقسام الستة وعلى
كل واحد من هذه التقديرات الستة فهو واجب اما الفعل واما الترك فكان قولكم التكليف انما يصح
حال ما يكون الانسان مترددا الدواعي كلاما باطلا والذي نريد تقريره انه لا معنى لكونه مترددا
الدواعي الى الفعل والى الترك الا انه يكون الحاصل في لحظة هو الداعي الى الفعل ويكون الحاصل
في اللحظة الثانية هو الداعي الى الترك الا ان في اللحظة التي حصل فيها الداعي الى الفعل يكون كالملجا
الى الفعل وفي اللحظة التي حصل فيها الداعي الى الترك يكون الانسان كالملجا الى الترك وعلى هذا
التقدير فلا يبقى لقولهم ان التكليف انما يصح حال كون الانسان متردد الدواعي الى الفعل والى الترك
معنى الفرع الثاني انا قد بينا انه اذا حصل اعتقاد ان الفعل راجح المصلحة وجب الفعل واذا
حصل اعتقاد ان الفعل راجح المفسدة وجب الترك ثم نقول هذه الاعتقادات قد تكون باطلة

وقد يكون متغيرة فان كان اعتقاد رجحان جانب الصلاح باقيا بقي الفعل وان كان اعتقاد رجحان
جانب الفساد باقيا بقي الترك وان كان اعتقاد التعادل باقيا بقي التعارض وبقي ما كان على ما كان
اما اذا كانت هذه الاعتقادات سريعة الزوال والتبدل فانه يقع في القلب ان الراجح هو جانب الصلاح
وفي اللحظة الثانية ينقلب فيحصل في القلب ان الراجح هو جانب الفساد فعند ذلك يتغير الانسان
من الفعل الى الترك تارة ومن الترك الى الفعل اخرى ففي اللحظة التي حصل في القلب اعتقاد ان جانب
الصلاح راجح صدر عنه الفعل وفي اللحظة الثانية التي حصل في القلب ان جانب الفساد ارجح حصل
الترك ثم لما توالت هذه الاعتقادات المختلفة والتصورات المتباينة لا جرم يقع الاضطراب في الفعل
والترك فتارة يتقدم على الفعل واخرى يتقدم على الترك والناس يقولون لصاحب هذه الخواطر المختلفة
ان انسان ذو بدوات وانه ليس له في شيء من الافعال ومعنى كونه ذا بدوات انه تارة يبدو له
كون الفعل راجح الصلاح وتارة اخرى يبدو له رجحان الفساد وانما كان مثل هذا الانسان قليل الثبات
لانه لما كان الفعل معللا بالقدر مع الدواعي فعند تغير الدواعي يجب تغير الفعل فالانسان الذي
يكون ذا بدوات لا بد وان يكون في شيء من الافعال بالاب واعلم ان الجهات المعتبرة بحسب المصالح
والمفاسد كثيرة خارجة عن الضبط فكلما كان وقوف العقل عليها اكثر كان الخبط والاضطراب اكثر وكلما
كان وقوف العقل عليها اقل كان البقاء والثبات على الطريق الواحد اقل الفرع الثالث وهو انا قد
ذكرنا انه اذا كان العقل راجح المفسدة في اعتقاده الفاعل لزمه الترك فاذا لم يحصل ايضا فيه اعتقاد
حصول الصلاح بحسب الترك اذا عرفت هذا فنقول انه لا معنى للترك الا بقاء الشيء على العدم
الاصلي فان كان على تقدير ان يحصل اعتقاد رجحان المفسدة لم يحصل الا الترك وعلى تقدير عدم اعتقاد
الرجحان لا في الفعل ولا في الترك لم يحصل الا الترك فعند هذا يظهر انه ليس لاعتقاد كونه راجح
المفسدة اثر البتة بل ان حصل اثر راجح الفعل حصل الفعل وان لم يحصل هذا الاعتقاد في الفعل
بقي على عدمه الاصلي بناء على ان علة العدم هي عدم العلة فحينئذ لا يكون لاعتقاد ان هذا الفعل
راجح المفسدة اثر في الترك البتة فهذا يدل على ان اعتقاد كونه راجح المفسدة لا اثر له البتة في الترك
وكما قد دللنا في اول هذا الباب على ان القدرة لا اثر لها البتة في الترك فقد ظهر البحث الذي ذكرناه
ان القدرة لا اثر لها البتة في الترك وان الداعية لا اثر لها البتة في الترك وذلك يقرر ما ذكرناه من
ان المستند الى القادر الفاعل ليس الا وجود الفعل فاما عدم فلا تاثير للقدرة فيه ولا تاثير للداعي
فيه والله اعلم التفسير الثالث انا بينا ان المنفعة عبارة عن اللذة او السرور او ما يكون مؤديا
اليهما او الى احدهما والمفسدة عبارة عن الالم والغم او ما يكون مؤديا اليهما او الى احدهما اذا عرفت
هذا فنقول يجب ان يكون المنافع والمضار مختلفة المراتب والدرجات بحسب كونها منافع ومضار
وبيانه من وجوه الاول ان اللذة والسرور قابلان للاشد والاضعف فقد يكون لذة اقوى
من لذة وسرور اقوى من سرور وكذلك فقد يكون الم اقوى من الم وغم اقوى من غم والعلم بكون
هذه الانواع قابلة للاشد والاضعف علم ضروري لا شبهة للعاقل فيه وايضا فدرجات
هذا التفاوت غير مضبوطة ولا محصورة فانه لا مرتبة من مراتب الالم الا ويجوز العقل وجود الم
اخر او اقوى منه وكذا القول في الغم واللذة والسرور ثم من المعلوم ان الرغبة في اللذة القوية
اقوى من الرغبة في اللذة الضعيفة والرغبة في السرور القوي اقوى من الرغبة في السرور الضعيف

وكذا القول

وكذا القول في الالم والغم فلما كانت درجات هذه الامور في القوة والضعف غير مضبوطة كانت
درجات المنافع والمضار كثيرة غير مضبوطة والوجه الثاني في تقرير هذا التفاوت ان التجربة دلت
على ان الشيء الواحد قد يكون لذيذا عند شخص ويكون هو بعينه مكروها عند شخص اخر وايضا فقد
يكون في غاية اللذة عند شخص ومتوسط الحال عند شخص ثان وفي غاية النفرة عند ثالث وايضا قد يكون
موقع الالم القليل عند شخص اكثر من موقع الالم العظيم عند شخص اخر ولما كان اختلاف النفوس في جواهرها
وفي امزجتها وفي احوالها خارجا عن الضبط كان ايضا مراتب المنفعة والمضرة غير مضبوطة بحسب هذه
الاعتبارات الوجه الثالث في بيان هذا التفاوت انا بينا ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور وان المكروه
بالذات هو الالم والغم وان ما سوى هذه الاشياء فهو مطلوب بالتبع ومن المعلوم ان الرغبة فيما يكون
مطلوبا بالذات اقوى من الرغبة فيما يكون مطلوبا بالتبعية فقد حصل التفاوت في مراتب المصالح والمفاسد
بحسب هذا الاعتبار والوجه الرابع في بيان هذا التفاوت ان المطلوب بالذات وان كان راجحا على
المطلوب بالغير الا انه قد لا يبعد ان يصير المطلوب بالذات مرجوحا بالنسبة الى المطلوب بالغير لاجل ان
المطلوب بالغير اقوى واكثر فائدة مثل ان وجدان عشرة دنانير اشرف من اكل اللقمة الواحدة والوجه الخامس
ان المؤدي الى المطلوب بالذات قد يكون مؤديا بواسطة واحدة وقد يكون مؤديا اليه بواسطتين وكذا
القول في الوسائط الثلثة والاربعة والخمسة وهلم جرا الى مراتب لا تضبطها الحس والعقل ومعلوم
ان الرغبة فيما يفضي الى المطلوب بالذات بوسائط قليلة فوق الرغبة فيما يفضي اليه بوسائط كثيرة لكن
ههنا اعتبار اخر وهو ان الذي تكثر فيه الوسائط قد يكون اقوى واعظم فيصير معادلا لما تقل الوسائط
فيه بسبب ان الكيفية من احد الجانبين مقابلة بالكمية من الجانب الاخر الوجه السادس ان التجربة تدل على
ان الشيء الواحد قد يكون منشأ للخير والمصلحة من وجه وللشر والمفسدة من وجه اخر ومن المعلوم ان
الشيء كلما كان اشتماله على وجوه المصالح اكثر كان الداعي اقوى واذا كانت تلك الجهات غير مضبوطة كانت مراتب
المصالح والمفاسد غير مضبوطة الوجه السابع ان حوادث هذا العالم يتعلق بعضها ببعض يمتزج بالبعض
فيتولد عند ذلك الامتزاج احوال اخرى ثم من المعلوم ان مراتب الامتزاجات غير متناهية فوجب ان يكون
مراتب المصالح والمفاسد غير متناهية الوجه الثامن ان النقد خير من النسيئة فهو يعارضه ان النسيئة
العظيمة العالية تكون خيرا من النقد القليل الوجه التاسع ان المداومة على العمل قد تفيد في حق بعضهم
الحب الشديد والميل العظيم وقد تفيد في حق غيره الملالة والسآمة واحوال الخلق في هاتين الحالتين مختلفة
متفاوتة والوجه العاشر ان الشيء قد يكون لذيذا عند انسان ومكروها عند غيره وقد يكون لذيذا اذا
امكنه تحصيله بطريق معين ويكون مكروها اذا كان لا يمكنه تحصيله الا بطريق اخر وقد يكون عند انسان
اخر بالعكس منه فثبت بهذه الوجوه العشرة ان مراتب المصالح والمفاسد مضطربة وغير متناهية ثم ههنا
كلام اخر وهو انا قد ذكرنا ان الدواعي والصوارف ليست هي نفس المصالح والمفاسد في انفسها بل الدواعي
والصوارف هي اعتقاد حصول المصالح الراجحة او المفاسد الراجحة ومعلوم ان انتقالات الافكار والخيالات
غير مضبوطة وايضا ثبت ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ولها احوال مختلفة بحسب مقتضيات
تلك الماهية فاذا اعتبرنا مجموع هذه الوجوه بسيطها ومركبها صارت غير متناهية ولما عرفت ان احوال
الخواطر تابعة لتصورات الافكار والنفوس لا جرم اختلفت الافعال حتى حق قولنا انه قلما يتوافق
انسانان على طريقة واحدة من الافعال والاقوال بل بعد ان يستمر انسان واحد على طريقة واحدة في افعال

الجوارح وفي افعال القلوب بل لا يزال ينتقل من تصور الى تصور آخر فيلزم ان ينتقل من مثل الى مثل
آخر فيلزم فيلزم ان ينتقل من فعل الى فعل آخر فهذا هو السبب في صدور الافعال المختلفة عن الحيوانات
وبالله التوفيق **الفصل الخامس** في بقية الكلام في هذا الباب فالفرع الاول انه هل يعقل وجود
فعل يكون نفعا من كل الوجوه قال بعضهم ان هذا كالمتعذر لان الانسان اذا واظب على الاتيان بنوع
واحد من العمل ظهر فيه التعب والاعيا ولولا انه حصل بالفعل الاول نوعا من انواع التعب والا لما ظهر
التعب الشديد عند المداومة على العمل الا انه لما كانت المنافع المتولدة من ذلك العمل اكثر من المضار
المتولدة منه صار ذلك التعب القليل محضا غير مشعور به واقول هذا الكلام حق في افعال الجوارح
لانها لا تنفك عن حركة لتلك الاعضا وسخونة والحركة والسخونة توجب التحليل الموجب للضعف واما
الافعال النفسانية الروحانية المحضة فهي منافع خالية عن جهات الضرر بالكلية وهذا هو احد
الاسباب الموجبة لتفضيل اللذات الروحانية على اللذات الجسدانية واختلفوا ايضا في انه هل يعقل
وجود فعل يكون ضررا من كل الوجوه والحق انه باطل لان كل فعل فقد صدر عن فاعل فكان فاعله مريدا
له فيكون حصوله لذيذا عنده فلا يكون ذلك الفعل شرا من كل الوجوه الفرع الثاني ان الفعل الواحد
قد يكون مشتملا على جهات كثيرة من المنافع فيكون مشتملا على جهات كثيرة من الدواعي مثاله انا بينا
ان الجهات الداعية الى الفعل ثلثة احدها كونه نفعا والثاني كونه دافعا للضرر والثالث كونه دافعا
لمانع النفع فاذا حصل في الفعل الواحد هذه الجهات الثلثة فقد حصل فيه امور ثلثة كل واحد منها
مستقل بالدعا الى الفعل وايضا فالفعل الواحد يمكن ان يكون نفعا من جهات كثيرة بحيث يكون العلم بكل
واحد منها جهة مستقلة بالدعا الى الفعل وكذلك يمكن ان يكون دافعا لانواع كثيرة من المضار بحيث
يكون كل واحد منها مستقلا بالدعا الى الفعل وايضا فالفعل الواحد يمكن ان يكون دافعا لاشيا كثيرة
يكون كل واحد منها سببا مستقلا بتفويت المنفعة فاذا قدرنا حصول فعل واحد وكان نفعا من جهات
كثيرة وكان دافعا لانواع كثيرة من الضرر وكان ايضا دافعا لاقسام كثيرة من الاحوال الموجبة لفوات
النفع كان كل واحد من هذه الوجوه وجها لو انفرد لكان مستقلا بالدعا الى الفعل فهذا البيان
كيفية اجتماع الوجوه الكثيرة من الدواعي في الفعل الواحد الفرع الثالث انه اذا حصل في الفعل الواحد
جهات كثيرة في الدواعي فتلك الجهات اما ان يكون بعضها ضد بعض متوافقة واما ان يكون متنافية متعاندة واما
القسم الاول فمثاله ما ذكرنا وفيه اشكال وهو انه اذا كان كل واحد من تلك الجهات بحيث يكون اعتقاد
حصوله سببا مستقلا بالدعا الى الفعل وبترجيح جانب الفعل فعند اجتماعها اما ان يقع ذلك الترجيح
بكل واحد منها او يقع ببعضها دون البعض او لا يقع بشي منها والاول باطل لان الفعل انما احتاج
الى المرجح لكونه في نفسها ممكن الوجود والعدم لكن المعلول مع العلة التامة دفع السبب المستقل يكون
واجب الحصول واذا كان واجبا لوجوبه يمنعه من الانتساب الى الغير فكون ذلك الاثر مع هذا السبب
المستقل يمنعه من الاستناد الى الثاني وكونه مع الثاني يمنعه من الاستناد الى الاول فلو وجد مع
السببين المستقلين يلزم ان يكون مستندا الى كل واحد منهما حال كونه منقطعا عن كل واحد منهما و
ذلك محال واما القول بوقوع ذلك المعلول باحد تلك العلل المستقلة فهذا ايضا محال لانه يقتضي
ترجيح احد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح وهو محال واما القول بامتناع وقوعه بشي منها فهو ايضا
محال لانه يلزم منه ان القادر حال ما خلصت دواعيه الى الفعل وتاكدت ولم يحصل هناك مانع فانه

امتنع

امتنع الفعل عليه وذلك محال فهذا سوال قوي في هذا الموضع واما القسم الثاني وهو ما اذا كانت
الدواعي متنافية متنازعة فنقول قد ذكرنا فيما تقدم ان ايهما اقوى وايهما اضعف فعند اجتماعهما
يكون التاثير للاقوى فان تساوت في القوة تعارضت وتساقطت وبقي ما كان على ما كان الفرع الرابع
هذه العلوم والاعتقادات والظنون التي سميناها بالدواعي يجب حصولها قبل حصول الفعل وحال
حدوثه وحصوله هذا البحث متفرع على ان المجموع القدرة مع الداعي علة مؤثرة في وجود الفعل وقلنا
ذلك المجموع علة معدة لحصول الفعل واما العلة المؤثرة فهي موجود آخر ان قلنا انه علة مؤثرة وجب
حصول الداعي حال حدوث الفعل لما بينا ان المؤثر يجب ان يكون موجودا حال حصول الاثر وان قلنا
انه علة معدة للاثر فحينئذ نقول انه يجب تقدم الداعي على الفعل لان العلة المعدة يجب
تقدمها على المعلول والا لزم وقوع التسلسل في الاسباب والمسببات دفعة واحدة وذلك
محال والله ولي التوفيق **الفصل السادس** في ان صدور الفعل هل يتوقف على الداعي ام لا اما
الفلاسفة فقد اطبق المحققون منهم عليه وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة واكثر المتكلمين
اتفقوا على انه لا يتوقف عليه احتج القايلون بان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الدواعي
بوجوه **الحجة الاولى** ان القادر يمكن وجوده خاليا عن كل الاعتقادات وهو في هذه الحالة يمكن
صدور الفعل منه وذلك يدل على ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على حصول الداعي
فيفتقر في تقرير هذا الدليل الى اثبات امرين الاول ان القادر يمكن وجوده خاليا عن كل الاعتقادات
ويدل عليه وجهان الاول ان الواحد منا قادر على تحريك اصبعه ومعلوم ان اصبعه جسم مركب
من اجزا كثيرة وتلك المسافة مركبة من اجزا كثيرة وهذا القادر غير عالم بعدد اجزا تلك الاصبع
وبعدد اجزا تلك المسافة فثبت ان القادر قد يكون قادرا على ما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه
الثاني ان الناس اختلفوا في ان احايين المقدورة للعباد كم هي فلو لزم من كونه قادرا على الشي كونه
عالما به لزم ان يكون العلم بالاحايين المقدورة للعباد علما ضروريا ولما لم يكن كذلك ثبت انا قد
نقدر على اشيا مع انها لا يعلمها المقدمة الثانية في بيان انا عند الخلو من هذه الاعتقادات
يصح الفعل منا والدليل عليه انه لو لم يصح ذلك لزم ان يكون القادر على الشي غير قادر عليه لان
المعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح ان يصدر عنه الفعل فاذا فرضناه قادرا عند الخلو من هذه
الاعتقادات فرضنا انه لا يصح منه الفعل لم ان نقول انه حال كونه قادرا على الفعل ما كان قادرا
على الفعل وذلك متناقض **الحجة الثانية** ان الساهي والنايم قد يصدر الفعل عنهما مع عدم
الدواعي اما في حق الساهي فتقريره من وجهين الاول ان الواحد منا قد يحرك اصبعه حال ما يكون
مشغول القلب بعمل آخر وفي تلك الحالة كان غافلا عن تحريك ذلك الاصبع مع انه فعله فهاهنا قد حصل
الفعل من غير الداعي الثاني ان الرامي قد يرمي الى شي فيصيب شيا آخر فتلك اصابته الواقعة على سبيل
الخطا فعله مع انه ما دعاه الداعي الى ذلك الفعل فثبت ان الفعل قد يحصل بدون الداعي واما في
حق النايم فتقريره من وجهين الاول ان النايم يتنفس فهذا التنفس فعل اختياري وهو قد حصل
من غير الداعي لان النوم مانع من الاعتقاد والظن الثاني ان النايم قد ينقلب من احد الجنبين الى
الثاني وربما ينقلب بالحركات الكثيرة مع انه في تلك الساعة لم يحصل في قلبه شي من العلوم والاعتقادات
لان النوم مانع منها فهاهنا قد حصل الفعل من غير الداعي **الحجة الثالثة** قالوا الانسان

اذا صار ماهرا في حرفة معينة مثل ما اذا صار ماهرا في صنعة الكتابة او في ضرب الطنبور او في غيرها فانه قد يصير بحيث يكتب شيئا او كثيرا او يضرب الطنبور مدة معينة انه يكون فعله غافلا عن احاد تلك الحروف وعن احاد تلك النغمات واذا كان غافلا عنهما امتنع كونه عالما بها او معتقدا لها او ظانا لها ففي هذه الصورة قد وجدت هذه الافعال مع ان الدواعي غير حاصلة فيها **الحجة الرابعة** قالوا المخير بين شرب قدحين واكل رغيفين والهارب اذا وصل الى طريقين متساويين فانه يرجح احدهما على الاخر لا لمرجح فههنا الفعل قد حصل من غير الداعي وتمام التقرير ان عند حصول الاستوا بين القدحين والرغيفين اما ان يرجح احدهما على الاخر لا لمرجح والثاني باطل لانه لا يقال ان العطشان مع شدة العطش لا ياخذ القدحين بل يبقى ممتنعا عنهما الى ان يموت من العطش مع كون القدحين حاضرين عنده من غير مانع ومعلوم ان ذلك باطل فثبت انه لا بد وان ياخذ احدهما من غير مرجح فقد حصل الفعل لا للدواعي وهو المطلوب **الحجة الخامسة** ان بطو الحركة اما ان يكون عبارة عن تخلل السكنات بنا على اثبات القول بالجوهر الفرد او عبارة عن كيفية قايمة بالحركة على نفي الجوهر الفرد فان كان الحق هو الاول فالقويين الذي ياتي بالحركة يكون اتيا بتلك السكنات في اثنا تلك الحركات مع كونه غافلا عنها فقد حصل الفعل لا للدواعي وان كان هو الثاني كان الاتي بالحركة البطيه اتيا بفعلين احدهما نفس الحركة والثاني البطو القايم بتلك الحركة مع كونه غافلا عن كونه اتيا بنوعين مختلفين من الفعل فيكون اتيا بالفعل حال كونه غافلا عنه وذلك يقتضي حصول الفعل من غير الداعي **الحجة السادسة** ان توقيف الفعل على الداعي يوجب ان لا يبقى فرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار وهذا باطل فذلك باطل بيان الاول انا سنبين ان عند حصول الداعية يمتنع وقوع الفعل ومعلوم انه لا حالة غير هاتين الحالتين فاذا كان الفعل في احدى الحالتين واجبا وفي الحالة الثانية ممتنعا فحينئذ يكون ان لا يحصل المكنة والاختيار في شي من الاحوال البتة فثبت ان توقيف الفعل على حصول الداعي يقتضي ان لا يبقى فرق البتة بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار وبيان ان هذا باطل من جملة العلوم الضرورية العلم بالفرق بين كون الانسان متحركا بقدرته واختياره وبين كون الحجر نازلا بطبعه وكون النار محرقة بطبعها فثبت ان القول بتوقيف الفعل على الداعي يفضي الى الباطل المذكور فوجب ان يكون باطلا واما القايلون بان الفعل يتوقف على الداعي فقد اجابوا عن هذه الدلايل باجوبة واضحة قوية فقالوا اما الجواب عن **الحجة الاولى** فهو ان يقال ما المراد من قولكم ان القادر يجب ان يصح صدور الفعل منه ان اردتم به ان القادر هو الذي يصح صدور الفعل عنه بمجرد كونه قادرا فهذا عين ما وقع النزاع فيه فان عندنا مجرد كونه قادرا لا يكفي في صحة صدور الفعل عنه بل ما لم ينضم اليه الداعي فانه يمتنع صدور الفعل عنه فقولكم بان مجرد كونه قادرا يكفي في صحة صدور الفعل عنه عين محل النزاع وان اردتم به ان القادر هو الذي يصح صدور الفعل منه عند انضمام الداعي اليه فهذا مسلم الا ان هذا القدر لا يدل على ان مجرد كونه قادرا يكفي في صحة صدور الفعل عنه فثبت ان هذا الكلام غالط بحضه ومما يقوي هذا الكلام انا نقول لا شك ان الجايز هو الذي يصح وجوده بدلا عن العدم ويصح عدمه بدلا عن الوجود ولما استوى وجب الافتقار الى المخصص فيقال لما سلمتم ان الجايز يصح عليه الطرفان نظرا الى ذاته فعند فرض تلك الماهية خالية عن المؤثر وجب ان يصح رجحان وجوده على عدمه اذ لو لم يصح هذا الرجحان لقدح ذلك في قولنا انه من حيث هو هو يصح عليه كل واحد من الطرفين ولما نبين

صحة حصول هذا الرجحان حال عدم المؤثر المنفصل علمنا ان حصول هذا الرجحان لا يتوقف على وجود المؤثر المنفصل وكما ان هذا الكلام باطل فكذلك الكلام الذي ذكرتموه يجب ان يكون باطلا واما **الحجة الثانية** وهي قولهم ان من كان مستغرق الفكر في مهم من المهمات فقد يحصل بحركة اصبعيه في تلك الحالة مع انه يكون غافلا عن تلك الحركة فقد حصل الفعل من غير الداعي فالجواب عنه انه ما لم يقصد ذلك الفاعل تحريك الاصبع فانه لا يتحرك فان قالوا فهب ان الامر كذلك الا انه ليس له في ذلك الفعل منفعة اصلا فقد حصل الفعل من غير اعتقاد كون ذلك الفعل راجح المصلحة قلنا لا نسلم بل فيه ضرب من اللذة والمنفعة فلم قلتم انه لم يوجد ذلك وبيانه من وجوه الاول ان البقا على الحالة الواحدة مملول فهو يتحرك لتبديل الحالة المملولة والثاني انه ربما اعتاد ذلك الفعل والاتيان بالامر المعتاد لذيذ وتركه صعب مولم والثالث لعله يخيل ان له في تلك الحركة لذة ومنفعة ثم في الحال يبدل ذلك التخيل بتخيل اخر وهو ان الاولى ترك تلك الحركة فلا جرم لم يشتغل بتحريك ذلك الاصبع الا في زمان قليل وكل هذه الاحتمالات ظاهرة جايزة واما النايم فالسبب في حركاته وجوه الاول ان النايم حال نومه قد يرى اشيا وله بحسب تلك الخيالات ارادات وكراهات فيكون حركاته مختلفة بحسب تلك الخيالات والثاني ان طول المضجع على جنبه قد يورث الالم في ذلك الجنب وقد بينا ان النوم لا يمنع من حصول الخيالات فلا جرم ينقلب من احد الجنبين الى الثاني لدفع ذلك الالم الثالث ان ذلك الفعل قد يكون مزوديا وسهايه وهو شر النفس وقال الشيخ ابو علي بن سينا في الجواب عن هذه الشبهة ان التخيل شي والشعور بحصول ذلك التخيل في الحال شي اخر ونفاذ ذلك في الذكر بعد زواله شي ثالث وليس معنا الا انا لا نتذكر انا كنا شاعرين بتلك الاحوال حالة النوم ولا يلزم من عدم حصول هذا الثالث عدم القسمين الاولين واما الجواب عن **الحجة الثالثة** وهي ان الماهر في صنعة الكتابة قد يكتب مع انه لا يكون متاملا في احاد تلك الحروف فنقول انه بسبب المواظبة على الكتبة يحصل في اصابعه ملكة تقتضي سهولة اتيانه بكتبة تلك الحروف ولما حصلت هذه الملكة في اصابعه بسبب مواظبته على الاتيان بتلك الاعمال فكذلك حصلت هذه الملكة في خياله بسبب مواظبته على استحضار تلك الخيالات فهذا السبب لا يحتاج الى استحضار صورة كل واحد من تلك الحروف بل تلك الخيالات تتعاقب في الخيال كما تعاقبت تلك الافعال على اليد فتلك القصود والارادات حاضرة وتلك الخيالات حاصلة الا انها لتواليها ولسرعة تعاقبها يظن بها انها غير موجودة وذلك ممنوع واما الجواب عن **الحجة الرابعة** فهو انا نقول انا لا نسلم حصول الاستوا بل لا بد فيه من حصول الرجحان من بعض الوجوه مثل ان يكون احد ذلك القدحين باحدى اليدين اسهل فياخذ القدح الذي يلي ذلك الجانب فان فرضوا الاستوا من جميع الوجوه فنقول لم لا يجوز ان يتفق انه يحصل في قلبه داعية ضرورية جازمة من قبل الله تقتضي اخذ احدهما دون الثاني واما الجواب عن **الحجة الخامسة** ان نقول الاتي بالحركة البطيئة يعلم انه اتى بالحركة بوصف كونها بطيئة فهو غير غافل عن الامرين بل قاصد الى تحصيلهما واما الجواب عن **الحجة السادسة** فهو انا سنذكر الفرق ان شاء الله بين القادر وبين الموجب بوجوه سوى ما ذكرتم فهذا تمام الاجوبة عن تلك الوجوه وبالله التوفيق

الفصل السابع في تقرير دلايل القايلين بان الفعل لا يصدر عن القادر الا عند حصول الداعي واعلم ان هولاء احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** ان القادر لما كانت نسبته الى الفعل والى الترك على السوية فلو رجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لكان

قد ترجح احد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح والعلم الضروري حاصل بفساد ذلك فان قالوا النزاع وقع في ان القادر هل يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فما ادعيتم ان ذلك معلوم الامتناع بالضرورة فقد ادعيتم العلم الضروري في محل النزاع فنقول ان قولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح كلام مشتمل على مغالطة لطيفة وتقريره ان نقول هل لقولك مرجح في قولك القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر مفهوم زايد على اصل كونه قادرا ام لا فان كان لهذا المفهوم زايد فذلك المقدور انما رجح على المقدور الآخر لاجل ان هذا المفهوم الزايد انضم الى اصل كونه قادرا فصار مجموعهما مؤثرا في وقوعه فعلى هذا التقدير يكون انما رجح هذا الجانب على الجانب الآخر لاجل انه اختص هذا الجانب بذلك المفهوم الزايد فقولكم بعد هذا ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك لان قوله رجح افاد امرا زايدا على اصل كونه قادرا لاجله رجح هذا الجانب على الجانب الآخر وقوله لا لمرجح يقتضي نفي هذا الزايد فثبت ان هذا الكلام يوجب الجمع بين المرجح الزايد وبين نفيه هذا اذا قلنا ان قوله رجح يفيد مفهوما زايدا على المفهوم من كونه قادرا واما اذا قلنا انه لا يفيد مفهوما زايدا البتة فحينئذ لا يكون في ذكر هذا اللفظ فائدة يوجب حذفه والاقتصار على كونه قادرا وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى انه قادر على الفعل والترك ونسبة قدرته الى الطرفين على التسوية وانه لم يخص احد الجانبين بالايقاع والترجيح ولا بنوع من انواع التميز ثم انه وقع احد الجانبين بعينه فاذا صرحنا بهذا الكلام على هذا الوجه فانه يقضي بديهة عقل كل احد بانه كلام باطل فاسد **الحجة الثانية** في بيان ان صدور الفعل عن القادر يتوقف على الداعي ان نقول لنفرض ان هذا القادر كان قادرا على هذا الفعل مدة ولم يصدر عنه ذلك الفعل ثم بعد ذلك صدر عنه ذلك الفعل فنقول اما ان يقال انه انما حدث ذلك الفعل في ذلك الوقت دون ما قبله لان هذا القادر اوقعه في ذلك الوقت وما اوقعه فيما قبله او يقال انه وقع في ذلك الوقت دون ما قبله لا لاجل ان ذلك القادر اوقعه فيه بل وقع هو فيه لا لسبب اصلا اما القسم الاول فهو يفيد مطلوبنا وذلك لانا علمنا وقوعه في ذلك الوقت بان القادر اوقعه في ذلك الوقت فهل لقولنا اوقعه في ذلك الوقت مفهوم زايد على كونه قادرا ام لا فان كان له مفهوم زايد فهو انما حدث في ذلك الوقت لاجل ذلك الزايد فهو لم يحدث في ذلك الوقت بمجرد القادرية بل لاجل انضمام ذلك الزايد الى اصل القادرية واما ان لم يكن لقولنا اوقعه في ذلك الوقت مفهوم زايد على اصل القادرية فحينئذ يرجع هذا الكلام الى ان القادر كان قادرا عليه في اوقات كثيرة ولم يتفق وقوع هذا المقدور في تلك الاوقات وبقيت تلك القادرية الى هذا الوقت ووقع هذا الفعل في هذا الوقت من غير ان خصه ذلك القادر بالايقاع في هذا الوقت ومن غير ان خصه القصد الى ايجاده والى تكوينه في هذا الوقت الا ان على هذا التقدير لا يكون وقوع ذلك الفعل في هذا الوقت منسوبا الى ذلك القادر بل يكون ذلك عبارة عن حدوث ذلك الشيء بنفسه فيكون هذا قولا بتعطيل الفعل عن الفاعل فثبت ان القول بان الفعل يصدر عن القادر من غير الداعي يمنع من القول بكون الفعل فعلا للفاعل وبكون القادر قادرا عليه فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان هذا الفعل لم يقع لمحض القادرية في الازمنة الماضية ووقع بها في هذا الوقت من غير ان اختص احد الوقتين بامر زايد فنقول لا شك ان المفهوم من كون هذا الفعل حركة غير المفهوم من وقوع هذه الحركة بذلك

المؤثر

المؤثر غير لازم يصح منا ان نفهم حقيقة تلك الحركة مع الشك في وقوعها بهذا المؤثر المعين فنقول ذلك المفهوم امر مغاير لنفس هذه الحركة ومغاير ايضا لنفس المفهوم من القادرية لان كونه قادرا قد كان حاصلا في الزمان المتقدم مع ان المفهوم من وقوع هذه الحركة به ما كان حاصلا فثبت ان هذا المفهوم مفهوم زايد على ذات الاثر وعلى ذات القادر من حيث انه قادر ولا شك انه لولاه لما حصل هذا المقدور فثبت ان مجرد كون القادر قادرا لا يكفي في حصول هذا المقدور منه بعينه بل لا بد من امر زايد وذلك هو الداعي والله اعلم **الحجة الثالثة** ان قضية الامكان والجواز قضية واحدة فان كان المفهوم من الجواز والامكان محوجا الى المرجح فليكن كذلك في كل المواضع وان لم يكن محوجا الى المؤثر فليكن كذلك في كل المواضع فاما القول بانه محوج الى المؤثر في موضع دون موضع مع انا لا نجد في العقل فرقا بين الموضعين فذلك مما لا يقبله العقل اذا عرفت هذا فنقول ونحن على ان الجوهر لما جاز حصوله في هذا الحيز بدلا عن ذلك وفي ذلك بدلا عن هذا فانه يمتنع رجحان احدهما على الآخر الا لمرجح وايضا وافقتمونا على ان الممكن لما جاز وجوده وجاز عدمه فانه يمتنع رجحان احد الجانبين على الآخر الا لمرجح فكذا ههنا لما كانت القدرة صالحة للفعل والترك امتنع رجحان احدهما على الآخر الا لمرجح ضرورة انه لا فرق بين هذه الصور باسرها في باب الجواز والامكان فان قالوا الفرق بين البابين ان كون الذات متحيزا يقتضي صحة الحصول في كل الاحياز على البدل وتوقيف التعيين على امر منفصل لا يفضي الى المحال فلا جرم قلنا به واما في حق القادر فان القول بان رجحان احد الجانبين يتوقف على امر منفصل يفضي الى المحال فوجب ان لا نقول به وبيان هذا الكلام ان كون القادر قادرا يقتضي صحة كل واحد من الضدين على البدل فلو حكمنا بتوقف التعيين على امر منفصل لكان عند حصول ذلك الامر المنفصل يصير القادر موجبا لانا سنبين ان الفعل عند حصول الداعية الجازمة يصير واجب الوقوع يمكن القول بان القادر حال كونه قادرا ينقلب موجبا هذا قول باطل لان الفرق بين القادر وبين الموجب معلوم بالضرورة من حيث ان القادر يؤثر على سبيل الصحة والموجب يؤثر على سبيل الوجوب وايضا صدور الفعل من القادر يستلزم حصول المدح والذم والثواب والعقاب وصدوره من الموجب لا يوجب ذلك فظهر الفرق فثبت بما ذكرنا ان توقيف صحة الفعل عن القادر على الداعي يفضي الى المحال اما صحة حصول التحيز في الاحياز المختلفة على سبيل البدل لا يفضي الى هذا الباطل لانا اذا وقفنا ذلك التحيز على امر منفصل يوجب حصوله في ذلك الحيز المعين فانه لا يلزم منه محال البتة فثبت انه لا يلزم من توقيف الجائز على المرجح في باب القادر فانه يلزم منه اعظم المحذورات والمحالات وهو انقلاب القادر موجبا هذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق في هذا الباب والجواب ان هذا الفرق مدفوع وذلك لانا كلما علمنا في الشيء انه يجوز حصوله ويجوز عدمه وليس لاحد الطرفين مزية على الآخر بوجه من الوجوه قطع عقلنا بانه يمتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لمرجح فثبت ههنا ان العقل حاكم بان منشأ الحاجة الى المؤثر المنفصل هو مسمى الامكان والجواز واذا كان كذلك فاينما حصل الجواز والامكان وجب ان يحصل الافتقار الى المؤثر وعلى هذا التقدير فالفرق المذكور ساقط وايضا نقول الجواز من حيث هو جواز اما ان يكون محوجا الى المرجح او لا يكون الا بشرط ان نعلم انه لا يفضي الى باطل ومحذور فان كان الحق هو الاول لزم من حصول الامكان حصول الحاجة اينما كان وهو المطلوب واما ان قلنا ان الجواز انما يحوج الى المقتضي بشرط ان لا يفضي الى محذور ومعنى فنقول هنا

باطل لان اقصى ما فى الباب ان نعلم انه لا يلزم منه المفسدة الفلانية والفلانية فاما ان نعلم
انه لا يلزم منه شئ من المفاسد اصلا فذلك مما لا سبيل اليه الا اذا قلنا ان عدم علمنا بالشئ يوجب
علمنا بعدم ذلك الشئ الا ان هذه المقدمة فى غاية الضعف والخسة فلو جعلنا كون الجواز علة
للحاجة الى المرجح على هذه المقدمة لزم بطلان هذا الاصل بالكلية فعلمنا ان كون الجواز علة للحاجة
لا نعبر فيه هذا العبد اصلا بل وجب الحكم عليه اما بانه لا يحوج الى المؤثر البتة او بانه يحوج الى المؤثر
على الاطلاق والله اعلم **الحجة الرابعة** على ان الفعل يتوقف على الداعى هى ان نقول لو كان مجرد كون
القادر قادرا كافيا فى حصول الفعل لامتنع ان يحصل للداعى اثر فى الترجيح فى شئ من المواضع وهذا
باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان الوصف اذا كان مستقلا باقتضاء الاثر فاذا انضم اليه شئ آخر فقد
انضم هذا التزايد الى ما كان فى نفسه مستقلا باقتضاء الاثر واذا كان كذلك فقد وقع الاثر بذلك
المستقل ولا يبقى لهذا التزايد فيه اثر البتة لان الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا ومثاله
انه لما كان نعل الحجر مستقلا باقتضاء الهوى لا جرم لم يبق لكون اسود او ابيض اثر فى اقتضاء ذلك النزول
فكذا ههنا لو كان مجرد كونه قادرا مستقلا باقتضاء الفعل لامتنع ان يحصل للداعية المنضمة الى
القادرية اثر فى اقتضاء الفعل فثبت بما ذكرنا ان القادرية لو كانت مستقلة باقتضاء الفعل لامتنع ان
يكون للداعية اثر فى اقتضاء الفعل وبيان ان الداعية قد يكون لها اثر فى الترجيح ان ذلك معلوم
بالضرورة فانا نعلم بالضرورة انا قد ندفع الدرهم الى الفقير لعلمنا بفقره ونعلم بالضرورة انه
لولا هذا الاعتقاد لما دفعنا ذلك الدرهم اليه فثبت انه لو كانت القادرية مستقلة باقتضاء الترجيح
لامتنع ان يكون للداعية اثر فى الترجيح وثبت ان هذا اللازم باطل فوجب ان يكون الملزوم باطلا
الحجة الخامسة ان الواحد منا اذا خرج من بيته وذهب الى زيارة صديق له فاذا خطر بباله
فى اثناء الطريق انه حصل له مهم فى بيته يقتضى رجوعه الى البيت فاذا تقابلت هاتان الداعيتان
وتساوتا ولم يحصل لاحد الجانبين رجحان على الآخر فان ذلك الانسان يبقى فى ذلك المكان ولا يمكنه
ان يتحرك الى احد الجانبين الا اذا حصل فى خياله رجحان لاحد الجانبين على الآخر فانه عند ذلك
لخياله يتحرك الى ذلك الجانب واذا كان هذا المعنى مما يجده كل احد من نفسه علمنا انه ما لم يحصل
المرجح فى الخيال والعقل فانه يمتنع حصول الرجحان وايضا اذا خير الانسان بين شرب احد القدحين
واكل احد الرغيفين فانه ما لم يتامل فى انه ياخذ هذا او ذاك وياكل هذا او ذاك فانه لا يصدر
عنه احدهما ولولا انه لا بد من الترجيح والا لما حصل ذلك القدر من التوقف وايضا ان الله تعالى
خير المكلف فى باب الكفارات من خصال الثلثة فالمكلف لا يقدم على واحد منها بعينه الا اذا
تفكر وتامل فى ان ايها اسهل عليه وايها اصعب عليه ولولا ان الرجحان يتوقف على حصول
المرجح من بعض الوجوه والا لما كان الامر كذلك فثبت ان العلم بتوقف هذا الرجحان على المرجح
علم ضرورى **الحجة السادسة** انه لو لم يتوقف الفعل على الداعى لزم ان لا يكون الله مستحقا للحمد
والثناء على شئ من افعاله اصلا ويلزم ايضا ان لا يدل خلق المعجزات على صدق المدعى اصلا ويلزم
ان لا يدل صدور الكلام من المتكلم على معنى من المعانى اصلا وكل هذه اللوازم باطل فذلك الملزوم
ايضا باطل اما الاول فلانه اذا جاز ان يصدر الفعل عن القادر لا للداعى لم يمتنع ان يقال انه
تعالى وان خلق الاشيا النافعة الا انه خلقها لا لداعية اصلا واذا كان كذلك فحينئذ ما

حلقها

حلقها الداعية الاحسان لان داعية الاحسان داعية ممكنة وعند انتفا اصل الداعى لا تكون
الداعية الممكنة حاصلة واذا ثبت احتمال ان يقال انه ما خلق هذه الاشيا لداعية الاحسان و
جب ان لا يستحق على شئ من افعاله الحمد والثنا ومعلوم ان ذلك باطل ومما يقوى هذا الكلام
ان الاصل فى كل امر بقاؤه على ما كان فالاصل عدم خلق الاشيا لداعية الاحسان فاذا حصل الخلق
وكان التقدير ان حصول الخلق لا يتوقف على حصول الداعى فيلزم ان يبقى حصول تلك الداعية
فى العدم الاصلى وعلى هذا التقدير فانه يلزم المطلوب واما الثانى فلانه اذا جاز صدور الفعل
عن القادر لا للداعى جاز من الله تعالى ان يخلق المعجزات لا لشئ من الدواعى اصلا وعلى هذا
التقدير فانه يخرج المعجز عن ان يدل على انه تعالى انما خلقه لغرض التصديق وحينئذ يخرج المعجز
عن كونه دليلا على الصدق واما الثالث فلانه اذا جاز صدور الفعل عن القادر لا للداعى
فلعل المتكلم بهذه الالفاظ والكلمات فعلها وادخلها فى الوجود لا لغرض الافهام والتعريف ومع
بقاء هذا الاحتمال فانه يخرج الكلام عن كونه مفيدا فثبت ان القول بجواز صدور الفعل عن القادر
لا للداعى يلزم منه هذه الاباطيل فوجب ان يكون القول به باطلا واعلم ان الكلام المعتمد للخصم
فى هذا الباب ان نقول صدور الفعل عن القادر من غير الداعى انما يمتنع فى حق الجاهل اما فى حق
العالم فانه لا يصدر الفعل عنه الا للداعى هذا هو الجواب الذى عليه تعويل القوم ونحن نقول
هذا باطل من وجهين الاول ان العلم اذا انضم الى القدرة فان العلم لا يبطل حقيقة القدرة ولا
يبطل ماهيتها فاذا كان مجرد القادرية صالحا لان يكون مصدر الفعل وجب ان يبقى هذه الصلاحية
ايضا مع العلم واذا كان كذلك فهذا يقتضى صحة صدور الفعل عن القادر العالم لا للداعى فثبت ان الفرق
الذى ذكروه باطل والثانى انهم جوزوا الترجيح من غير مرجح فى حق العالم الاترى انهم جوزوا ترجيح
احد القدحين على الآخر وترجيح احد الرغيفين على الآخر لا لمرجح مع ان الفاعل فى هذه الصور عالم
وايضا جوزوا من الله تعالى احداث العالم فى وقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح وايضا
جوزوا من الله تعالى تخصيص كل جوهر فرد بحيز معين دون ساير الاحياز لا لمرجح فبطل قولهم
ان صدور الفعل عن الفاعل العالم من غير المرجح باطل فهذا تمام الكلام فى هذا الباب والله
اعلم **الفصل الثامن** فى بيان ان عند حصول الداعى يجب صدور الفعل ولا يبقى الجواز البتة
اعلم ان من الناس من قال ان عند حصول الداعى يصير الفعل اولى بالوقوع لكنه لا ينتهى تلك الاولوية
الى حد الوجوب واعلم ان هذا القول باطل ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان الفعل والترك قبل
حصول الدواعى كانا فى حد التساوى وقد بينا انه ما دام هذا الاستوا يكون باقيا فانه يمتنع حصول
الفعل فاذا حصلت الداعية الموجبة لرجحان احد الطرفين فعند هذه الحالة صار الطرف الثانى
مرجوحا والمرجوح اضعف حالا من المساوى فلما كان عند حصول الاستوا ممتنع الحصول مستحيل
الوقوع فعند حصول المرجوحية كان اولى بالامتناع واذا صار احد الطرفين ممتنع الوقوع صار الطرف
الآخر واجب الوقوع ضرورة ان الخروج من طرفى النقيض محال فثبت بهذا البرهان ان الفعل يصير
واجب الوقوع عند حصول الداعى فان قيل انه اذا حصلت الداعية المرجحة لجانب وجود الفعل صار
جانب وجوده راجحا وهذا لا يقتضى ضرورة جانب العدم مرجوحا لان ذلك العدم عدم باق مستمر
والعدم الباقى المستمر لا يكون التاثير فيه حال بقائه على ذلك العدم المستمر فثبت ان العدم الاصلى فى كل

كان حال قيام هذه الداعية المرجحة جانب الوجود واذا كان الامر كذلك امتنع ضرورة ذلك العدم مرجوحا
بل بقي ذلك العدم راجحا كما كان نظرا الى ان الاصل في كل باب بقاء ما كان وصار جانب الوجود ايضا
راجحا بسبب ان المقتضي لحصول هذا الرجحان قد حصل والجواب ان نقول انه عند حصول الداعية المقتضية
للوجود اما ان يكون قد ترجح جانب الوجود او لم يترجح البتة امتنع كون تلك الداعية داعية الفعل لانا فرضناها
داعية الى الفعل هذا خلف وان ترجح جانب الوجود وجب ان يصير جانب العدم مرجوحا لا محالة بالنسبة الى
جانب الوجود لان النقيضين لما تقابلا وتعاندا كان رجحان احد الجانبين مقتضيا مرجوحية الجانب الاخر
بعينه فثبت ان الجانب الاول لما صار راجحا صار الجانب الثاني مرجوحا لا محالة وعند هذا يحصل المطلوب
الحجة الثانية في بيان انه عند حصول الداعية المرجحة يصير الفعل واجب الوقوع ان نقول انه عند
حصول الرجحان في جانب الوجود اما ان يكون العدم ممتنعا او لا يكون فان كان ممتنعا فهذا هو المطلوب
لان كل ما امتنع عدمه فقد ثبت وجوب وجوده وان لم يمتنع فنقول كل ما لا يكون ممتنعا لم يلزم من فرض
وقوعه محال فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان ذلك الاثر تارة واقعا وتارة غير واقع فتميز وقت الوقوع
عن وقت اللاوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه لاجله صار اولى بالوقوع او لا يتوقف فان توقف
الوقوع على انضمام قيد زايد اليه فقد كان هذا الشيء قبل انضمام هذا القيد اليه ممتنع الوقوع وقد
حكمنا عليه بانه كان اولى بالوقوع لقد كان ممتنع الوقوع هذا خلف وان لم يتوقف على انضمام قيد اليه
فنقول نسبة حصول تلك الاولوية الى الوقتين اعني وقت حصول الاثر ووقت عدم الاثر على السوية
لان تلك الاولوية حاصلة في الوقتين على صورة واحدة وكيفية واحدة فاختصاص احد هذين الوقتين
بالوقوع دون الوقت الثاني يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن المتساوي لا لمرجح وذلك محال لان هذه المسألة
مفرعة على بيان ان القادر لا يصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعية المرجحة وهذا ايضا برهان
قاطع في هذه المسألة الحجة الثالثة انا بينا انه عند استواء نسبة القدرة الى الفعل والى الترك
فانه يمتنع رجحان احد الجانبين على الاخر واذا عرفت هذا فنقول انه عند استواء احد الطرفين لم يوجد المقتضي
للرجحان فوجد المانع منه واما عند حصول الداعية المرجحة لاحد الجانبين فقد حصل المانع من رجحان
الطرف الثاني لان رجحان احد طرفي النقيض كالمانع من رجحان الطرف الثاني واذا عرفت هذا فنقول عند حصول
الاستواء لم يوجد المقتضي ووجد المانع فكان حصول الرجحان في هذا الوقت ممتنعا فعند حصول رجحان
احد الطرفين لم يوجد المقتضي برجحان الطرف الثاني وحصل المانع لانا بينا ان رجحان الطرف الاول مانع من
رجحان الطرف الثاني واذا كان الشيء عند عدم المقتضي ممتنع الوقوع فبان يصير عند عدم المقتضي وحصول
المانع ممتنع الوقوع كان اولى واذا صار هذا الجانب ممتنع الوقوع صار الجانب الثاني واجب الوقوع ضرورة
انه لا واسطة بين الوقوع وبين اللاوقوع وهذا ايضا برهان قاطع الحجة الرابعة ان عند
قيام الداعي الى الفعل يمتنع حصول الترك وذلك لانه لو حصل الترك لحصل اما للداعي والاول باطل لان
عند حصول الداعي الى الفعل يمتنع حصول الداعي الى الترك وبتقدير ان يحصلا لكنهما يتعارضان
فيتساقطان ولم يبق الداعي الى الفعل راجح الوقوع وكلامنا فيما اذا بقيت تلك الداعية على صفة
الرجحان والثاني ايضا باطل لانه عند قيام الداعي الى الفعل لو حصل الترك لا لداعي اصلا لكان قد
حصل الرجحان من غير حصول الداعي والكلام في هذه المسألة فرع على ان حصول الترجيح يتوقف
على حصول الداعي ولما ثبت فساد القسمين ثبت انه عند حصول الداعي الى الفعل كان الترك محالا

الوقوع واحتج من قال انه عند حصول الداعي الى الفعل لا يصير الفعل واجبا بوجوه الحجة الاولى
ان الذي دعاه الداعي الى الفعل قد يمكنه ان يغير تلك الداعية ولو كان ذلك واقعا على سبيل الوجوب
لما قدر عليه ايضا فقد تتقابل الدواعي ومع ذلك فانه يرجح احدها مثل المخير في الكفارات الثلاثة
والحجة الثانية انا قد بينا ان الفعل بدون الداعي محال فلو قلنا مع هذا ان الفعل يصير
واجب الوقوع عند حصول الداعي فحينئذ لا يبقى فرق بين الموجب وبين المختار وذلك معلوم
البطلان ولانه لو لم يبق بين الموجب والمختار فرق وجب ان لا يستحق المختار على فعله المدح والذم و
الترغيب والترهيب فان لا يحسن امره ولا نهيه كما لا يحسن كل ذلك في حق الموجب ومعلوم ان
كل ذلك باطل والحجة الثالثة انا نعلم بالضرورة حصول التفرقة بين ما اذا كان الانسان
ملجأ الى الفعل وبين ما يكون مختارا فيه ولو كان الداعي موجبا للفعل لما بقي هذا الفرق والله اعلم
والجواب عن الحجة الاولى ان نقول ان قوله انه يمكنه ان يغير تلك الداعية كلام ضعيف لان الذي
ادعيناه انه عند بقاء تلك الداعية خالية عن الفتور وعن المعارض فانه يجب صدور الفعل وانتم
ذكرتم ان تلك الداعية قابلة للتغير وهذا لا يقدح فيما ذكرناه البتة لان قولنا ان تلك الداعية
يمكن تغيرها لا يقدح في قولنا انها عند حصولها يجب ترتب الاثر عليها واما قوله انه عند تساوي
الدواعي فقد يفعل الفاعل الفعل فهذا عود الى المسألة المتقدمة وهي ان صدور الفعل عن
القادر بدون الداعي جائز وقد سبق ابطاله وايضا فهذه المسألة متفرعة على تلك المسألة والكلام
في الفرع بحيث يوجب فساد الاصل كلام باطل والجواب عن الحجة الثانية ان نقول الفرق بين
القادر وبين الموجب حاصل من وجهين الاول ان القادر حال حصول الداعية الجازمة في حقه
يجب صدور ذلك الاثر عنه مع كونه عالما بكونه مصدرا لذلك الاثر والموجب ليس كذلك والفرق
الثاني ان الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة لاثر واحد ولا يتغير تلك الصفة وتلك
الطبيعة البتة ولا يختلف حالها في الايجاب واما القادر حال حصول الداعية الجازمة في قلبه
فانه يجب صدور ذلك الاثر عنه الا ان تلك الداعية سريعة الزوال سريعة الانقضاء والانقراض
فعند زوال تلك الداعية المعينة يزول ذلك الاثر المعين وعند حصول الداعي الى ضد ذلك
الفعل يصير مصدرا لضد ذلك الاثر والانسان اذا رجع الى نفسه واعتبر احوال نفسه ادرك علم
بالضرورة ان الامر كما ذكرناه فانه اذا حصلت الداعية الخالية الجازمة عن الفتور والمعارض في
قلبه صار كالملجأ الى ذلك الفعل واذا فترت تلك الداعية صار تاركا لذلك الفعل وقد ذكر بعض
العلماء في هذا المقام كلاما لطيفا فقال ان قال قايل لاجد من نفسي اني ان شيت ان افعل
فعلت وان شيت ان اترك تركت فيكون الفعل مني والترك مني فاجاب عنه فقال يقال لهذا
القايل هب انك ان شيت الفعل فعلت وان شيت الترك تركت فهل تجد من نفسك انك ان شيت
مشيئة الفعل حصلت مشيئة الفعل وان شيت مشيئة الترك حصلت مشيئة الترك لا فان هذا يوجب
التسلسل بل العقل يجزم بان هذه الدواعي تنتهي في سلسلة الحاجة الى داعية تقع في قلبك
لا لاجل داعية اخرى واذا وقعت تلك الداعية في قلبك صرت فاعلا لذلك الفعل لا محالة ولو لم تحصل
الداعية في قلبك ولا يترتب ذلك الفعل على حصول تلك الداعية بك فالانسان مضطر
في صورة مختار فقد ثبت حصول الفرق بين الموجب بالطبع وبين القادر المختار من هذين الوجهين

فان ادعيت حصول الفرق بينهما من وجه آخر فذلك ممنوع واما حصول الامر والنهي والثواب والمدح
والذم فقد ذكرنا الاجوبة عنه في مسئلة خلق الاعمال وبالله التوفيق **الفصل التاسع** في تقسيم
الدواعي وهو من وجوه التقسيم الاول ان الدواعي التي تقع في القلوب على قسمين منها ما يحصل
في القلب بايقاع العبد ومنها ما يحصل فيه ابتداء بتخليق الله تعالى والدليل على صحة القول بالقسم
الاول انا قد نقدر على تغيير الدواعي والبواعث فقد يكون الواحد منا راغبا في شيء من الاشياء وفي عمل
من الاعمال ثم انه يسعى ويجتهد ويزيل من قلبه تلك الرغبة وذلك الميل وهذا امر وجداني يجده كل
احد من نفسه واما الدليل على صحة القول بالقسم الثاني فهو ان قدرتنا على تغيير الداعية الحاصلة
في القلب لا يمكن الا بسبق داعية اخرى فلو كانت تلك الداعية ايضا منا افتقرنا في تغيير تلك الداعية
الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الاحوال الحادثة في القلوب ترتقي الى داعية ضرورية
حاصلة بتخليق الله تعالى ويتفرع عليها داعية ثانية فتتفرع على تلك الداعية الثانية داعية ثالثة
بالغة ما بلغت ويكون تعلق كل داعية بما قبلها متعلقا واقعا على سبيل الوجوب واللزوم وهذه كلمات
من وفقه الله تعالى للتامل فيها وازال عن قلبه غشاوة الشبهة واعترف النفس اعترافا صحيحا
وجدان الامر كما ذكرناه التقسيم الثاني للدواعي اعلم ان الداعي الى الفعل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا
مثل الداعي الكلي ان يريد الرجل ان يذهب الى زيارة صديق له وكان من داره الى دار صديقه طرق مختلفة
فارادة الذهاب الى دار الصديق ارادة كلية يندرج فيه جزئيات كثيرة اعني الذهاب اليه من هذا الطريق
او من ذلك الطريق او من الطريق الثالث ومثال الداعية الجزئية ما اذا اراد الانسان ان يحرك اصبعه
في هذه اللحظة اللطيفة من هذا الحد المعين الى ذلك الحد المعين اذا عرفت هذا فنقول اما الداعية
الكلية فانها لا تصير مصدرا للفعل الجزئي الا عند انضمام الداعية الجزئية اليها وتقريره ان عند
حصول الداعية الكلية فالمحل اما ان يكون قابلا لجزئيات كثيرة داخلة تحت ذلك الكلي واما ان لا يكون كذلك
فان كان الاول كان نسبة تلك الداعية الكلية الى كل واحد من تلك الجزئيات على السوية ومتى كان الامر
كذلك امتنع رجحان بعضها على البعض الا لمخصص زايد والا لزم ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح
وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يحصل الداعية الكلية الا ان المحل لا يقبل الا نوعا واحدا من
الانواع الداخلة تحت ذلك الجنس فمثاله ما اذا اراد الذهاب الى لقاء صديقه ولا يمكن اليه الا في طريق معين
فنقول ههنا الداعية الكلية وهي ارادة الذهاب الى لقاء ذلك الصديق مع العلم بانه لا يمكن الذهاب اليه
الا في ذلك الطريق توجبان ارادة جزئية وهي ارادة الذهاب اليه في ذلك الطريق المعين والدليل عليه انه لما
اراد الذهاب اليه وعلم انه لا يمكن الذهاب اليه الا في ذلك الطريق فحينئذ يعلم انه لا يمكنه تحصيل المطلوب
الا بهذا الطريق المعين وما كان من لوازم المطلوب كان مطلوبا فصارت تلك الارادة الكلية موجبة
لهذه الارادة الجزئية فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الداعية الكلية لا يكون سببا قريبا لحصول الافعال الجزئية
بل لا بد من داعية جزئية تكون مبادي للافعال الجزئية ثم ههنا بحث آخر وهو ان تلك الارادة الكلية تصير
سببا لحدوث ارادات متعاقبة متوالية وذلك لانه لما اراد الذهاب الى ذلك الصديق وعلم انه لا يمكنه
الوصول الى هذا المراد الا برفع قدم ووضع اخرى فحينئذ تصير تلك الارادة الكلية علة لحصول ارادة
جزئية لرفع القدم من ذلك الموضع الذي هو فيه ووضعه في مكان آخر اقرب الى دار ذلك الصديق ثم يحدث
من تلك الارادة الكلية ارادة ثانية متعلقة برفع ذلك القدم من ذلك المكان ووضعه في مكان آخر

اقرب

اقرب من الاول وعلى هذا الوجه فتلك الارادة الكلية وتلك الداعية الكلية سبب لحدوث ارادة
متعقبة لحدوث الخطوة الاولى وبعد انقضاء تلك الخطوة تصير تلك الارادة الكلية مع انتهاء الخطوة
ارادة ثانية متعقبة لحدوث الخطوة الثانية والحاصل ان تلك الارادة الكلية باقية من اول تلك
الحركة الى آخرها ثم انها تصير في اول الامر علة لحدوث الارادة الجزئية الاولى المتعلقة بالخطوة
الاولى وبعد انقضاء تلك الارادة الجزئية الاولى علة لحدوث الارادة الجزئية الثانية المتعلقة
بالخطوة الثانية فالعلة المؤثرة في تلك الدواعي الجزئية هي تلك الداعية الا ان انقضاء كل ارادة جزئية
متقدمة شرط لصيرورة تلك الداعية الكلية مؤثرة في حدوث الداعية الجزئية الثانية والله ولي
التوفيق **الفصل العاشر** في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي الى ما يكون داعية الحاجة والى ما يكون
داعية الاحسان اعلم ان هذا التقسيم هو اللائق باصول المعتزلة وعليه فرعوا كثيرا من مباحثهم
في علم الالهيات ونقول قد بينا انه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير الا اللذة والسرور وما
يكون مؤديا اليهما او الى احدهما فنقول العلم بكون الفعل منفعة اما ان يدعوه الى ايصال تلك
المنفعة الى نفسه او الى غيره فالاول هو داعية الحاجة والثاني هو داعية الاحسان فههنا الداعي
الذي تدعو الى فعله لمجرد كونه في نفسه حسنا ويكون الداعي له الى تركه مجرد كونه قبيحا فداعي الحاجة
اعتبار صفة الفاعل وهي كونه محتاجا الى ذلك الشيء واما داعية الحكمة فهي اعتبار صفة الفعل
لا اعتبار صفة الفاعل واعني باعتبار صفة كونه في نفسه حسنا او كونه قبيحا ثم قالوا وحكم هذين
القسمين مختلف لان قبحه يدعوه الى الترك على سبيل الجزم ولا يجوز خلافه واما حسنه فيدعو
الى الفعل من غير وجوب ثم ان انضاف الى حسنه وجه يقتضي ان يكون فعله اولى من تركه صار هذا
الداعي اقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب فان انضاف اليه ما يقتضي الوجوب صار في غاية القوة لانه صار
بحيث لا يجوز في العقل تركه فهذا تفصيل هذا التقسيم على اصول المعتزلة واما الفلاسفة واكثر
الذين ينكرون القول بتحسين العقل وتقبيحه فقد اطبقوا على انكار داعية الاحسان وقالوا الناس في
انكار هذا الكلام مقامان المقام الاول البحث عن كون الشيء حسنا في نفسه وقبيحا في نفسه والمقام
الثاني ان بعد تخصيص معنى الحسن والقبيح هل يمكن ان يقال ان العلم به يصلح ان يكون داعيا الى الفعل
اما المقام الاول فتقريره انا بينا ان المنفعة مطلوبة بالذات وان المضرة مكروهة بالذات فكل ما افضى
الى حصول المنفعة الراجحة كان حسنا ولا معنى لحسنه الا كونه كذلك وكل ما افضى الى حصول
المضرة الراجحة كان قبيحا ولا معنى لقبحه الا ذلك واذا ثبت انه لا معنى للحسن والقبح الا كونه منشأ
للمصالح والمفاسد فحينئذ لم يكن اعتبار الحسن والقبح امرا مغايرا لرعاية المصالح والمفاسد بل كان
هذا عين هذا القسم واذا ثبت هذا فنقول اعتبار احوال المصالح والمفاسد انما يصح في حق من يجوز
عليه المنفعة ولما ثبت ان اله العالم واجب الوجود لذاته في ذاته وفي صفاته كان النفع والضرر
محالا في حقه فوجب ان يكون اعتبار معنى الحسن والقبح في افعاله محالا قالت المعتزلة الدليل على
ان اعتبار الحسن والقبح مغاير لاعتبار كونه مصلحة ومفسدة ان الشيء قد يكون قبيحا مع كونه
نافعا وقد يكون حسنا مع كونه ضارا وذلك يوجب المغايرة وبيانه من وجوه الاول ان الظلم نافع للظالم
مع ان الظالم يشهد صريح عقله بكون الظلم قبيحا والثاني انا اذا فرضنا انسانا قصد مغنيا بالغا صنعة
وكتبها بخط حسن وقرأها باصوات طيبة وكانت تلك القصيدة مشتملة على شتم الملائكة والانبياء

والصالحين فان سماع تلك الالفاظ الفصيحة والتركيبات الكاملة بتلك الاصوات الطيبة لذيذ مع
ان صريح العقل يحكم فيها بالقبح والثالث ان الكذب النافع منتفع به مع ان صريح العقل يتأذى عليه
بالقبح والرابع ان من راى انسانا مريضا اعمى مشرفا على الموت فى صحراء ليس فيها احد كان عقله يدعو
الى الاحسان الى ذلك المريض الاعمى فهاهنا صريح العقل حكم بحسن ذلك الاحسان وذلك الاحسان
يوجب تنقيص المال وتحمل المشقة فى النفس فهاهنا صريح عقله يدعوه الى فعل ذلك الاحسان وليس له
فيه البتة شىء من وجوه النفع وذلك لان دفع المال منقص للمال وهو ضرر وذلك المريض الاعمى فلا يعرف
فلا يطمع هذا المعطى فى ان يذكره بالثناء والحمد ولم يحضر فى تلك الصحراء احد حتى يقال انه انما احسن
اليه لاجل ان الحاضرين يمدحونه وايضا فربما كان هذا المعطى دهريا ينكر الاله والمعاد فلا يمكن ان يقال
انه انما اقدم على ذلك الاحسان لاجل الرغبة فى الثواب فهاهنا العقل حكم بحسن ذلك الاحسان مع انه
خال عن جميع جهات وظهر بهذه الوجوه ان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مغاير لحكمه بطلب المنافع و[illegible]
واجاب المنكرون للتحسين والتقبيح وقالوا جميع ما ذكرتم يرجع حاصله الى طلب المنفعة ودفع المضرة اما
الحجة الاولى وهى قوله ان الظلم منتفع به مع ان عقله يحكم بقبح ذلك الظلم فنقول لو حكم الظالم
بحسن الظلم فحينئذ لا يمكنه دفع ذلك الظلم عن نفسه وحينئذ يصير روحه عرضة للقتل وماله عرضة
للنهب فيجب عليه فى رعاية نفسه وماله ان يحكم بقبح الظلم حتى يبقى روحه وماله محفوظين عن الهلاك
والتلف واما **الحجة الثانية** وهى القصيدة الغراء المشتملة على شتم الملائكة والانبياء فجوابها ان الحكم
بحسن ذلك على خلاف مصالح العالم وبيانه من وجهين الاول انا اذا جوزنا ذلك الشتم والاستهزاء
فحينئذ لا يبقى لامر الله ونهيه وقع فى القلوب وذلك يوجب الهرج والمرج وتوثب الاراذل من الخلق على
الافاضل والثانى ان اشرف الموجودات هو الله سبحانه واكثرهم انعاما على المحتاجين هو الله فاذا لم يكن
ايذاء العقول فيه ممنوعا منه فحينئذ لا يمكن التوسل بالفضائل الى دفع المفاسد وذلك ضد مصلحة العالم
واما **الحجة الثالثة** وهى قولهم الكذب النافع منتفع به مع ان العقل يقضى بقبحه فالجواب ان تجويز الكذب
على خلاف مصلحة العالم لانا اذا جوزنا الكذب فالذى نسمعه قد نبنى عليه اغراضا كثيرة فى الفعل والترك
فاذا ظهر انه كان كذبا فى تلك الاحوال فحينئذ يضيع تلك الاعمال المبنية عليه ويضيق قلب ذلك الفاعل و
يضيع عمره وكل ذلك على ضد مصلحة العالم واما **الحجة الرابعة** وهى الاحسان الى المريض الاعمى الذى
يكون فى صحراء ليس فيها احد فالجواب انه فيه رعاية المصالح من وجوه الاول ان الانسان جبل بحيث كلما يراه
فى غيره من ابناء جنسه فانه يعرضه فى حق نفسه فما راى هذا الشخص ذلك المريض فى تلك الحالة سبق
وهمه وخياله الى فرض تلك الحالة فى حق نفسه وحينئذ يميل طبعه الى السعى فى تخليصه عن ذلك البلاء
ولو لم يفعل ذلك فانه يتألم قلبه فكان الاقدام على ذلك العمل موجبا لدفع الرقة الجنسية عن القلب
وهو مصلحة عظيمة والثانى ان من الاوضاع المعتبرة فى حفظ مصالح العالم ترغيب الخلق فى الاحسان
على رجاء انه لو اتفق له مثل تلك الحالة سعوا فى ازالة المحن عليه واذا كان هذا المعنى معتبرا فى مصالح
العالم لاجرم اصطلح الناس على تحسينه وتقبيح تركه ولما الف الناس هذا الاصطلاح وتواضعوا
عليه واستمروا عليه من اول العمر الى آخره لاجرم تقررت تلك الاحوال فى قلوبهم وعقولهم فثبت
ان مجموع هذه الوجوه التى ذكروها لا يخرج عن رعاية المصالح والمفاسد اما بواسطة واحدة او بوسائط
كثيرة فثبت بما ذكرنا ان الحسن والقبح لا معنى لهما الا السعى فى جلب المنفعة ودفع المفسدة ولما

حصل

حصل الاتفاق على ان ثبوت هذا الداعى فى حق الله تعالى محال كان القول باثبات الدواعى المسماة
بالحسن والقبح محالا فى حق الله تعالى فهذا تقرير الكلام فى هذا المقام اما المقام الثانى فانا ان
سلمنا حصول المغايرة بين جلب المنفعة ودفع المضرة وبين ايصال الخير والنفع الى النفس وتعيين
داعى الحكمة السعى فى ايصال الخير الى الغير اذا عرفت هذا فنقول ان التجربة تدل على ان السعى فى ايصال
النفع الى النفس وفى دفع الضرر عن النفس يمكن حصوله مع عدم السعى فى ايصال النفع الى الغير وفى
دفع الضرر عن الغير ان يكون المقصود منه السعى فى ايصال النفع الى النفس ودفع الضرر عن النفس فهذا
لم يثبت عندنا جوازه الا بالدليل وتقريره ان الواحد منا اذا احسن الى المريض الاعمى فى الصحراء الخالية مع كون
ذلك المحسن دهريا منكرا للثواب والعقاب فله فيه اغراض ومنافع احدها انه اذا اتى بذلك العمل صار
هو عند نفسه موصوفا بصفة حميدة وهى كونه محسنا الى المحتاجين واذا لم يات بذلك الاحسان فانه يكون
عند نفسه موصوفا بالقسوة والغلظة وعدم الحامل له على ذلك الفعل تحصيل صفة الكمال لنفسه ودفع
صفة النقص عن نفسه وثانيها ما ذكرناه فى الفصل المتقدم انه يدفع بالفعل الم الرقة الجنسية عن القلب والثالث
انه اذا اتى ذلك الفعل صار ممدوحا بالمدح والثناء فى اكثر الصور والنادر يلحق بالغالب فى الخيال والوهم صارت
هذه الصورة ملحقة بذلك الغالب فاما لو قدرنا انتفاء هذه الاحوال الثلاثة فانا لا نعرف ان ذلك الرجل يحسن
الى ذلك الفقير الاعمى بل ربما فعل وربما لم يفعل فثبت بما ذكرنا انه لم يثبت عندنا فى الشاهد نوع آخر من
الدواعى سوى القسم الذى سميناه بداعية الحاجة فاما القسم الذى سميناه بداعية الاحسان فلم يثبت
بالدليل وجوده فى الشاهد البتة قالت المعتزلة هاهنا دليل يدل على صحة هذا القسم وهو انه قد ثبت ان
العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم محدث ومحدث العالم ليس بجسم فوجب ان لا يصح عليه الحاجة
اذا ثبت هذا فنقول فاعل العالم اما ان يقال انه احدثه لا لداعية اصلا او احدثه لداعية والاول عبث
وهو نقص وهو على الله محال فثبت انه فعله لداعية وتلك الداعية اما داعية ايصال النفع الى النفس
او داعية ايصال النفع الى غيره والاول باطل لما ثبت ان الحاجة عليه محال فثبت انه انما خلق العالم لداعية
ايصال النفع الى غيره ولا معنى لداعية الاحسان الا هذا فثبت بهذا الدليل القاطع حصول هذا
القسم من الدواعى هذا منتهى الكلام فى هذا الباب قالت الحكماء هذا الكلام معترض من وجوه
الاول انا قد دللنا على ان صدور الفعل عن القادر بدون الداعى محال اذا ثبت هذا لزم القطع بان
العبد لا يصدر عنه الفعل الا مع الداعى وتلك الداعية ان كانت من فعل العبد لزم التسلسل وان
انتهت الى داعية خلقها الله تعالى فى العبد فقد بينا ان عند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند
عدم حصولها يمتنع الفعل فيلزم القطع بان افعال العبد معلولات افعال الله تعالى واذا كان الامر
كذلك فخالق العلة يكون خالقا للمعلول ومريدا له ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال ان الشرور
غير واقعة بمشيئة الله وقضائه واذا كان الامر كذلك فحينئذ بطل قول من يقول ان صدور الفعل
عن الله موقوف على حصول داعية الاحسان **والحجة الثانية** ان كل من فعل فعلا لغرض وجب
ان يكون بحيث لو لم يوجد ذلك الفعل لاختل ذلك الكمال واذا وجد ذلك الفعل عند حصول ذلك
الكمال وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك فى حق الله محال فان قالوا انه تعالى
انما فعل ذلك الفعل ليعود نفع ذلك الفعل الى الغير فنقول عود النفع الى الغير وعدم عوده الى الغير
ان كان بالنسبة اليه على التساوى امتنع ان يكون ذلك الاحسان مطلوبا له لان الاستواء ناقض الرجحان

وان لم يكن على التساوي فحينئذ يكون احد الجانبين به اولى فحينئذ نعود الالزام المذكور من كونه ناقصاً
بذاته سبحانه بغيره **الحجة الثالثة** ان تخصيص احداث العالم بوقت معين من الاوقات المقدرة
التي لا اول لها وبحيز معين من الاحياز المفروضة في الخلاء الذي لا نهاية له اما ان يكون لاجل حكمة مختصة
بهما ذلك الوقت المعين وذلك الحيز المعين واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فنقول الاوقات متساوية
والاحياز متشابهة فاختصاص ذلك الوقت المعين وذلك الحيز المعين بتلك الحكمة المعينة وجب ان
يكون لامر آخر ويلزم منه التسلسل وهو محال وان كان ذلك التخصيص بذلك الوقت المعين وبذلك
الحيز المعين لا لامر فحينئذ يكون هذا اعترافاً بان افعاله تعالى قد وقعت من غير داعية مرجحة و
اذا ثبت اصل الداعي كان انتفاء الداعية المخصصة اعني داعية الاحياز الزم فهذه وجوه محصورة
في ابطال هذا القول وسياق الاستقصاء في ذكر الدلائل على ان تعليل افعال الله واحكامه برعاية
المصالح والاعراض قول باطل والله اعلم **الفصل الحادي عشر** في شرح ان العبد كيف يكون
فاعلاً الذي نذهب ونقول ان مجموع القدرة مع الداعية المعينة مستلزم لحصول الفعل و
قولنا مستلزم قدر مشترك بين ان يكون ذلك المجموع سبباً معداً لحصول ذلك وبين ان يكون سبباً
مؤثراً فيه ولما كان موجد القدرة والداعي هو الله تعالى وثبت ان مجموعهما مستلزم لحصول الفعل
فحينئذ يكون العبد فاعلاً في الحقيقة لان المؤثر من ذلك الفعل هو قدرته وداعيته ويكون افعال
العباد واقعة باسرها بقضاء الله ولا يعزب عن سلسلة قضاء الله وقدره مثقال ذرة في السموات
والارض وبرهانه انه ثبت ان رجحان احد الطرفين يتوقف على المرجح وثبت ان ذلك المرجح من الله
تعالى قطعاً للتسلسل وثبت ان حصول الرجحان عند حصول المرجح واجب وحينئذ يحصل المطلوب
ونكتفي بهذا القدر ههنا فان الكلام في افعال العباد سنفرد له باباً على الاستقصاء ان شاء الله تعالى
الباب الثاني في البحث عن الفرق بين القادر وبين الموجب واستقصاء الكلام فيه قال اهل
الملل والنحل اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو القادر او يؤثر لا مع جواز ان لا يؤثر وهو الموجب
فهذا التقسيم يدل على ان كل مؤثر فهو اما قادر واما موجب ثم عند هذا قالوا القادر هو الذي
يصح منه ان يؤثر وان لا يؤثر بحسب الدواعي المختلفة هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر
وبين الموجب قالت الفلاسفة القول باثبات مؤثر يكون تأثيره على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
قول مشكل وبيانه من وجوه **الحجة الاولى** وهو ان كل شيء يفرض مؤثراً في اثر فاما ان يكون
كل ما لا بد منه في كونه مؤثراً في ذلك الاثر حاضراً واما ان لا يكون مجموع تلك الامور حاضرة فان كان
كل ما لا بد منه حاضراً وجب ترتب الاثر عليه لانه لو لم يجب ذلك لصح تخلف الاثر عنه وكل ما كان ممكناً
لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلك المجموع تارة مع حصول الاثر واخرى لا مع حصوله فاختصاص
احد الوقتين بحصول الاثر دون الوقت الثاني اما ان يتوقف على انضمام مخصص اليه او لا يتوقف
فان توقف فحينئذ هذا القيد الزائد احد الامور المعتبرة في كونه مؤثراً في ذلك الاثر وكنا قد فرضنا
ان المجموع الحاصل قبل هذا القيد كان كل الامور المعتبرة في كونه مؤثراً وهذا خلف متناقض واما ان لم
يتوقف ذلك الامتياز على انضمام قيد اليه فحينئذ يلزم ترجيح الممكن المتساوي لا لمرجح وهو محال
واعلم ان قولنا كل ما لا بد منه في المؤثرية دخل فيه كل ما يحتاج اليه في تلك المؤثرية مثل الوقت الموافق
ومثل المصلحة المعينة ومثل انتفاء العوائق ومثل حصول الالة وبالجملة فقد دخل منه كل ما لا بد منه

سواء كان وجودياً او عدمياً وسواء كان صفة من صفاته او كان موجوداً مبايناً هذا البيان انه اذا حصل
كل ما لا بد منه في المؤثرية فانه يجب حصول الفعل واما بيان انه اذا فقد قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية
فانه يمتنع حصول الفعل فالدليل عليه ان عند فقدان قيد من القيود المعتبرة في تلك المؤثرية ان امكن
حصول ذلك الاثر فحينئذ يكون حصول ذلك الاثر غنياً عن ذلك القيد فلا يكون ذلك القيد معتبراً
في المؤثرية وكنا قد فرضنا ان ذلك القيد معتبر في المؤثرية هذا خلف وان لم يكن يمكن الحصول فذلك
هو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول كل مؤثر في اثر فاما ان يكون مجموع المعتبرة في كونه مؤثراً في ذلك
الاثر حاصلاً واما ان لا يكون ذلك المجموع حاصلاً فان كان ذلك المجموع حاصلاً فقد دللنا على انه يجب
صدور ذلك الاثر عنه وان كان ذلك المجموع غير حاصل فقد دللنا على انه يمتنع صدور الفعل والاثر
عنه واذا كان لا حالة الا احدى هاتين الحالتين فثبت ان الحاصل في احدى الحالتين هو الوجوب والحاصل
في الحالة الثانية هو الامتناع فظهر حينئذ ان التأثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبله العقل البتة
هذا تمام الكلام في تقرير هذا السؤال واعلم ان للمتكلمين لهم في هذا المقام قولان منهم من سلم ان
الرجحان بدون المرجح محال الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان تلك
الاولوية لا تنتهي الى هذا الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في حق القادر غير ممتنع و
ضربوا له امثلة منها المخير بين شرب قدحين ومنها المخير بين اكل رغيفين ومنها الهارب من السبع
اذا وصل الى مشعب الطريقين فانه يختار احدهما دون الاخر لا لمرجح قالوا ولا بد ههنا من الاعتراف
بامكان ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون الاخر لا لمرجح اذ لو توقف اتيانه على انضمام المرجح
اليه وقد ثبت ان عند انضمام المرجح اليه يصير واجب الوقوع فحينئذ يلزم ان لا يبقى فرق بين الموجب
وبين القادر لكن العلم بهذا الفرق ضروري فوجب الاعتراف بان القادر يمكنه ترجيح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح واعلم ان هذين القولين لا مزيد عليهما في الجواب عن ذلك السؤال لانه ان ثبت
ان القادر لا يصدر عنه الاثر المعين الا عند انضمام المخصص اليه وثبت انه عند انضمام المخصص يجب
الفعل فحينئذ يتم السؤال ولا يبقى عنه جواب البتة فثبت انه لا يمكن دفعه الا بواسطة النزاع في احدى
المقدمتين اما ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي اليه واما ان يقال انه و
ان توقف على انضمام الداعي الا انه لا يصير واجب الوقوع عند حصول ذلك الداعي فثبت انه لا مزيد
على هذين الجوابين الا ان البحث عن كل واحد منهما قد سبق على الاستقصاء والاستيفاء فلا حاجة الى
الاعادة قوله لو لم يجز ذلك لزم ان لا يبقى فرق بين القادر وبين الموجب مع ان هذا الفرق معلوم
الضرورة فهذا الكلام ايضاً قد سبق البحث فيه فلا حاجة الى الاعادة **الحجة الثانية** ان نقول
اتفق اهل الملل والنحل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات فلا بد وان يعلم ان اي الاشياء تقع
وان ايها لا تقع فنقول كل ما علم الله وقوعه فانه واجب الوقوع وكل ما علم عدمه فانه ممتنع الوقوع
والدليل عليه ان العلم انما يكون علماً اذا كان مطابقاً للمعلوم واذا كان كذلك فالعلم المتعلق
بوجوده انما يكون علماً متعلقاً بوجوده اذا كان هو موجوداً واذا كان كذلك فيكون ذلك العلم علماً
متعلقاً بوجوده مع كون ذلك الشيء معدوماً يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك محال ولما كان كونه
عالماً على امر ايجابي كان من لوازم كونه عالماً بوجود معلوم وعدم عدم ذلك المعلوم لزوم من وجوب
ذلك العلم وجوب وجود ذلك المعلوم وامتناع عدمه فثبت ان وجود ما علم الله تعالى وجوده يكون

واجب الوجود وان وجود ما علم الله عدمه يكون ممتنع الوجود وهذا يقتضي ان يكون تاثير قدرة
الله في بعض الاشيا على سبيل الوجوب وفي غيرها على سبيل الامتناع وذلك يبطل قول من يقول
ان تاثير قدرة الله في الاشيا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فان قالوا العلم انما يتعلق بالمعلوم
على ما هو عليه فما كان الشي في نفسه جايز الوجود وجب ان يتعلق ذلك العلم به على هذا الوجه
فلو صار ذلك الشي بسبب ذلك العلم واجب الوجود يلزم ان يجتمع في الشي الواحد كونه جايزا او
واجبا وذلك محال قلنا لا نسلم ان ذلك محال واي امتناع في ان يكون الشي الواحد جايز الوجود لذاته
واجب الوجود لاجل حصول سببه وهو العلم والقدرة الحجة الثالثة العالم اما ان يكون قديما
واما ان يكون حادثا فان كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته
وجب استغناؤه عن المؤثر وذلك يقتضي نفي القادر والموجب معا وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من
مؤثر وذلك المؤثر يمتنع ان يكون قادرا والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال ولما
بطل ان يكون ذلك المؤثر قادرا ثبت انه يجب ان يكون موجبا واما ان كان العالم حادثا فالمؤثر
ان كان موجبا فهو المطلوب وان كان قادرا فنقول تلك القدرة وان كانت حادثة افتقرت الى
قدرة اخرى ولزم التسلسل وان كانت قديمة كانت تلك القدرة من الازل الى ذلك الوقت الذي
حدث فيه ذلك الاثر متعلقة بايجاد وجود ذلك الاثر في ذلك الوقت وبامتناع حدوثه فيه
واتفق المتكلمون على ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه فعلى هذا ذلك التعلق المستمر من الازل
الى الابد اعني تعلق قدرة الله تعالى باقتضا حدوث ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت امر ازلي
والازلي يمتنع زواله فوجب ان يحكم بان ذلك التعلق يمتنع الزوال فيكون هذا قولا بان تاثير قدرة
الله في حدوث ذلك الحادث المعين تاثير واقع على سبيل الوجوب لا على سبيل الجواز وعلى هذا التقدير
فانه لا يكون قادرا مختارا على التفسير الذي ذكرتموه واعلم ان هذا السوال كانه وارد في القدرة
فهو بعينه وارد في الارادة الحجة الرابعة ان نقول لو حكمنا على القادر بانه يصدر منه الاثر
على سبيل الصحة لكانت تلك الصحة اما ان يحصل قبل حصول الاثر او حال حصوله والاقسام الثلثة
باطلة فالقول بالصحة باطل اما الحصر فظاهر واما بيان انه يمتنع ان يحصل تلك الصحة قبل حصول
الاثر وذلك لانه لو صح منه التاثير في ذلك الاثر قبل حصول الاثر فاما ان يكون معناه انه في
الوقت الاول يصح منه ان يوجد ذلك الاثر في الوقت الثاني او يكون معناه انه اذا جا الوقت الثاني فعند
مجي الوقت الثاني يصح منه ايجاد ذلك الاثر في ذلك الوقت اما القسم الاول فباطل لان ايجاد الشي
في الوقت الثاني مشروط بحضور الوقت الثاني لكن حضور الوقت الثاني في الوقت الاول محال و
الموقوف على المحال محال فوجب ان يكون حدوث الشي في الوقت الثاني عند حضور الوقت الاول
محالا والمحال لا قدرة عليه فثبت انه من المحال ان يقدر في الوقت الاول على ايجاد الفعل في الوقت
الثاني واما القسم الثاني وهو ان يقال معناه انه يصح منه الفعل في الوقت الاول لانه محكوم
عليه في الوقت الاول فانه اذا انقضى هذا الوقت وحضر الوقت الثاني فانه عند حضور الوقت الثاني
يقدر على ايجاد الفعل فيه الا انا نقول قدرته على ايجاد الفعل في الوقت الثاني انما يحصل عند حضور
الوقت الثاني وهذا يرجع حاصله الى ان القدرة على الفعل انما يحصل حال حصول الفعل وهذا
يقدح في قولنا ان صحة الفعل انما يحصل قبل حضور الفعل واما القسم الثاني وهو ان

هذه

هذه الصحة انما يحصل حال حصول الفعل فنقول هذا ايضا محال وذلك لان حال وجود الفعل كونه
عدما محال لان الجمع بين النقيضين محال وما كان محالا لم يمكن القدرة عليه ولذلك امتنع كون القادر قادرا عليه
فثبت ان الجمع بين صحة ان يوجد وان لا يوجد وبين كونه موجودا جمع بين النقيضين وذلك محال
فثبت ان حصول هذه الصحة حال حصول الفعل محال واما القسم الثالث وهو ان هذه الصحة
انما يحصل بعد وجود الفعل فهذا قول معلوم البطلان بالضرورة والبديهة ولم يقل به احد من
العقلا فثبت ان القادر بمعنى كونه بحال يصح منه ان يوجد ولو حصلت هذه الصحة اما قبل
وجود الفعل واما مع وجوده واما بعده وثبت ان الاقسام الثلثة باطلة فكان القول بحصول هذه
الصحة باطلا الحجة الخامسة ان تعلق قدرة الله تعالى بايجاد العالم في الازل اما ان يكون تعلقا على
سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان على سبيل الصحة افتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح فذلك
ذلك المرجح هو الارادة وحينئذ يعيد التقسيم المذكور في الارادة وهو ان تعلق هذه الارادة بحدوث
المراد في الازل اما ان يكون على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان على سبيل الصحة افتقر الى مرجح
اخر ولزم التسلسل وهو محال او ينتهي الى مرجح وقع على سبيل الوجوب وحينئذ يصير المؤثر موجبا
وذلك يقدح في قولهم انه اثر على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعلقت
قدرته باقتضا وجود العالم تعلقا على سبيل الجواز لا على سبيل الوجوب ومع ذلك فانه لا يفتقر الى المرجح
فنقول بهذا القول بان الجايز لا يتوقف رجحان حصوله على عدمه على حصول المرجح والمجوز في ذلك
فحينئذ ينسد عليكم الاستدلال بجواز العالم وبحدوثه على افتقاره الى الصانع وكل فرع افضى الى بطلان
الاصل كان باطلا والحاصل انا ان نحوج الى المقتضي ولا نحوج اليه فان نحوج الى المقتضي فانه حصل
وجب حصول الافتقار الى المفتقر فبطل قولهم ان تعلق قدرة الله باحداث العالم وقع على سبيل الصحة
والجواز مع انه لا يفتقر الى المقتضي فان قلنا ان الجواز من حيث هو جواز لا يحوج الى المقتضي فحينئذ
لا يلزم من كون العالم جايز الوجود افتقاره الى المقتضي وذلك ينسد باب الاستدلال بحدوث العالم
وبامكانه على افتقاره الى المؤثر فهذا تمام الكلام في تقرير هذا البحث الحجة السادسة ان كون القادر
قادرا على الترك محال لان المراد هاهنا بالترك بقاء على عدمه الاصلي والعدم الاصلي محال ان يكون
مقدورا لوجهين الاول ان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فاسناد النفي المحض الى القدرة
التي هي صفة مؤثرة محال والثاني ان العدم حال بقائه لا يمكن اسناده الى المؤثر لانا لو اسندنا الباقي الى
المؤثر لزم تكوين الكاين وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت بهذين الوجهين ان اسناد العدم المستمر
الى القادر محال واذا ثبت هذا امتنع كون القادر قادرا على الترك واذا ثبت هذا ثبت ان القادر لا
تعلق له الا بجانب الوجود واما جانب العدم فلا تعلق له به واذا كان القادر لا صلاحية له الا في
التاثير في جانب الوجود معينا فحينئذ لا يبقى بينه وبين الموجب فرق وتمام تقرير هذا الكلام قد سبق
في اول الباب الاول وحاول بعضهم ان يجيب عن هذا الكلام فقال نحن نعلم بالضرورة ان العاجز
لا يجد من نفسه انه ان شا ان لا يفعل امكنه ان لا يفعل اما القادر على الفعل فانه يجد من نفسه
انه اذا شا ان لا يفعل فانه يمكنه ان لا يفعل وهذا الفرق معلوم بالضرورة ولما كان هذا
القول معلوما بالضرورة لم يكن بنا حاجة الى بيان كيفية هذا الفرق وللقايل ان يقول هذا الجواب
ضعيف وبيانه انا نجد من انفسنا انه اذا حصل الداعي الى الفعل فانه يترتب على مجموع القدرة مع

تلك الداعية الخاصة المعينة حصول ذلك الفعل المعين واذا لم يوجد ذلك المجموع اما لانه فقد
الداعية المعينة اولانه فقد سالقدرة فحينئذ يبقى ذلك العدم المستمر كما كان والفرق الذى
نجده من انفسنا بين القادر وبين العاجز مابدا الى جانب الوجود وان القادر موصوف بصفة
اذا حصلت له الداعية المعينة الى الايجاد فانه يحصل الفعل والعاجز ليس كذلك فهذه التفرقة
حاصله بين القادر وبين العاجز الا ان هذه التفرقة عائدة الى جانب الوجود لا الى جانب العدم
فثبت ان الفرق الذى نجده كل عاقل من نفسه لا يقتضى كون القادر قادرا على الترك **الحجة**
الرابعة انا نقول الموجود اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان يكون ممكن الوجود لذاته
وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فانه محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر في كل الممكنات لا يعقل ان يكون
من الممكنات لان المؤثر في كل الممكنات يكون مغايرا لكل الممكنات والمغاير لكل الممكنات يمتنع ان يكون
من الممكنات فالجهة التى باعتبارها يؤثر المؤثر في كل الممكنات يمتنع كونها من الممكنات فهى من الواجبات
فثبت ان المؤثر في كل الممكنات قد اثر فيها مع وجوب ان يؤثر لا مع جواز ان يؤثر وذلك هو المطلوب فهذا تمام
كلام الفلاسفة واما ارباب الملل والاديان فقد احتجوا على كونه تعالى قادرا مختارا بوجوه **الحجة**
الاولى انه تعالى لو كان موجبا بالذات لكان ايجابه لمعلولاته اما ان يكون غير موقوف على شرط
واما ان يكون موقوفا على شرط والقسمان باطلان فالقول بكونه موجبا بالذات باطل انما قلنا انه يمتنع
ان يكون ذلك الايجاب غير موقوف على شرط وذلك لانه لو كان كذلك لزم ان يكون موجبه معه اذ لو حصل
ذلك المعلول في بعض الاوقات دون البعض مع انه لم يتميز ذلك الوقت عن سائر الاوقات بشرط وبخاصة
فحينئذ يلزم رجحان احد طرفى الممكن من غير مرجح وهو محال ولو كان معلوله معه لزم من قدمه قدم
العالم او من حدوث العالم حدوثه لكنا قد دللنا على ان الله قديم وان العالم حادث فثبت انه يمتنع ان يقال
ان الله تعالى يوجب العالم من غير شرط وانما قلنا انه يمتنع ان يكون ذلك الايجاب مشروطا بشرط و
ذلك لان ذلك الشرط اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا فان كان قديما لزم من قدم المؤثر وقدم
الشرط قدم العالم على ما قررناه وانه باطل وان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه كالكلام في
كيفية حدوث الحادث الاول ويقتضى هذا التسلسل وذلك التسلسل اما ان يقع دفعة او يقع
بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا بغيره لا الى اول والقسم الاول وهو التسلسل الذى يقع دفعة
قد ابطلناه في اثبات واجب الوجود والقسم الثانى وهو القول بوجود حوادث يكون كل واحد منها
مسبوقا بغيره لا الى اول فهو قول بحوادث لا اول لها وقد ابطلناه فثبت انه تعالى لو كان موجبا
بالذات لكان اما ان يكون تاثيره في وجود المعلولات غير موقوف على شرط واما ان يكون موقوفا
على شرط وثبت فساد القسمين فوجب القطع بامتناع كونه تعالى موجبا بالذات فان قيل العالم
اما ان يكون ممكن الوجود في الازل واما ان لا يكون ممكن الوجود في الازل فان كان ممكن الوجود في
الازل فحينئذ يلزم قدم العالم وليس لكم ان تقولوا انه محال ان يكون العالم قديما لان هذا التقدير
هو تقدير ان كون العالم ازليا ليس بممتنع وان كان محال الوجود في الازل فنقول على هذا التقدير
لم لا يجوز ان يقال العلة القديمة لوجود العالم وان كانت موجودة في الازل الا انه لا يلزم منه
كون العالم ازليا لانه كما ان حال المؤثر معتبر في حصول الاثر فكذلك حال القابل معتبر واوفى الحوادث
بالاعتبار كونه ممكنا في نفسه فاذا كان الامكان فاسدا في الازل لم يلزم من حصول العلة الموجبة في

الازل

الازل حصول الاثر في الازل الجواب لتمكنوا عنه من وجهين الاول ان نقول تخلف المعلول عن العلة
محال وكون العالم قديما ايضا محال وهذان المعنيان لما اجتمعا علمنا ان العلة الموجبة للعالم ما كان
موجودا في الازل وقد كان المؤثر الازلى موجودا في الازل فعلمنا ان ذلك المؤثر ما كان موجبا بالذات
بل كان فاعلا بالاختيار الوجه الثانى في الجواب عن السؤال المذكور ان نقول هب ان كونه ازليا يمتنع من
كون الموجب موجبا في الازل الا ان هذا المانع زال فيما لا يزال فوجب ان يصدر العالم عنه فيما لا يزال و
اذا كان كذلك كان لحدوثه اول معين ولا شك انه لو حدث قبل ذلك الوقت بمائة سنة كان حادثا ايضا
ولا يصير بسبب هذا القدر من الزيادة ازليا وعلى هذا فذلك الوقت الاول كانت العلة الموجبة لوجود العالم
موجودة قبله وكان الازل الذى هو العائق عن صدوره عنه زائلا قبله فيلزم ان يقال انه لا وقت الا
ويجب ان يكون حادثا قبله وهذا المحال انما لزم من كونه تعالى موجبا بالذات فوجب ان يكون القول به
باطلا **الحجة الثانية** للمتكلمين في اثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات هو ان نقول قد
دللنا على ان الاجسام باسرها متماثلة في تمام الماهية فاختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وحيزه
المعين لابد وان يكون من الجائزات لما ثبت ان حكم الشىء يساوى حكم مثله وكل جائز فلابد له من مرجح
وذلك المرجح اما ان يكون ذات الجسم او غيره وذلك الغير اما ان يكون محلا للجسم او ما يكون حالا فيه او ما لا
يكون محلا له ولا حالا فيه والاقسام الاربعة باطلة اما القسم الاول وهو ان يكون المقتضى لتلك الاحوال
والصفات ذات الجسم فهذا باطل لان ذوات الاجسام متماثلة وصفاتها مختلفة وما به الاشتراك لا يكون
علة لما به الامتياز والقسم الثانى باطل لانا دللنا على ان الجسم ذات قائمة بنفسها فيمتنع ان يكون لها
محل والقسم الثالث ايضا باطل لان الاجسام كما انها مختلفة في هذه الصفات المحسوسة فهى ايضا
مختلفة في الصفات المقتضية لهذه الصفات المحسوسة فهى لابد وان يكون لصفات اخرى ويلزم
التسلسل في ذلك التسلسل ان وقع دفعة واحدة فهو باطل كما بيناه وان وقع بحيث يكون كل حادث
مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فقد ابطلناه ايضا والقسم الرابع ايضا باطل لان ذلك المقتضى ان كان جسما
او جسمانيا عاد التقسيم فيه وهو انه كيف اختص ذلك الجسم بالصفة التى لاجلها صار مقتضيا
لهذه الاحكام وان لم يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن مختصا بشىء من الاجسام بالقرب منه او بالبعد
منه واذا كانت نسبته الى الكل واحدة وكانت الاجسام باسرها متساوية في قبول هذه الصفات فحينئذ
لا يكون حصول الصفة المعينة في بعض الاجسام اولى من حصولها في الباقى لان القوابل باسرها متساوية
في القبول والمؤثر نسبته الى الكل على السوية فوجب التشابه المذكور وحيث لم يحصل علمنا ان القول
بالموجب باطل واذا بطل هذا ثبت ان فاعل العالم فاعل مختار لا علة موجبة بالذات واعلم ان مدار
هذه الحجة ومدار الحجة التى قبلها على القول ببطلان حوادث لا اول لها **الحجة الثالثة**
لو كان المؤثر في العالم موجبا بالذات لكان اما ان يكون معلوله واحدا واما ان يكون اكثر من واحد
والقسمان باطلان فالقول بالموجب باطل اما الحصر فظاهر وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معلوله
شيئا واحدا وذلك لانه لو وجب ان يكون معلول الواحد واحدا فقط فمعلول ذلك الواحد ايضا
يجب ان يكون واحدا وهلم جرا الى كل المراتب فيلزم ان لا يوجد في هذا العالم شيئان من طرات
المادورات الهبات ولا يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له ومعلوم ان ذلك باطل لانا
نعلم بالضرورة ان هذه المدرة ليست لتلك المدرة الاخرى ولا بالعكس وانما قلنا انه يمتنع ان

يكون معلوله اكثر من واحد لان هذا متفق عليه من الفلاسفة وايضاً فلو فرضنا ذلك لكان مفهوم
انه صدر عنه هذا المعلول مغايراً لمفهوم انه صدر عنه المعلول الثاني فهذان المفهومان ان كانا
مقومين لتلك العلة لزم كونها مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف وان كانا خارجين عنها كان
صفة خارجية عن الماهية لاحقة بها فهي ممكنة لذاتها واجبة بتلك الماهية وحينئذ نعود التقسيم
الاول في كيفية كون تلك الماهية علة لذينك المفهومين الخارجين ويفضي ذلك الى التسلسل
وهو محال وان كان احدهما داخلاً في الماهية والاخر خارجاً عنها فحينئذ يلزم كون تلك الماهية مركبة
لان الداخل في الماهية جزء لتلك الماهية وكل ماهية لها جزء فهي مركبة وايضاً معلول الماهية ليس الا
ذلك الواحد وهو ان البسيط الحقيقي يمتنع ان يكون علة لمعلولين معاً فثبت انه تعالى لو كان موجباً بالذات
لكان اما ان يكون معلوله واحداً او اكثر من واحد وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه موجباً بالذات
فبقي ان يكون فاعلاً بالاختيار فان قيل لم لا يجوز ان يقال معلوله شيء واحد فقط قوله لو كان كذلك
لكان معلول ذلك المعلول ايضاً واحداً وحينئذ يلزم المحال قلنا لا نسلم انه لو كان معلول
ذات الله واحداً لزم ان يكون معلول ذلك المعلول ايضاً واحداً وبيانه وهو ان ذلك المعلول
لا بد وان يكون ممكن الوجود لذاته ولا بد وان يكون وجوده صادراً عن تلك العلة فحصل هناك
امور ثلثة امكانه ووجوده ووجوبه بالغير فجعل هذه الامور الثلثة علة لمعلولات ثلثة فنجعل
الامكان علة لمادة الفلك الاقصى والوجود علة لصورته ووجوبه بالغير علة للعقل المدبر
لذلك الفلك واذا كان هذا معنى محتملاً لم يلزم من القول بان معلول ذات الله واحد القول
بان معلول معلوله يجب ان يكون واحداً السؤال الثاني سلمنا ان هذا التقسيم فاسد فلم لا يجوز
ان يقال ان معلوله واحد ومع ذلك فانه يكون علة لوجود كل الممكنات وبيانه وهو ان تاثير الفاعل
ليس في الماهية فانه لو كان كون السواد سواداً واقعاً بالفاعل لكان ما بالغير يلزم ارتفاعه عند
ارتفاع ذلك الغير فعند فرض عدم ذلك المؤثر وجب ان يخرج السواد عن كونه سواداً وذلك
محال فثبت ان تاثير الفاعل ليس في الماهية بل في الوجود لكن الوجود من حيث انه وجود امر
واحد فالصادر عن العلة الاولى هو الوجود فقط والماهيات قابلة للوجود فيحصل ذلك الوجود
لكل ممكن بحسب استعداده واستحقاقه فالصادر عن العلة الاولى واحد والتعدد انما حصل
بحسب تعدد القوابل وهذا كما نقول ان الشمس علة للاضاءة ولا اضاءة الا واحد وحقيقة ولكن
فان الضوء اذا وقع على العالم فيتعين وقع على الحجر وبعضه على الشجر وذلك التعدد لم يحصل في
التاثير وانما حصل بحسب تعدد القوابل فكذا هنا السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال انه يجوز
ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد والدليل الذي ذكرتموه فقد سبق الاعتراض عليه في باب احكام
العلل والمعلولات والذي يقوي هذا الكلام وهو ان الدليل الذي ذكرتموه في ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد انما قام على المؤثر فانا قلنا مفهوم انه يصدر عنه هذا الاثر مغاير لمفهوم انه صدر عنه
ذلك الاثر فهذا الدليل ان صح وجب ان يدل على ان المؤثر الواحد لا يصدر عنه اثران مختلفان
فحينئذ يلزم ان يقال ان بتقدير كونه قادراً فاعلاً مختاراً وجب ان لا يصدر عنه الا اثر واحد
ومعلوم ان ذلك باطل بالاتفاق فثبت ان هذا الكلام مغالطة والجواب اما السؤال الاول وهو
قوله امكان المعلول الاول علة لمادة الفلك الاقصى ووجوده علة لصورته ووجوبه بالمبدا

الاول علة للعقل المدبر لذلك الفلك فنقول هذا باطل لوجوه الحجة الاولى الامكان ليس من
الامور الموجودة وما لا يكون موجوداً امتنع كونه علة لشيء موجود انما قلنا ان الامكان ليس من
الامور الموجودة لانه لو كان موجوداً لكان اما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً لذاته لا جائز ان يكون
واجباً لذاته لانه ثبت بالدليل ان واجب الوجود لذاته ليس الا واحداً ولان الامكان صفة للممكن
وصفة الشيء مفتقرة اليه والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان ولا جائز ان يكون ممكناً لذاته والا
لكان امكانه زائداً عليه ولزم التسلسل فثبت ان الامكان ليس من الموجودات فنقول وما كان
معدوماً يمتنع ان يكون علة لشيء موجود لان العدم نفي محض والنفي المحض يمتنع كونه علة
للوجود فثبت بهذا البرهان ان الامكان يمتنع ان يكون علة لشيء من الموجودات الحجة الثانية
ان نقول الامكان اما ان يكون معدوماً واما ان يكون موجوداً فان كان معدوماً امتنع كونه
علة للموجود وان كان موجوداً فهو من الممكنات فله علة وليست تلك العلة الا العلة الاولى
فالعلة الاولى علة للامكان والوجود فهي علة لمعلولين وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف
الحجة الثالثة الامكان مفهوم واحد فهو نوع تحته اشخاص وحكم الشيء حكم مثله فلو كان
امكان علة لمادة الفلك الاقصى لوجب ان يكون امكان كل ممكن علة لمثل هذا المعلول وهو محال
الحجة الرابعة لو كان امكان المعلول الاول علة لوجود المادة لكان تلك المادة علة لوجودها
لما بينا ان حكم الشيء حكم مثله ولو كان امكان المادة علة لوجودها وامكان المادة من لوازم تلك
الماهية فعلى هذا تلك الماهية مستلزمة لذلك الامكان وهو مستلزم لذلك الوجود ومستلزم المستلزم
مستلزم فيجب ان يكون تلك الماهية مستلزمة لوجود نفسها وما كان كذلك كان واجباً لذاته فيلزم
ان يكون الممكن لذاته واجباً لذاته وهو محال الحجة الخامسة ان مذهبهم ان الشيء الواحد لا يكون
قابلاً وفاعلاً معاً واذا كان الامر كذلك فانه لا يكون نفس القبول علة لنفس الفعل ولكن الامكان
ليس الا القبول وهو ان يكون الماهية قابلة للوجود والعدم فوجب ان لا يكون امكان العقل الاول
علة لمادة الفلك الحجة السادسة وهو ان جسم الفلك قابل للقسمة الوهمية وسياتي في
مسئلة اثبات الجوهر الفرد ان ما يكون قابلاً للقسمة الوهمية فانه لا بد وان يكون مولفاً من الاجزاء
وذلك يقتضي ان جسم الفلك مولف من الاجزاء الكثيرة والامكان القائم بالعقل الاول شيء واحد فلو جعلنا
علة لمادة الفلك وتلك المادة عبارة عن مجموع تلك الاجزاء فحينئذ يلزم كون الشيء الواحد علة لمجموع تلك
الاجزاء فيعود ان انه صدر من الواحد اكثر من الواحد الحجة السابعة انكم جعلتم وجود العقل الاول
علة لصورة الفلك الاقصى وذلك باطل لان الوجودات اشخاص داخلة تحت نوع واحد وحكم الشيء حكم
مثله فيلزم ان يكون وجود كل شيء علة لصورة الفلك الاقصى ولمثل تلك الصورة وهو محال الحجة
الثامنة مذهبكم ان ما كان غنياً في فعله عن الغير كان غنياً في ذاته عن ذلك الغير فنقول كون ذلك الوجود
علة لصورة الفلك الاقصى اما ان يكون بمشاركة من تلك الماهية الممكنة او لا يكون فان كان الاول فقد
صار القابل جزءاً من الفاعل وهو عندكم محال وان كان الثاني فحينئذ ذلك الوجود غني في ذلك التاثير عن تلك
الماهية فوجب كونه غنياً في نفسه عن تلك الماهية فذلك الوجود امر قائم بنفسه غني عن تلك الماهية وقد
فرضناه صفة لتلك الماهية هذا خلف الحجة التاسعة انكم جعلتم وجوب ذلك الوجود بالغير
علة للعقل الثاني فنقول للمعلول الاول له امكان وله وجود وله كونه واجباً بالغير فهذا المفهوم

الثالث ان لم يكن موجودا ثالثا امتنع جعله علة للعقل الاول وان كان موجودا ثالثا فهو ممكن وله علة
ولا علة له الا المبدا الاول فقد صدر عن المبدا الاول موجودات ثلثة الامكان والوجود وكونه
واجبا بالغير الحجة العاشرة الوجوب بالغير لو كان موجودا مغايرا للاثر والمؤثر فهذا ايضا
ممكن لذاته واجب بغيره فوجوبه بغيره ايضا موجود آخر ولزم التسلسل واذا لم يكن الوجوب بالغير موجودا
مغايرا امتنع جعله علة للعقل الثاني الحجة الحادية عشر الفلك ليس عبارة عن المادة والصورة
الجسمية فقط بل هو عبارة عن المادة وعن الصورة الجسمية وعن الصورة النوعية الفلكية
وعن المقدار المعين وعن الشكل المعين وعن الوضع المعين وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات
العشر نوع واحد وانواع كثيرة فاذا وزعنا هذه الاشيا على الجهات الثلثة الحاصلة في العقل الاول
وهي الامكان والوجود والوجوب لزم ان يصدر عن الشي الواحد اكثر من الواحد فان جوزوا ذلك
فلم لا يجوز مثله في المبدا الاول وان لم يجوزوا ذلك فكيف جوزوا ههنا الحجة الثانية عشر
ان العقل الاول جوهر مجرد عن المادة وكل ما كان كذلك فانه يعقل ذاته ويعقل جميع معلولاته
لما ثبت ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذه العلوم صور كثيرة لان عند الفلاسفة لما كان
التعقل عبارة عن صورة مساوية للمعقول فان كانت المعقولات مختلفة بالماهية كانت تعقلاتها
صورا متساوية لها في الماهية فيكون هذه التعقلات صورا مختلفة فلا بد لها من علة فان اسند
ناها الى ماهية العقل الاول فتلك الماهية اقتضت الامكان فلو اقتضت هذه التعقلات فقد صدر
عن تلك الماهية معلولان وان اسندناها الى المبدا الاول فقد صدر عنه وجود العقل الاول
فهو صدر عنه مع ذلك عقله لذاته فكان قد صدر عنه معلولان فثبت ان على كل التقديرات
فالاشكال لازم على القوم وان العذر الذي ذكروه وعولوا عليه باطل واما السؤال الثاني وهو قوله
الصادر عنه هو الوجود وهو شي واحد والتعدد والتكثر انما حصل بسبب تعدد القوابل فالجواب
عنه انا لا نسلم ان الصادر عن العلة ليس الا الوجود قوله لو كانت العلة علة لماهية لكان عند
فرض عدم تلك العلة وجب ان ينقلب الماهية قلنا وهذا لازم عليكم في الوجود فانه لو كانت العلة
علة للوجود لكان عند عدم تلك العلة لزم ان ينقلب الوجود فكل ما تذكرونه في العذر عن
الوجود فهو ايضا عذر عن الماهية سلمنا ان العلة الفاعلية ليست علة الا للوجود الا ان
وجود هذا الممكن غير وجود ذلك الممكن والا لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة فثبت ان وجود
كل موجود مغاير لوجود الموجود الاخر فلو حكمنا باسناد الوجودات باسرها الى المبدا الاول
لزم ان يصدر عن العلة الاولى معلولات كثيرة وهو محال واما السؤال الثالث وهو قوله
لم لا يجوز ان يصدر عن العلة الواحدة جميع الممكنات قلنا انتم وافقتمونا على ان هذا القسم
باطل ونحن انما ذكرنا ذلك الدليل لاجل انه هو الدليل الذي عليه عولتم في اثبات هذا المطلوب
فليس لكم ان تنازعونا فيه والله اعلم الحجة الرابعة لو كان تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع
هذه الحوادث وعدمها ارتفاع ذات الله تعالى وعدمه وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة
ان هذه الحوادث مفتقرة الى سبب لا محالة فارتفاعها يكون لارتفاع سببها وارتفاع ذلك
السبب يكون لا محالة لارتفاع اسباب تلك الاسباب ولا يزال يلزم هذا الاعتبار عند النهاية
حتى ينتهي الى العلة الاولى فاذا كان الاثر من لوازم المؤثر ومن المعلوم بالضرورة ان ارتفاع

اللازم

اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لزم من ارتفاع هذه الحوادث ارتفاع اسبابها ومن ارتفاع
اسبابها ارتفاع اسباب اسبابها وهكذا حتى ينتهي الى العلة الاولى فيلزم الجزم ان ارتفاع
هذه الحوادث يكشف عن ارتفاع ذات العلة الاولى ومعلوم ان ذلك محال باطل فوجب القول
بان تاثير ذات العلة الاولى في هذه الآثار ليس على سبيل الوجوب واللزوم بل على سبيل الصحة والاختيار
وذلك يدل على ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات فان قالوا نحن لا نقول ان عدم المعلول
يوجب عدم العلة بل نقول انه يكشف عنه بمعنى انا نقول لولا ان العلة عدمت اولا والا لم يلزم من
عدمها عدم هذا المعلول والا لم يعدم هذا المعلول قلنا الحق ما ذكرتم الا انه لا يقدح في غرضنا
فانا نقول اذا كان عدم المعلول يدل على ان العلة قد ارتفعت اولا وعدمت اولا حتى لزم من عدمها
عدم هذه المعلولات فعدم هذه المعلولات يدل على ان تلك العلة الاولى قد ارتفعت اولا و
حينئذ يلزم المحذور المذكور اما اذا قلنا انه تعالى مؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار
فحينئذ لا يكون وجود هذه الآثار من لوازم ذاته فلم يلزم من عدم هذه الآثار وارتفاعها
عدم تلك الذات المخصوصة الحجة الخامسة لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار فحينئذ يلزم من قدم ذلك المؤثر قدم الاثر فيلزم ان يكون القديم مفتقرا
الى المؤثر وذلك محال لان ذلك القديم لا حال له الا حال البقا ففي اي وقت فرضناه مفتقرا الى المؤثر
يلزم افتقار الباقي الى المؤثر وذلك محال لانه يلزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وهو محال الحجة
السادسة لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات لزم قدم العالم وذلك محال لان القول بوجود
القدما الكثيرة محال لان العدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم لكن المسبوقية بالعدم ليست
صفة وجودية والا لكانت تلك الصفة ايضا مسبوقة بعدم آخر ويفضي الى التسلسل ولما ثبت
ان العدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم وثبت ان المسبوقية بالعدم صفة سلبية ثبت
ان العدم سلب للسلب فوجب كونه صفة ثبوتية اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا وجود قدما كانت
متشاركة في هذا المفهوم فبعد ذلك اما ان يكون مخالفة في شي من المقومات او لا يكون فان لم يخالف
في شي من المقومات فحينئذ يكون القدما متماثلة في تمام الماهية والمتساويات في تمام الماهية
متساوية في لوازم الماهية فيلزم كون كلها علة للبواقي وكون كلها معلولة للبواقي وكل ذلك محال
واما ان كانت مخالفة في سائر المقومات فنقول انها متساوية في القدم ومختلفة في ذلك الاعتبار
الاخر وما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فيلزم كون كل واحد من تلك القدما مركبا من قيدين
ثم نقول كل واحد من ذينك القيدين لا بد وان يكونا متشاركين في القدم لان ما ليس بقديم يمتنع
كونه جزءا من ماهية القديم واذا كان الجزءان متشاركين في القدم ولا بد وان يكونا مختلفين باعتبار
اخر فحينئذ يكون كل واحد من ذينك الجزءين مركبا من جزءين آخرين والكلام في كل واحد منهما كما
في الاولين فيلزم كون كل واحد من اولئك القدما مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك محال لوجوه
اقربها ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد منها موجود لكن ذلك الواحد يشارك
غيره في القدم ويخالفه في خصوصيته فذلك الواحد مركب من جزءين فذلك الواحد ليس بواحد واذا
كان تلك الكثرة لم يحصل فيها واحد واذا لم يحصل الواحد لم يحصل الكثرة فثبت ان هذا يفضي الى التناقض
وانما لزم ذلك من فرض وجود القدما وكان القول به فلما كان الاله قديما امتنع كون العالم قديما

فهذه الدلايل الستة دالة على ان القول بان موثر العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار قول
باطل قالت الفلاسفة واما الحجة الاولى فضعيفة لانا على تقدير ان نسلم ان العالم محدث
وان القول بحوادث لا اول لها باطل الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال ان العلة الاولى علة موجبة
لذاتها وجود شي هو فاعل مختار ثم ان ذلك الفاعل المختار احدث هذا العالم باختياره فان هذا
التقدير يكون العلة الاولى موجبة بالذات ويكون فاعل هذا العالم فاعلا مختارا فثبت ان هذا الدليل
لا يفيد ان واجب الوجود لذاته فاعل مختار ثم نقول لم لا يجوز ان يكون العلة الاولى موجبة بالذات
ثم يصدر عنها المعلول في بعض الاوقات دون البعض وهو محال فنقول فهذا ايضا لازم في القادر
فان عندكم العالم صدر عن القادر المختار في بعض الاوقات دون البعض من غير مخصص البتة
فان عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في العلة والسؤال الثالث ان صحة وجود العالم اما ان يكون لها
اول واما ان لا يكون لها اول والاول باطل والا لزم ان يقال ان قبل ذلك الاول ما كانت الصحة الذاتية
حاصلة فيلزم ان يقال العالم كان ممتنعا لعينه ثم انقلب ممكنا لعينه وذلك محال ولما بطل اثبات الاول
لتلك الصحة ثبت انه لا اول لها فيلزم ان يقال العالم صحيح الوجود في الازل واذا كان الامر كذلك فمنع
هذا القول يمتنع ان يقال كون العالم ازليا محال وهذا يوجب سقوط هذه الحجة بالكلية واما الحجة
الثانية فالكلام عليها ان يقال ان عين ما الزمتموه في الموجب فهو بعينه لازم في القادر فانا بينا ان القادر
لا يمكن ان يرجح احد المثلين على الآخر لا لمرجح واذا سلمتم ان نسبة حدوث العالم الى جميع الاوقات على السوية
ونسبة حصول العالم الى جميع الاحياز على السوية فكما يمتنع وقوع بعض تلك الجايزات دون بعض للموجب فكذلك
يمتنع وقوعه بالقادر فثبت ان هذا الاشكال مشترك والله اعلم واما الحجة الثالثة فالجواب ان
الاقرب انه لا يمتنع كون الشي الواحد علة لاشيا كثيرة والدلايل التي تذكرها الفلاسفة في تقرير هذا الاصل
ضعيفة جدا هذا هو الوجه المحقق المعتمد واما الفلاسفة فانهم لما سلموا هذا الاصل لا جرم ذكروا
طريقة في كيفية ترتيب الوجود وقد سلف ابطاله واما الحجة الرابعة فالجواب عنها انا بينا ان القادر
لا يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر الا لداعية مرجحة وبينا ان القدرة مع الداعي تكون مجموعها موجبا
لوجود الفعل واذا كان الامر كذلك فحينئذ كل ما اوردتموه على القايلين بالموجب فهو لازم على
القايلين بالمختار واما الحجة الخامسة وهي انه يلزم افتقار الشي حال بقايه الى الموثر فاعلم ان المباحث
المتعلقة بهذا الباب مذكورة في مقالة مفردة مذكورة في ابواب الحدوث والعدم واما الحجة السادسة
وهي قولهم ان القول باثبات القدما محال فنقول ان ارباب الملل والاديان اتفقوا على انه تعالى كان
عالما قادرا في الازل وكونه عالما قادرا ليس عين ذاته المخصوصة على ما سياتي تفصيل ذلك واذا كان
الامر كذلك كان القول باثبات القدما لازما عليهم فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم

الباب الثالث في كونه تعالى عالما وفيه فصول

الفصل الاول في تحقيق الكلام في حقيقة العلم والادراك

اعلم انا قد استقصينا في هذا الباب في اول علم المنطق من هذا الكتاب ولا باس بان
نعيد بعض تلك الوجوه مع فوايد اخرى لزيادة البيان فنقول لا شك انا نعلم بالضرورة انا نعلم
شيا من الاشيا ونعلم ايضا بالضرورة ان العلم اما تصور واما تصديق فهذا القدر معلوم لا
نزاع فيه بين العقلا ثم اختلفوا بعد ذلك وطريق ضبط الاقوال في هذا الباب ان نقول العلم
اما ان يكون مفهوما ايجابيا او سلبيا فان كان مفهوما ايجابيا فاما ان يكون مجرد نسبة واضافة

واما ان

واما ان يكون صفة حقيقية واما ان يكون مجموع صفة حقيقية مع نسبة مخصوصة فهذه
اقسام اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو ان يكون العلم والادراك عبارة عن مجرد نسبة
مخصوصة واضافة مخصوصة فهذا قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكما والمتكلمين وهو المختار عندي
وهو الحق وذلك لانا اذا علمنا شيا فانا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة واضافة
مخصوصة ولهذا السبب فانه لم يحصل في مقابلة الشي الذي هو العالم شي آخر هو المعلوم
امتنع حصول الامر المسمى بالعلم وبالجملة فحصول هذه النسبة عند حصول الامر المسمى بالعلم
وبالادراك وبالشعور كالامر المعلوم بالبديهة واما القسم الثاني وهو ان يقال العلم صفة
حقيقية فهذا قول جمهور الفلاسفة فانهم يقولون العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم
في العالم وقد ذكرنا هذه المسالة في اول المنطق من هذا الكتاب وبالغنا في ابطاله واوردنا
في نفيه دلايل كثيرة قاهرة واما القسم الثالث وهو ان يقال العلم صفة حقيقية مع اضافة
مخصوصة فهذا قول اكثر المتكلمين فانهم قالوا العلم صفة مخصوصة قايمة بذات العالم ولتلك
الصفة تعلق بالمعلوم وعنوا بهذا التعلق ما سميناه بالنسبة والاضافة وهولا المتكلمون
انكروا كون تلك الصفة الحقيقية صورة مساوية لماهية المعلوم بل قالوا انه ماهية مخصوصة
وهي من حيث انها هي مخالفة لماهية المعلوم الا ان بينها وبين المعلوم نسبة معينة مخصوصة
وتلك النسبة مسماة بالتعلق واما القسم الرابع وهو ان يقال العلم حقيقة مخصوصة من
باب السلوب والقايلون بهذا القول فريقان فالفريق الاول طايفة من قدما المتكلمين قالوا
لا معنى للعلم الا عدم الجهل الا انه بقي هذا المذهب مجملا غير ملخص وذلك لان الجهل قد
يراد به عدم العلم فاذا جعلنا العلم عبارة عن عدم الجهل فحينئذ يكون العلم عبارة عن عدم
العدم فيكون امرا ثابتا وقد يراد به الاعتقاد الذي يخالف المعتقد وعدم هذا المعنى حاصل في
الجمادات مع انها ليست عالمة والفريق الثاني ما وقع في السنة الفلاسفة ان معنى كونه عاقلا هو
كونه مجردا عن المادة واعلم ان هذا الكلام غير ملخص وذلك لان معنى كون الشي مجردا عن المادة
وهو انه موجود قايم بنفسه غير حال في شي من المحال والفرق بين قولنا انه غير حال في شي من المحال
وبين قولنا انه عالم بالاشيا معلوم بالضرورة فانه قد يمكننا ان نعتقد في كثير من الاشيا كونها
ذوات قايمة بانفسها غير حالة في شي من المحال مع انه لا يخطر ببال احد من العقلا انه يلزم
من كونها كذلك كونها عالمة بالاشيا فثبت ان هذا الكلام بعيد عن العقل ومما يقوي هذا الاشكال
ان المادة ليست لها مادة اخرى فالمادة ذات قايمة بنفسها مجردة عن المادة مع انها لا تعلم
شيا فعلمنا ان هذا الكلام خالي عن الفايدة والذي يمكن تحصيله من هذا الكلام ان يقال
مذهبهم ان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم فاذا كان الشي قايما بغيره حالا
في محل فانه لا يكون حقيقته حاصلة لنفسها بل تكون حاصلة لغيرها فلا جرم لا يكون مثل هذا
الشي مدركا لنفسه ولا عالما بنفسه اما اذا كان الشي غنيا عن محل يحل فيه وكانت حقيقته
حقيقة قايمة بالنفس فان ماهيتها لا يكون حاصلة لغيرها بل تكون حاصلة لنفسها فلما حصلت
نفسها لنفسها وثبت انه لا معنى للادراك الا حصول ماهية المعلوم للعالم فلا جرم لزم في الشي المجرد
عن المادة ان يكون نفسها حاصلة لنفسها وثبت انه متى كان الامر كذلك لزم كونه مدركا لنفسه

وعالما بنفسه فهذا التاويل قالوا ان المجرد عن المادة توجب التعقل والادراك فهذا هو المحكي
بحكي اساطه من هذا الكلام والله اعلم بمراده منه فهذه جملة الاقسام التي يمكن ذكرها في
تفسير حقيقة العلم والادراك والشعور وقد سبق في اول هذا الكتاب الاستقصا في كل واحد
من هذه الاقوال فلا فايدة في الاعادة وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في حكاية دلالة المتكلمين
في كونه تعالى عالما اعلم ان القايلين بان العالم محدث وان اله العالم قادر مختار احتجوا بدليل
الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بالمعلومات وتقريره ان قالوا ان افعال الله محكمة متقنة
وكل من كان فعله محكما متقنا وجب كونه عالما فيلزم كونه تعالى عالما بالاشيا فنفتقر ههنا الى تقرير
مقدمتين احداهما قولنا افعال الله محكمة متقنة والمراد من كونها متقنة محكمة كونها موافقة
لوجوه المصلحة والمنفعة وهذا انما يظهر ببيان حكمة الله تعالى في تخليق السموات والكواكب وفي
تخليق العناصر الاربعة وفي تخليق الاثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان والانسان وامجبها
تشريح ابدان الناس ولما كان هذا الكتاب البحر الشريف مملوا من هذا النوع من العلوم لاجرم لم يكن في
ايراد هذا النوع ههنا مزيد فايدة واما المقدمة الثانية فهي قولنا وكل من كان فعله محكما متقنا فانه
يجب ان يكون عالما وتقريره بالامثلة الكثيرة فان الجاهل بنسج الديباج لا يمكنه ان ياتي بهذا العمل
على وجه الاتقان والجاهل بالخط لا يمكنه ان ياتي بالخط على وجه الاتقان ولا سبب لذلك الا عدم
فثبت ان عدم العلم بالشي ينافي الاتيان به على وجه الاحكام والاتقان ومن المتكلمين من يدعي
العلم الضروري بان فاعل الفعل المحكم المتقن يجب كونه عالما بذلك الفعل وذكر تلك الامثلة لاجل
التنبيه على ان العلم بهذه المقدمة علم ضروري فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل وللقايل ان يقول
السوال عليه من وجوه السوال الاول وهو ان دلايل المتكلمين في اثبات القادرية والعالمية بتقدير
صحتها لا يدل على المقصود لانه لا يمتنع في بديهة العقل ان يقال ان واجب الوجود لذاته علة لموجود
وذلك الموجود عالم لذاته وقادر لذاته وخالق للعالم فانه لما ثبت ان العالم محدث وجب افتقاره
الى محدث وفاعل ولزم ان يكون ذلك الفاعل قادرا عالما اما لا يمتنع ان يكون ذلك العالم القادر
معلولا لذاته لواجب الوجود لذاته اما من غير واسطة او بواسطة واحدة او بوسايط كثيرة واذا
كان ما ذكرناه محتملا سقط الاستدلال بهذه الوجوه المذكورة على كون واجب الوجود لذاته
عالما قادرا فهذا سوال مبين وما رايت احدا من المتكلمين دار حوله والعقلا عنه في مثل هذه
المطالب العالية من العجايب واعلم ان الذي يمكن ذكره في دفع هذا السوال وجهان الاول انا قد
ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب ان المطالب الالهية عالية والعقول البشرية ضعيفة فيجب ان يكتفي
فيها بالاخذ بالاحق والاولى وعند هذا نقول لما ثبت حدوث العالم وثبت افتقاره الى فاعل ومحدث
وجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدث فاما اثبات الوسايط فلم يدل على وجودها دليل يوجب
الاخذ بالتعيين وطرح الشكوك بالمشبهة فهذا احد الطريقين الطريق الثاني انا لما دللنا على انه تعالى
قادر على الايجاد والتكوين فحينئذ نقيم الدلالة على انه يستحيل في الوجود اكثر من موثر واحد وعند
هذا يسقط القول باثبات الوسايط فهذا ما يمكن ذكره في هذا المقام السوال الثاني ان نقول ما المراد
بالاحكام والاتقان فان اريد به وقوع هذه الاشيا على وفق المصلحة والمنفعة فهذا معقول وان
عنيتم به معنى اخر فلا بد من بيانه ثم نقول اما ان يريدوا به كونه واقعا على وفق المصلحة بوجه ما

واما ان يريدوا به كونه واقعا على وفق المصلحة من كل الوجوه فان اردتم الاول فهو القدر لا يدل على
كون الفاعل عالما لان الفعل الذي ياتي به الجاهل قد يكون مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه وان عنيتم
به كونه مطابقا للمصلحة من كل الوجوه فلم قلتم ان الامر كذلك فانا لا نعرف ان الشمس لو كانت اكبر
مما هي الان او اصغر كانت المنافع اكمل او اقل ولا نعرف احوال الافلاك في هذا الباب ولا نعرف ايضا
ان ابدان الناس لو كانت واقعة على غير هذا الوجه والشكل كيف يكون احوالها وبالجملة فمن الذي
يمكنه اقامة الدلالة على انه يمتنع وجود وضع احسن مما هو الان مع ان الاوضاع المغايرة لهذا الوضع
امور غير متناهية ومن الذي احاط عقله بكل تلك الاقسام ووقف عقله على ما في كل واحد منها
من المنافع والمضار السوال الثالث سلمنا من البحث عن تفسير الاحكام والاتقان فلم قلتم ان كل من كان
فعله محكما متقنا فانه يجب ان يكون عالما والذي يدل على ان الامر ليس كذلك وجوه الاول انه لا
نزاع ان الجاهل بالصنعة قد يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الاتفاق مرة واحدة
فالعاجز عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الاتفاق بمصراع من الشعر والجاهل بالخط قد
يكتب حرفا واحدا على الاحكام والاتقان بالاتفاق والندرة واذا ثبت هذا فنقول قد ثبت
في العلوم العقلية ان حكم الشي حكم مثله فلما ثبت ان العمل القليل قد يوجد من الجاهل وجب
ان يكون حكم امثاله واشباهه كذلك وهذا يدل على ان صدور الفعل المحكم من الجاهل جايز
والثاني وهو انا نشاهد ان النحل يبني البيوت المسدسة من غير مسطر ولا فرجار على احسن
الوجوه بل العقلا المصنفون الكاملون لو ارادوا بنا البيوت المسدسة من الشمع مثل ما نسجه النحل
لعجزوا عنه والعنكبوت ايضا اذا ارادت ان تصلح بيتها فانها تاتي باعمال عجيبة في ذلك البنا و
النملة اذا احتالت في تجرع حبات الحنطة فانها تفلق كل حبة الى نصفين لاجل انها اذا اصابتها
الرطوبة فانها لا تنبت وعجايب افعال الحيوانات مذكورة في الكتب فهذه افعال محكمة متقنة فان
دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بانها اكثر علما من الانسان لان ما في هذه الانواع
من الافعال من وجوه الاحكام والاتقان اكثر مما في افعال الناس وذلك بعيد جدا الوجه الثالث
وهو انا نرى ان الانسان اذا اراد ان يتعلم صنعة الكتابة او ضرب العنبور او صنعة النحو فانه في اول
الامر يحتاج الى ان يستحضر في ذهنه صورة حرف حرف وصورة نقرة نقرة ومتى كان الانسان
باقيا في هذه الدرجة فانه يكون مقصرا في تلك الصناعة ثم اذا واظب على تلك الحرفة مدة مديدة
وتمرن فيها حصلت له حالة عجيبة تسمى بالملكة في اصطلاح الحكما بانه يصير بحيث يكتب على
احسن الوجوه من غير ان يحتاج الى استحضار حرف حرف في الخيال بل ربما كان مشغول القلب بمهم
اخر وانه يكتب في احسن الوجوه فههنا هذا الفعل المحكم المتقن الواقع على اكمل الوجوه حاصل
مع ان العلم بتلك التفاصيل والاحوال غير حاصل فثبت بهذا ان صنعة الفعل المحكم المتقن لا
يتوقف على كونه فاعله عالما بل قد ذكرنا ان استحضار العلم بكل واحد من تلك الحروف والاشكال
ربما منع ذلك الفاعل من الاتيان بذلك العمل على وجه الكمال والتمام والوجه الرابع هو
ان الفلاسفة القايلين بالموجب اسندوا تكون ابدان الحيوانات الى تاثير الطبيعة واقتضاء
القوة المصورة مع ان الطبيعة ليس لها شعور وادراك البتة فاذا قيل لهم كيف يعقل اسناد هذه
الافعال العجيبة والاثار المحكمة المتقنة الى قوة ليس لها شعور وادراك اجابوا بان قالوا ان هذا

غير مستبعد في العقول وذلك لان الفاعل اذا صار ماهرا في صنعته كاملا في حرفته واداه
العقلا مدحه بانه صار كاملا في تلك الحرفة قالوا ان هذه الحرفة صارت كالامر الطبيعي له فهذا
اقرار من العقلا بان كمال حال القادر الصانع ان يشبه في كيفية فعله بالطبيعة وهذا
يدل على اقرار العقلا بان الطبيعة اكمل وافضل من افعال الصناعة الوجه الخامس وهو
ان الاحياز متساوية والاوقات متساوية ثم ان المتكلمين قالوا انه اختص حدوث العالم بوقت
معين دون ساير الاوقات واختص حصول ذات العالم بحيز معين دون ساير الاحياز فهذا
قيل لهم لم اختص صدور العالم بذلك الوقت دون ساير الاوقات ولم حصل العالم في ذلك الحيز
دون ساير الاحياز مع ان الاوقات باسرها متماثلة ومع ان الاحياز باسرها متماثلة فاجابوا
عنه بوجهين الاول انه لو حصل حدوث العالم في وقت آخر غير هذا الوقت لكان السوال
المذكور باقيا ولو حصل العالم في حيز آخر سوى هذا الحيز المعين لكان السوال المذكور باقيا
وكل سوال يبقى على كل التقديرات فانه ساقط والثاني انهم قالوا القادر المختار يمكنه ترجيح
احد المثلين على الاخر من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول اجسام العالم يمكن تركيبها والفها على
وجوه كثيرة مختلفة غير متناهية واحد تلك الوجوه هو هذا الوجه الواقع والفاعل القادر
كان قادرا على هذا الوجه وعلى ساير الوجوه الا ان القادر يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر لا
لمرجح فصدر عن القادر هذا الوجه المعين دون ساير الوجوه بمجرد كونه قادرا فان مذهبكم
ان القادر المختار يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر لا لمرجح او نقول ان القادر لما كان
قادرا على هذا الوجه وعلى ساير الوجوه لم يجز ان يقال ولم وقع هذا الوجه على هذا الوجه دون
ساير الوجوه لان هذا السوال على كل التقديرات كان ساقطا واذا ثبت هذا ظهر حينئذ
ان مجرد كون الفاعل قادرا ادى وقوع هذه الاشيا على هذه الاحوال المخصوصة وحاصل الكلام
ان كل شخص من اشخاص الناس مخصوص بمقدار معين مع انه كان يمكن وقوعه اعظم مما وقع عليه
الان او اصغر مما وقع عليه الان وكذلك اختص بكون معين وخلقة معينة وصنعة معينة مع
ان ساير الصور والاحوال كانت جايزة عليه فاذا قلنا ولم وقع هذا الوجه المعين دون ساير الوجوه
الجايزة لم يمكن لنا عنه جواب الا ان نقول القادر بمجرد كونه قادرا يمكنه ايقاع الشي على صفة
خاصة مع جواز ساير الصفات لان خاصية القادر المختار ترجيح احد المثلين على الاخر لا لمرجح
فاذا جوزنا هذا فلم لا يجوز ايضا ان القادر المختار يمكنه ايقاع هذه الاجسام على هذه
الصفات المطابقة للمصالح بمجرد كونه قادرا من غير ان يعتبر في ذلك الفاعل القادر كونه عالما
والله اعلم السوال الرابع هب انا سلمنا ان فاعل الافعال المحكمة يجب ان يكون له بها شعور وادراك
ثم لا يكفي في صدور الافعال المحكمة عنه كونه ظانا ولا يشترط فيه كونه عالما والدليل على ان
الاحتمال المذكور لازم ذلك لان اصحاب الحرف والصناعات انما ياتون بتلك الافاعيل بناء على الظنون
والحسبانات والا فالذي بصنعة الكتابة كيف يمكنه تحصيل العلم اليقيني باحوال راس القلم
وباحوال سطح الكاغذ وباحوال كمية المداد وكيفيته وباحوال حركات الاصابع بحسب مالها من
الكمية والكيفية وكل هذه الاحوال مجهولة عند ذلك الكاتب الا انه يغلب على ظنه غالبا ان هذه الالات
والادوات موافقة لتحصيل الصنعة المطلوبة فيستعمل تلك الالات في تلك الصنايع بناء على

الظنون

الظنون والحسبانات فيحصل تلك الصنايع فيثبت ان كل ما نشاهده في العالم من الصنايع المحكمة المتقنة
فانه انما يحصل بناء على الظنون والحسبانات ولا حاجة في تحصيلها الى العلم الجازم الموصوف بالقطع
والتعيين واذا ثبت هذا فقد ظهر ان الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على كون فاعله عالما في غاية الصعوبة
فان قالوا ان صاحب الظن قد يخطي وقد يغلط وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه فنقول لا نزاع فان الامر كما
ذكرتم الا انا نرى الوجوه الكثيرة من النقايص والافات والتشويهات الكثيرة في الخلقة حاصلة في تركيب
هذا العالم ولعل هذه الاحوال انما حصلت لان فاعلها انما ركبها بناء على الظن والتخمين فتارة يقع على
الوجه الصواب الموافق للحكمة والمصلحة وتارة يقع على الوجه المضطرب الفاسد واذا كان هذا الاحتمال
قائما فعليكم ان تدلوا على انه غير محتمل وعلى انه باطل حتى يتم دليلكم في الاستدلال بالفعل المحكم
المتقن على كون الفاعل عالما السوال الخامس انا كما راينا في هذا العالم افعالا محكمة متقنة منتظمة
وانها توهم كون مدبر هذا العالم عالما حكيما فقد نرى في هذا العالم ايضا انواعا من الافات والمخافات والتشويهات
في الخلقة والاحوال المنفرة مثل العمى والزمانة والفقر الشديد ونرى الانسان الكامل في العلم والعمل
محروما عن الخيرات المدنية دليلا مهينا تحت تصرف الجهال والاراذل ونرى اخس الخلق مثل اراذل
الصبيان والنسوان يحصل لهم الاستيلا على اهل الدنيا والاستعلاء على الخلق وهذه الاحوال
غير لايقة بالرحيم العليم الحكيم وتقريره انه تعالى اما ان يقال انه خلق هذا العالم لرعاية حكمة
ومصلحة او خلقه بمحض القدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة فان كان الحق هو الثاني فحينئذ هذه
الوجوه الحاصلة من المصالح ما قصد الفاعل خلق العالم لاجلها بل اتفق انه حصل هذا القسم بالايجاد
والتكوين دون ساير الوجوه من غير ان كان كونها مصلحة علة لرجحان هذا القسم على ساير الاقسام
واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال مجرد القدرة كافي في اخراج هذه الاشيا من العدم الى الوجود
واما اذا قلنا انه تعالى خلق هذا العالم لاجل الرحمة والحكمة وافاضة المنفعة فنقول لو كان الامر
كذلك لما حصل فيها انواع الافات والمخافات فحيث حصلت هذه الاشيا علمنا انها انما حصلت اما
لعدم العلم او لعدم القدرة ولخص هذا السوال ان الاحكام والاتقان يدل على علم الفاعل
لان الجاهل يمتنع ان يصدر عنه الفعل المحكم المتقن اما الافعال الفاسدة الخبيثة فانها لا تدل
على جهل الفاعل لان العالم يمكنه ان ياتي بالافعال الفاسدة الخبيثة واعلم انه ليس المقصود من
السوال المذكور ما توهم هذا المجيب بل المقصود انه كما قضى ظاهر العقل بان الفعل المحكم المتقن لا
يصدر الا عن العالم قضى ظاهر العقل بان من كان موصوفا بالقدرة وبالعلم وبالرحمة فانه لا يسلط
على الضعفا انواع الالام والاوجاع ولا يسلط القوي الظالم على الضعيف المظلوم وحيث شاهدنا
هذه الاحوال في العالم لزم القدح في احد هذه الصفات الثلثه فان جاز لكم ان تسووا كمال القدرة
والعلم والرحمة مع ان العقل يقضي بان حصول هذه الصفات الثلثه يمنع من ايصال الفساد و
الالام الى الضعفا فلم لا يجوز لغيركم ان يقول بان حصل هذا القدر من الاحكام والاتقان في اجزا
العالم من غير ان يكون الفاعل عالما بل يكفي فيه كونه ظانا السوال السادس ان القول بالاحكام والاتقان
على مذهب ابي الحسن الاشعري غير معقول وبيانه ان عنده البنية ليست شرطا لحصول الحيوة
ولساير الصفات المشروطة بالحيوة كالعلم والقدرة والسمع والبصر فان مذهبه ان الجوهر
الفرد لا يمتنع اتصافه بالحيوة وبالعلم وبالقدرة حتى يكون ذلك الجوهر الفرد افضل خلق الله

فالعلم والقوام فى القدرة وفى سائر الكمالات من السمع والبصر واحتج على صحة مذهبه بان
هذه البنية مولفة من الاجزاء فاما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا للحيوة والعلم والقدرة
مشروطا بكون الاخر كذلك واما ان يحصل هذه الحاجة من احد الجانبين دون الثانى واما
ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فى هذه القابلية والاول يوجب الدور والثانى يوجب اغنى
احد المثلين عن الاخر بحكم لازم ولما بطل هذان القسمان ثبت الثالث واذا ثبت هذا ثبت
انه يصح فى كل واحد من هذه الاجزاء التى لا تتجزى ان يكون موصوفا بالحيوة والعلم والقدرة والسمع
والبصر فاذا قيل له انا نرى انه متى اختلت هذه البنية واختلت هذه الاعضا فانه تبطل الحيوة
والعلم والقدرة قال ذلك بحسب عادة اجراها الله تعالى واما ان يقال ان حصول الحيوة
مفتقر الى حصول هذه البنية او حصول الابصار والسماع مفتقر الى خلقة العين والاذن
فليس الامر كذلك اذا عرفت هذا فنقول ان على مذهبه ليس لشى من التركيبات والتصورات
اثر فى حصول شى من المنافع والمصالح وعلى هذا التقدير فانه لا يمكننا ان نقول انه تعالى انما خلق
العين على هذه الخلقة لاجل ان يحصل بها الابصار وانما خلق المعدة على هذا الوجه لاجل ان يحصل بها
نقل المهضم وعلى هذا التقدير فانه يبطل ما ذكره اصحاب التشريح من منافع الاعضا ونحن لا نفهم
من لفظ الاحكام والاتقان الا هذه الوجوه فاذا بينا ان شيا منها لا يصح على مذهب الاشعرى
فقد بطل الاحكام والاتقان على مذهبه فكيف يمكنه ان يستدل بالاحكام والاتقان على علم
الفاعل القادر الفصل الثالث فى تقرير طريقة اخرى سوى طريقة الاتقان والاحكام على كونه
تعالى عالما بناء على كونه تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات اعلم ان ههنا طريقا اخر اقوى من دليل
الاحكام والاتقان وتقريره ان نقول قد عرفت ان العلم اما تصور واما تصديق فنقول اما تصور الحقائق
والماهيات فحاصل لله تعالى والدليل عليه هو انه قد ثبت انه قادر مختار والقادر المختار انما
يفعل بواسطة القصد الى التكوين والتخليق والقصد الى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك
الحقائق فان لم يكن متصور الماهية من الماهيات امتنع منه القصد الى تكوينها وتخليقها والعلم بذلك
ضرورى فثبت انه تعالى متصور بهذه الماهيات حقائق التصديقات فنقول انها ايضا حاصلة و
الدليل عليه هو ان هذه الحقائق منها ما هى متلازمة ومنها ما هى متعاندة ومنها ما هى لا متلازمة
ولا متعاندة اما المتلازمات فهى على قسمين منها ما يكون لازما بغير وسط ومنها ما يكون لازما
بوسط واللوازم التى تكون بوسط فهى اشيا متلاصقة ويكون لزوم كل واحد منها لملاصقه لزوما
بغير وسط واستلزام كل واحد منها لملازمه المتصل له لقرب منه انما يكون لذاته فاذا حصل تصور
تلك الماهية فان تلك الماهية لذاتها توجب استلزام ذلك اللازم المتصل به فحينئذ يلزم من
حصول ذلك حصول العلم بكون ذلك التصور مستلزما لذلك اللازم ثم يلزم من العلم بحصول
ذلك اللازم الثانى العلم بحصول اللازم الثالث وهلم جرا الى اخر المراتب فلما كانت التصورات
حاضرة كانت لوازمها معلومة فيكون لزوم بعضها البعض معلوما ويكون منافاة بعضها لبعض معلوما
والاشيا التى لا تكون متلازمة ولا متعاندة يكون هذه الاحوال منها ايضا معلومة والحاصل انه لما
ثبت حصول التصورات وثبت ان التصورات اما علل للملازمات او للمعاندات او لا سببا للزوم
والعناد وثبت ان تصور ذات العلة يوجب العلم بلوازمها ثبت ان الكل صار معلوما فهذا الطريق

اسعا

اسعا وعن الاشكالات ابعد وههنا طريق اخر فى تقرير هذا الكلام وهو ان نقول لما ثبت انه فاعل مختار
فهو انما يفعل بواسطة القصد الى الايجاد فلا بد وان يحصل عنده تصور معنى الموجود لانه لو لم
يعرف ان الموجود ما هو امتنع منه ان يقصد الى الايجاد واذا عرفنا ان الموجود ما هو والموجود من حيث
انه موجود يقبل الانقسام الى الواجب والممكن فوجب ان يعرف هذا الانقسام واذا عرف هذا الانقسام
فقد عرف ان الواجب ما هو وان الممكن ما هو وبهذا الطريق عرفت كليا ومتى عرفت كليا فقد
عرف انقسامه الى جزئياته لما بينا ان تصور كل ماهية من حيث هى هى موجب لانتقال الذهن
منها الى لوازمها ثم من تلك اللوازم الى لوازم تلك اللوازم بالغة ما بلغت فهذا طريق حسن يمكن
تمويهه بالمباحث المتقدمة المتفرعة على ان العلم بالماهية موجب العلم بملازمه القريب والله اعلم
الفصل الرابع فى تقرير الوجوه التى استدل بها الشيخ الرئيس ابو على بن سينا فى كيفية على كونه
تعالى عالما بالمعلومات اعلم انه ذكر فى هذا الباب وجوها ثلثة فالطريق الاول بين فيه كونه
تعالى عالما بذاته ثم بين ان علمه بذاته يوجب كونه عالما بما سواه والطريق الثانى بين فيه كونه تعالى
عالما بغيره ثم بين انه متى كان عالما بما سواه فانه يجب ان يكون عالما بذاته والطريق الثالث نذكر فيه
ان الجوهر المجرد اذا اتحد بالصورة المجردة حصل التعقل فالذى يكون مجردا لذاته فلان يكون عاقلا
ومعقولا وعاقلا فهذا مجموع الوجوه التى عول عليها اما الطريق الاول فتقريره ان نقول انه عالم
بذاته وكل من كان عالما بذاته موجب ان يكون عالما بلازمه القريب ويلزم من علمه باللازم الاول
علمه باللازم الثانى وعلى هذا الترتيب حتى يصير جميع اللوازم معلومة فهذا الكلام مبنى على اصلين الاصل
الاول انه تعالى عالم بذاته والدليل عليه انه تعالى موجود قائم بنفسه مجرد عن الجسمية وكل ما كان كذلك
فانه يجب ان يكون عالما بذاته اما المقدمة الاولى فقد سبق اثباتها واما المقدمة الثانية وهى ان كل
من كان قائما بنفسه غنيا عن المادة فانه لا بد وان يعلم نفسه فالدليل على صحتها وجهان الاول انه
قد ثبت انه لا معنى للعلم الا حضور ماهية المعلوم عند العالم فاذا حضرت ماهية مجردة عند
ماهية مجردة صارت الماهية القائمة بنفسها عالمة بذلك الشى اذا ثبت هذا فنقول الشى اذا كان
قائما بنفسه لم تكن حقيقته ووجوده حاضرا لغيره بل كانت حقيقته حاصلة لنفسه فاذا كان حصول
ماهية مجردة لماهية اخرى مجردة يقتضى كون ذلك الموجود القائم بنفسه عالما فههنا لما حصلت
حقيقة ذلك الشى لنفسها وجب كون ذلك الشى عالما بنفسه وذلك هو المطلوب الوجه الثانى انه
لا شك فى ان الواحد منا يعلم نفسه وقد ثبت ان العلم عبارة عن حضور ماهية المعلوم فى العالم
فاذا علمنا انفسنا فاما ان يكون ذلك لاجل ان صورة مساوية لانفسنا حضرت عند نفسنا او لاجل
ان نفس نفسنا حضرت عند نفسنا والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس احدهما
بالمحلية والثانية بالحالية اولى من العكس ولما بطل هذا القسم ثبت ان علمنا بنفسنا ليس الا حضور
نفسنا عند نفسنا واذا كان كذلك وجب فى كل شى حضرت نفسه عند نفسه ان يكون عالما بنفسه
وواجب الوجود كذلك فيجب ان يكون عالما بنفسه ولقايل ان يقول الكلام على هذه من وجوه الاول
ان هذا بناء على ان العلم بالشى عبارة عن حضور ماهية فى ذات العالم وقد دللنا بالبراهين
القاطعة على فساد هذا الاصل الثانى لو سلمنا هذا الاصل لكنكم تدعون ان العلم بالماهية مشروط
بحضور هذه الصورة او تدعون ان العلم بالماهية نفس حضور هذه الصورة فان ادعيتم الاول

ثم وان سلم الا انه لا يلزم من حصول شرط الشي حصول ذلك الشي فلم يلزم من حضور شي لشي
صيرورة ذلك الشي عالما به وان ادعيتم الثاني فهذا باطل للوجوه الكثيرة التي لخصناها في ابطال هذا
الكلام الثالث هب ان حضور الماهية المجردة عند ماهية اخرى مجردة نفس العلم فلم قلتم ان ذات الشي
حاضرة عند نفسه وبيانه وهو ان حضور شي عند شي انسبة مخصوصة بينهما وحصول النسبة مشروط
بكون احد المنتسبين مغايرا للاخر فعند عدم التغاير يستحيل الحكم عليه بكونه حاضرا عند نفسه لا يقال
الكلام عليه من ثلثة اوجه الاول ان حضور الشي عند اعم من حضوره عند شي تغايره ولا يلزم من
نفي الخاص نفي العام فلا يلزم من كذب قولنا ان الشي لم يحضر عند غيره كذب قولنا ان الشي لم يحضر
عند الشي الثاني وهو ان كل ذات متشخصة فانها ماهية تشخصت وتشخص تلك الماهية زايد
على تلك الماهية فقد حصل هناك امور ثلثة احدها تلك الماهية والثاني تلك الشخصية والثالث
المجموع الحاصل من الماهية والشخصية واذا ثبت هذا فقد حصل التغاير بين المجموع وبين احد اجزائه
ثم بعد ان يقال انه حضرت تلك الماهية عند ذلك الشخص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة صحة قوله
ذاتي كذا وكذا وذاتك كذا وكذا فيضيف ذاته الى نفسه وذلك يدل على صحة اضافة الشي الى نفسه
واذا صح هذا لم يمتنع ان يقال ان هذه الذات حضرت عند نفسها فهذه الوجوه اقصى ما يمكن ان
يقال في تقرير هذا الكلام واعلم ان الوجه الاول في غاية الضعف لان قولنا حضور الشي عند
الشي اعم من حضوره عند شي يغايره فكذلك كون الشي محركا لشي ومؤثرا في الشي اعم من كونه
محركا لشي غيره ومن كونه مؤثرا في غيره فان صح ما ذكرتم لزم جواز كون الشي محركا لنفسه ومؤثرا
في نفسه وعلة لنفسه وان لم يلزم صحة هذا فكذلك لا يلزم صحة ما ذكرتم واما الوجه الثاني
فهو احسن من الوجه الاول لانه قد حصل التغاير فيه من بعض الوجوه وحصول التغاير يوجب
ما يكفي في حسن الاضافة وفي امكانها ثم يأكد هذا المعقول بالوجه الثالث وهو اطباق الناس على
صحة اضافة الذات الى نفسها حيث قالوا ذاتي وذاتك فهذا تمام الكلام في هذا السؤال الوجه
الرابع في السؤال هب انه يصح في العقل كون الشي حاضرا عند نفسه وثبت ايضا ان حضور الشي عند
شي يقتضي حصول معنى العالمية الا انا نقول الشي الذي حضر عند شي اخر حقيقة مخصوصة وهذا
الذي يقولون انه حضر عند نفسه حقيقة اخرى ولا يلزم من ثبوت حكم في حقيقة ثبوت مثل ذلك
الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الاولى فهذا هو الكلام على الوجه الاول واما الوجه الثاني فهو ايضا
مبني على ان ادراك الشي عبارة عن حضور صورة المعلوم عند العالم وقد ابطلناه ثم نقول سلمنا
ذلك الا انا نقول هب ان حضور نفسنا عند نفسنا يوجب كونها عالمين بنفسنا فلم قلتم ان حضور
ذات الله تعالى عند ذاته يوجب كونه عالما بنفسه وذلك لان نفوسنا مخالفة بالماهية لذاته ولا
يلزم من حصول حكم في شي حصول مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والله اعلم الاصل الثاني سلمنا
انه تعالى عالم بذاته المخصوصة فلم قلتم انه يلزم ان يكون عالما بساير الاشيا وقد احتجوا عليه
بانه تعالى علة لما سواه لذاته فاذا علم ذات نفسه وجب ان يعلم كونها علة لما عداه واذا علم
ذلك فقد علم ما عداه لان من المحال ان يعلم كونه علة لما عداه مع انه لا يعلم ما عداه فثبت انه
يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله القريب ثم يلزم من علمه بمعلوله الاول علمه بمعلوله الثاني
لان المعلول الثاني معلول للمعلول الاول وهكذا يلزم من علمه بالمعلول الثاني علمه بالمعلول

الاول

الاول في الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم على مذهب من
يقول انه تعالى موجب بالذات لوجود هذه الممكنات اما من يقول انه تعالى فاعل مختار فان هذه
الحجة لا تمشي على قوله ثم نقول انا اذا قلنا ان الالف علة للبا فاما ان يكون نفس كونه الفا هو نفس
كونه علة للبا واما ان يكون كونه الفا مغايرا لكونه علة للبا الا انه من لوازمه والاول باطل لانا
بالضرورة نعلم تفرقة بين ان يقال الالف الف وبين ان يقال الالف علة للبا ولولا التغاير والا لما
حصل هذه التفرقة وايضا فالالف اشارة الى تلك الذات المخصوصة وكونه علة كيفما كان نسبة واضافة
والحقيقة المخصوصة التي ليست هي في نفسها نسبة واضافة لا بد وان تكون مغايرة للنسبة
والاضافة وايضا فانه يصح العلم بتلك الحقيقة المخصوصة مع الذهول عن كونه علة للبا ويصح ايضا
تعقل المفهوم من علية البا مع الذهول عن تلك الحقيقة المخصوصة وذلك يوجب التغاير واذا ثبت هذا
فنقول ثبت ان كون الالف الفا مغاير لكونه علة للبا واذا كان هذا لم يكن علمه بنفسه المخصوصة و
ذاته المعينة عين العلم بكونه علة للبا اقصى ما في الباب ان يقال ان علمه بذاته يوجب العلم بلوازم الذات
هذا نفس المطلوب فاذا جعلناه مقدمة في اثبات هذا المطلوب لزم اثبات الشي بنفسه وانه
باطل وتمام الكشف انا قلنا الدليل على انه يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله الاول
هو انه لذاته علة لذلك المعلول القريب فاذا علم ذاته فقد علم كونه علة لذلك المعلول القريب فنقول
موضع المغالطة هو هذا الكلام فانكم ان اردتم ان ذاته نفس كونه علة للمعلول القريب فهذا باطل
وان سلمتم التغاير فلم قلتم انه يلزم من علمه بتلك الذات المخصوصة علمه بكونه علة للمعلول
القريب وهل النزاع وقع الا في قولكم ان العلم بالشي يوجب العلم بلوازمه فهذا تمام البحث عن هذه
المقدمة ثم نقول الذي يدل على ان هذه المقدمة ليست حقة وجوه الاول انا نعلم ماهيات كثيرة
وحقايق كثيرة وكل حقيقة يشير العقل اليها فان لها بالنسبة الى ساير الحقايق احوال ثلثة اما ان
يكون مستلزمة لها او منافية لها او لا مستلزمة لها ولا منافية وكونها مستلزمة للامر
الفلاني لازم من لوازم تلك الماهية وكونها منافية لنوع اخر من الماهيات لازم اخر من
لوازمها وكونها بحيث لا تكون مستلزمة لنوع ثالث ولا منافية له نوع ثالث من اللوازم فلو لزم
من العلم بماهية من الماهيات العلم بلوازمها ونحن قد علمنا بعض الماهيات وجب ان يعلم كونها
مستلزمة للنوع الفلاني وكونها منافية للنوع الثاني وكونها غير مستلزمة للنوع الثالث
ولا منافية له ومتى علمنا ذلك وجب ان يعلم جميع الماهيات فلو لزم من العلم بالماهية العلم
بلوازمها لزم من العلم بماهية واحدة العلم بجميع الماهيات التي لا نهاية لها ولما كان
ذلك باطلا فكذلك ما ذكروه وجب ان يكون باطلا الثاني انا نعقل ماهية الجسم بالبديهة
ومن لوازم هذه الماهية اما حدوثها او قدمها على اختلاف القولين فلو كان العلم بالماهية
يوجب العلم بلوازمها لزم من العلم البديهي بماهية الجسم حصول العلم البديهي بكونه
قديما او محدثا ولما كان ذلك باطلا لزم بطلان ما ذكروه الثالث وهو ان جوهر نفسنا
لجوهر قايم بنفسه مجرد عن الجسمية وعلايقها نعني بانون قولكم نفسنا حاضرة لنفسنا
فنفسنا عالمة بماهية نفسنا فوجب ان يلزم من علمها بنفسها المخصوصة علمها بجميع
اثارها ولوازمها فكان يجب ان يكون علم النفس بكونها مجردة عن الجسمية وبكونها واجبة

للحدوث وجهة البقاء علما بديهيا وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا انه لا يلزم من العلم
بالماهية العلم بجميع لوازمها الرابع كما ان المعلول من لوازم العلة فكذلك العلة ايضا من
لوازم المعلول فلو لزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وجب ايضا ان يلزم من العلم بالمعلول
العلم بالعلة لكنا نعلم ذواتنا المخصوصة واحوال ذواتنا ولا نزاع ان ذواتنا واحوال ذواتنا
معلولات للعلل العالية فلو لزم من العلم بالشي العلم بلوازمه لزم ان يلزم من علمنا بذواتنا
واحوال ذواتنا علمنا بالعلل العالية على التفصيل التام وحيث لم يلزم ذلك علمنا ان العلم بالشي
لا يوجب العلم بلوازمه واعلم انه يمكن الجواب عن هذا السؤال فيقال العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول اما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة والفرق بين الصورتين ان العلة
المعينة يوجب لعينها وذاتها ذلك المعلول المعين فلا جرم صح ان يقال انه يلزم من العلم
بتلك العلة المعينة العلم بذلك المعلول المعين اما المعلول المعين فانه انما يفتقر لامكانه
الى العلة والامكان لا يحوجه الى تلك العلة والا لزم ان يكون كل ممكن محتاجا الى تلك العلة
المعينة بعينها ومعلوم ان الامر ليس كذلك بل الامكان يحوجه الى علة ما فاما وقوعه بتلك العلة المعينة
فانما كان لاجل انه لما وجدت تلك العلة واوجبته لا جرم استند ذلك المعلول اليه فثبت ان ذات
لا تقتضي الاحتياج الى هذه العلة بعينها وانما تقتضي الاحتياج الى مطلق العلة فلا جرم لم يلزم
من العلم بالمعلول المعين العلم بعلته المعينة فهذا فرق واضح معقول بين الصورتين وبالله التوفيق
الطريق الثاني من الطرق التي ذكرها الشيخ الرئيس فقال دل الدليل على انه تعالى عالم بغيره وجب كونه
عالما بذاته اما الاصل الاول وهو قولنا انه عالم بغيره فالدليل عليه وهو انه لا يمتنع ان تعلم ذات
الله تعالى مع اي معلوم كان وقد ثبت بالدليل ان العلم بالشي لا يحصل الا عند انطباع صورة المعلوم
في العالم فاذا حصل العلم بذات الله مع العلم بغيره فقد حضرت هاتان الماهيتان في الذهن معا
لحصول المقارنة بين هاتين الماهيتين غير ممتنع فاما ان يكون صحة هذه المقارنة مشروطة بكون
هذه الصورة حاضرة في الذهن واما ان لا يكون والاول باطل لان حضور هذه الصورة في الذهن
مقارنة هذه الماهية مع الذهن فلو كانت صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها حاضرة في الذهن وقد
دللنا على ان حضورها في الذهن مقارنة بينها وبين الذهن لزم ان يكون صحة المقارنة مشروطة
بحصول المقارنة لكن الشرط سابق على المشروط فيلزم ان يكون وقوع الشي سابقا بالرتبة على امكان
وقوعه لكن الامكان سابق على الوقوع فيلزم الدور وهو محال فثبت بهذا الدليل ان صحة هذه المقارنة
غير مشروطة بكون هذه الصورة حاضرة في الذهن واذا كان الامر كذلك فسواء حضرت تلك الماهية في
الذهن او في الخارج وجب ان يصح عليها هذه المقارنة فلما ان الصورة المعقولة من ذات الله كان يجوز
ان تقارنها صور سائر المعقولات وجب ان يصح على ذات الله حال كونها موجودا في الاعيان ان
تقارنها صور سائر المعقولات لكنا قد بينا انه لا معنى للتعقل والادراك الا هذه المقارنة فلما
دل الدليل على ان هذه المقارنة جائزة على ذات الله تعالى وجب القطع بانه يصح على ذات الله تعالى
ان يكون عالما بالاشيا اذا ثبت هذا فنقول كل ما صح على ذات الله تعالى وجب حصوله له لانه
لو صح عليه امر من الامور مع انه لا يجب حينئذ يكون التغير جايزا عليه وذلك محال لان كل صفة
تفرض فاما ان يكون ذات الله مستقلة باقتضائها واما ان يكون مستقلة بدفعها واما ان لا يكون

مستقلة

مستقلة لا بالاقتضا ولا بالدفع والاول يوجب ان امتداد دوام الايجاب والدوام السلب وذلك يمنع
من جواز التغير والثالث يوجب المحال لان تلك الذات لا تستقل من ثبوت تلك الصفة وسلبها لكن ثبوتها
وسلبها لا بد فيهما من سبب منفصل عن الذات فعلى هذا الذات موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة
او سلبها وذلك الثبوت وذلك السلب موقوف التحقق على ثبوت شي منفصل او سلبه والموقوف على
الموقوف على الشي موقوف على الشي فذات واجب الوجود موقوفة في تحققها على الغير والموقوف على
الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود وهو محال فثبت ان التغير على
ذات الله تعالى وصفاته محال واذا كان كذلك فكل ما صح في حق الله تعالى وجب ان يكون حاصلا وقد
ثبت انه صح كونه تعالى عالما بالمعلومات فوجب ان يكون عالما بها فهذا تمام الكلام في بيان انه
تعالى يجب ان يكون عالما بما سواه والاصل الثاني انه اذا ثبت ان الامر كذلك فنقول يجب ايضا
ان يكون عالما بذاته لان كل من علم شيئا فانه يمكنه ان يعلم كونه عالما به والعلم بكونه عالما حكم
على ذاته بكونه عالما وكل تصديق فانه مسبوق بتصور طرفيه فالعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته
ومتى ثبت الامكان فقد ثبت الوجوب بالدليل المتقدم فثبت انه تعالى عالم بكل ما يعقوله وانه عالم
بذاته المخصوصة هذا تلخيص هذا الكلام على احسن الوجوه وهو المراد من قول الشيخ الرئيس في
كتاب الاشارات في النمط الثالث في النفس الارضية كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله الى اخر هذا الفصل ولقايل ان يقول الاعتراض على هذا الكلام من وجوه
الاول لا نسلم انه يمكننا ان نعقل ذات الله فضلا عن ان يقال انه يمكننا ان نعقل ذاته مع تعقل
سائر الذوات وتقرير هذا الكلام وهو ان مذهب الحكماء ان كنه ذات الله غير معقول للبشر وانما
المعلوم عند الخلق من الله تعالى الصفات السلبية والصفات الاضافية فاما الذات المخصوصة
من حيث هي هي فغير معلومة للخلق واذا ثبت ان الذات المخصوصة غير معلومة البتة كان القول
بانه يصح العلم حال حصول غيرها خطا السؤال الثاني سلمنا انه يصح ان نصير ذات الله تعالى
معلومة فلم قلتم انه يصح العلم بها مع العلم بغيرها وتقريره انا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى
وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم فانه لا يمكننا في ذلك الوقت توجيه الذهن نحو استحضار معلوم
اخر والعلم بذلك ضروري ولذلك فان من كان مستعملا الفكر في مسئلة منطقية فانه في تلك اللحظة
لا يمكنه توجيه الذهن نحو مسئلة هندسية والعلم بذلك ضروري وهذا يدل على ان الجمع بين
علمين في الذهن دفعة واحدة محال او نقول الله وان كان ذلك في الجملة الا انه هاهنا غير ممكن لانه ثبت
بالاستقراء ان القوى الحساسة حال شعورها بالمحسوسات القوية لا يمكنها الشعور بالمحسوسات
الضعيفة فان السراج اذا وضع في مقابلة قرص الشمس لا يحس بذلك السراج والبعوضة اذا طنت
عند ظهور الرعد لا يحس بطنين البعوضة فكذلك هاهنا ذات الله تعالى اعظم الموجودات فوجب ان
اعلم للعارف فعند حضور عرفانه في العقل يمتنع حضور عرفان غيره فلم قلتم ان الامر ليس كذلك
فان قالوا انا اذا عرفنا ان هذا العالم مفتقر في وجوده الى ايجاد واجب الوجود فهذا علم
باضافة مخصوصة بين العالم وبين واجب الوجود والعلم باضافة امر الى امر مشروط بالعلم
بالمضافين محال حصول العلم بهذه الاضافة وجب ان يكون العلم بالعالم والعلم بواجب الوجود
حاضرا وذلك يقتضي جواز حصول العلم بواجب الوجود مع العلم بغيره فنقول هذا مغالطة

محضه وذلك لان العلم بكونه واجب الوجود علم بصفة من صفاته وليس هذا علما بذاته المخصوصه واذا كان الامر كذلك لم يلزم من علمنا بمعنى كونه واجب الوجود علمنا بذاته المخصوصة فزال هذا السؤال والوجه الثالث في السؤال هب انه صح منا ان الجمع بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكذا وكذا الا ان هذا الاستقرا انما اطرد في الاشيا التي حزيناها ووجدنا انه لا يمنع الجمع بين العلم بالله تعالى وبين العلم بتلك الاشيا ولا يلزم من صحة هذا الحكم في بعض الصور صحته في جميع الصور فلعل هيهنا معلومات لا يمكن الجمع بين العلم بها وبين العلم بالله اللهم الا اذا حصلت التجربة في جميع المعلومات التي لا نهاية لها الا ان دخول ما لا نهاية له في الوجود محال فكانت هذه التجربة ممتنعة فكان الحكم بصحة المقارنة بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من المعلومات حكما مستفادا من الاستقرا والتجربة في الصور القليلة السؤال الرابع هب انا سلمنا صحة هذه المقارنة بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من المعلومات لكن لم قلتم انه يصح حصول المقارنة بين العلم بالله وبين مجموع العلوم المتعلقة بالمعلومات فان الحكم الثابت في كل واحد واحد من الاشيا قد لا يكون ثابتا في حق المجموع ومقصودكم من هذا الدليل حصول المقارنة بين ذات الله تعالى وبين مجموع صور المعلومات السؤال الخامس هب ان حصول المقارنة بين هذه العلوم ممكن فلم قلتم ان حصول المقارنة بين ماهيات هذه المعلومات ممكن وهذا بنا على ان تعقل الاشيا لا يتم الا عند ارتسام صور المعلومات في ذات العالم وقد سبق الاستقصا في هذا الباب السؤال السادس سلمنا ان هذه المقارنة ممكنة فلم لا يجوز ان يقال امكان هذا النوع من المقارنة مشروط بكون هذه الماهيات ذهنية قوله ان حصول تلك الصورة في جوهر النفس مقارنة بين تلك الماهيه وبين جوهر النفس فلو كان امكان المقارنه مشروطا بكونها في النفس يلزم ان يكون امكان الشي مشروطا بحصوله وذلك محال قلنا هذا محض المغالطة وبيان هذه المغالطة مشروط بتقديم مقدمة وهي انا نقول ان المقارنة بين الشيين جنس تحته انواع ثلثه احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وهذه المقارنة مخالفة بالماهية للنوع الاول بدليل ان هذا النوع مخالف بالماهية للنوعين الاولين واذا ثبت هذه الاقسام الثلثه انواعا مختلفه بالماهية لم يلزم من ثبوت حكم لنوع واحد منها ثبوته لسائر الانواع اذا ثبت هذا فنقول اذا حصلت المقارنة بين العلم بالله تعالى وبين العلم بشي اخر فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد واما حصول المقارنة بين الصور النفسانية وبين جوهر النفس فهذه المقارنه عبارة عن مقارنة الحال للمحل وهذا النوع مغاير بالماهية للنوع الاول واما كون الذات الموجودة خارج الاعيان بحيث يقارنها الصور العقلية فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة المحل للحال واذا ثبت هذا فنقول لما حصلت المقارنة بين العلم بالله وبين العلم بسائر الاشيا فقد حصلت المقارنه بين هذه الصور الذهنيه بحيث يكون هذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد وان هذا النوع من المقارنة مشروط بكون تلك الاشيا حالة في محل واحد ونعني حاصل الكلام ان امكان النوع الاول من المقارنة مشروط بحصول النوع الثاني من المقارنة موقوفا على حصول نوع اخر من المقارنة وذلك مما لا امتناع فيه البته ثم نقول حاصل هذا الكلام يرجع الى الصورة الذهنيه مساوية للمقصود الخارجي في تمام الماهية فلما صحت المقارنة عليها حال كونها ذهنية وجب ان يصح هذه المقارنة عليها حال كونها خارجية وهذا غلط لان مقارنة بعضها مع البعض مقارنة الحالين في المحل الواحد

ومقارنتها

ومقارنتها مع جوهر النفس مقارنة الحال للمحل وبتقدير ان توجد شي منها في الاعيان وتقارنها سائر الصور فذلك مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة مختلفة في الماهية ولا يلزم من جواز احد هذه الانواع على ماهية جواز سائر الانواع عليها لما ثبت ان الماهيات المختلفه لا يجب تساويها في الاحكام فثبت ان هذا الكلام مغالطة محضة السؤال السابع نقول ان دل ما ذكرتم على ان كل ما صح على الماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها حال كونها خارجية الا ان هيهنا دليلا يمنع من ذلك وهو من وجوه الاول ان الماهية حال كونها ذهنية عرض يحتاج الى المحل وحال كونها موجودة في الخارج جوهر قائم بالنفس والعرض يستحيل ان ينقلب جوهرا وبالعكس وذلك يدل على انه ليس كل ما صح على احدهما فانه يصح على الثاني الوجه الثاني ان هذا الكلام انما يتم اذا قلنا اذا عرفنا الله تعالى فان الصورة العقليه مساوية في تمام الماهية لذات واجب الوجود لذاته وهذا يقتضي ان يكون ماهية واجب الوجود لذاته نوعا تحته اشخاص وذلك بالاتفاق محال الوجه الثالث انا اذا ادركنا ماهية السما فلو كان هذا الادراك والشعور صورة مساوية لماهية السما على سبيل التمام والكمال لزم كون هذه الصورة الذهنية سما ومعلوم بالضرورة ان ذلك باطل لان هذه الصورة الذهنية عرض لا يحس ولا يمس والسما جسم عظيم موصوف بالصفات المعلومة وكون هذه الصورة الذهنية مخالفة لجوهر السما في الماهية امر معلوم بالضرورة الوجه الرابع ان حاصل كلامكم هو انه اذا كانت الصورة العقلية من ذات الله تعالى لا يمتنع عليها مقارنة سائر الصور وجب ان لا يمتنع على ذات الله مقارنة سائر الصور لان حكم الشي يجب ان يكون مساويا لحكم مثله فنقول فعلى هذا ما صح في تلك الصورة العقلية ان تكون محتاجة الى ذلك المحل وان تكون حالا فيه فاذا لم يلزم من المسايل المذكورة هنا فكذلك لا يلزم ما ذكرتم الوجه الخامس انه لما كانت الصور الذهنيه مساوية في تمام الماهية للذوات الخارجية وثبت ان كل ما صح على الشي صح على مثله فلما كانت هذه الذوات الخارجية يصح عليها ان تكون عالمة بالاشيا وجب ان يصح على هذه الصورة الذهنية حال كونها ذهنية ان تكون عالمة بالاشيا ولما لم يلزم ذلك من القايل المذكور فكذلك لا يلزم ما ذكروه والله اعلم السؤال الثامن سلمنا ان الذات عند كونها موجودة في خارج الذهن يصح عليها ان يقارنها سائر الصور لكن لم قلتم انه يلزم من هذا القدر صحة كون تلك الذات عالمة وبيانه انه لو كان العلم نفس هذه المقارنة لكان ما ذكرتم لازما الا انا بينا ان بتقدير صحة القول بالصور الذهنيه فان الحق انه ليس العلم عبارة عن نفس تلك الصور الذهنية بل عن نسبة مخصوصة مشروطة بحصول تلك الصور الذهنيه واذا كان كذلك لم يلزم من حصول هذه الصور حصول العلم لاحتمال ان حصول النسبة المسماة بالعلم كما انه مشروط بحضور الصورة الذهنيه فكذلك مشروط بشرايط اخرى وتلك الشرايط الاخر مفقودة هيهنا ففات الحكم لفوات تلك الشرايط السؤال التاسع هب انه ثبت انه يصح على ذات الله تعالى كونه عالما بالاشيا الا ان الحكم لا يكفي في حصوله كون القابل قابلا بل لا بد معه من حصول المقتضي فهذه الحالة وان كانت ممكنة بالنظر الى القابل الا انه لم يوجد المقتضي لذلك فبقي على الامتناع لفوات المقتضي لا لعدم القابلية وبيان فوات المقتضي لحصول تلك العالمية ان تلك الذات المخصوصة او غيرها فان لم يكن تلك الذات المخصوصة مقتضية لهذا الاثر ولم يكن غيرها حاصلا هيهنا الا فقد فحينئذ قد فات المقتضي ففات الاثر لفقدان المقتضي وان كانت القابلية حاصلة السؤال العاشر

سلمنا انه تعالى عالم بغيره فلم قلتم انه يجب ان يكون عالما بذاته قوله لان كل من علم شيا امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشي وذلك يوجب كونه عالما بذاته لان كل تصديق فانه مسبوق بتصور الطرفين قلنا السؤال عليه من وجهين الاول ان هذا الشكل بما انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص بانه انسان وليس بفرس فقولنا هذا الشخص انسان قضية موضوعها قولنا هذا الشخص ومحمولها قولنا انسان والاول شخصي والثاني كلي فلو كان الحاكم على شي بشي يجب كونه متصورا لهما لزم وجود قوة واحدة تكون مدركة للشخص وللمعنى الكلي وهذا عند الشيخ محال لان مدرك الاشخاص يجب ان يكون جسمانيا ومدرك الكليات يجب ان يكون مجردا عند الشيخ الثاني ان من علم شيا لو وجب ان يعلم كونه عالما بكونه عالما به لزم في المرتبة الثالثة ان يعلم كونه عالما بكونه عالما واذا كان كل ما يصح في حق واجب الوجود لذاته ان يكون حاصلا بالفعل لزم ان يكون هذه المراتب التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل في حق واجب الوجود بحسب علمه بكل واحد من الاشيا فيلزم منه حصول علوم لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها ويلزم منه ايضا حصول علل ومعلولات لا نهاية لها في تلك العلوم دفعة واحدة وانه محال فهذا تمام السؤال على هذه الطريقة وبالله التوفيق الطريق الثالث من الوجوه التي تمسك الشيخ بها في اثبات كونه تعالى عالما بالمعلومات انه قال في كتاب المبدا والمعاد ان جوهر النفس قبل حلول الصورة المجردة فيه يكون عاقلا بالقوة فاذا حلت الصورة المجردة فيه صارت النفس بسببها عاقلة بالفعل فلما صار جوهر النفس بسبب حلول هذه الصورة فيه عاقلا بالفعل بعد ان كان عاقلا بالقوة فلو قدرنا هذه الصورة جوهرا قائما بالنفس كان اولى ان يكون عاقلا بالفعل كما ان الحرارة لما حلت في جوهر النار صار جوهر النار بسبب حلول تلك السخونة فيها سخنا فلو فرضنا نفس تلك الحرارة قائمة بنفسها وجب ان يكون اولى بكونها سخنة فهذا حاصل هذه الطريقة الا انه طولها في تقسيمات هذا الدليل في كتاب المبدا والمعاد وهذا الدليل كما تراه ماخوذ من باب الاولى والاخلق وانه لا يفيد الا الظن الضعيف فهذا تمام كلمات الناس في اثبات كونه تعالى عالما وبالله التوفيق ومن الناس من ذكر في اثبات كونه تعالى عالما وجوها الاول ان الباري تعالى اكمل الموجودات وصفة العلم صفة كمال وعدمه نقص فوجب الجزم بكونه تعالى موصوفا بهذه الصفة وبهذا الطريق يبين كونه تعالى عالما بجميع المعلومات تنزيها عن الجهل والوجه الثاني وهو ان الواحد منا عالم فهذا العلم انما حدث من الله اما بواسطة او بغير واسطة وكل كمال حصل للمعلول فان ثبوته للعلة اولى فوجب الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات والله اعلم

في المسائل المفرعة على اثبات كونه تعالى عالما

المسئلة الاولى من الناس من قال ان كونه تعالى عالما بنفسه محال واحتج عليه بان قال علم الشي بالشي نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وحصول النسبة مشروط بحصول التغاير في الشي الواحد بالاعتبار الواحد يمتنع حصول النسبة فيه فيمتنع كونه عالما بنفسه قالوا وليس لاحد ان يجيب عن هذا من وجوه الاول ان هذا يبطل بعلم كل واحد منا بنفسه والثاني ان اعتبار كونه عالما مغاير لاعتبار كونه معلوما فهذا القدر من التغاير يكفي في صحة حصول هذه النسبة لانا نجيب عن الاول فنقول ان نفس الواحد منا ليست فردة منزهة عن جميع جهات التركيب بل لا بد وان يحصل فيها جهة من جهات التركيب والتاليف فلا جرم امكن حصول الاضافة والنسبة فيها من بعض الوجوه فلا جرم صح كونه عالما بنفسه اما ذات الحق

سبحانه

سبحانه فانها منزهة عن جميع جهات التركيبات فردة من كل الوجوه فيمتنع حصول النسب والاضافات فيها فوجب ان يمتنع فيه كونه عالما بذاته واما السؤال الثاني فنقول العلم نسبة مخصوصة وحصول النسب مشروط بحصول المغايرة فلو كان تلك المغايرة هي المغايرة الحاصلة بين المفهوم من كونه عالما وبين المفهوم من كونه معلوما فحينئذ تكون المغايرة الحاصلة بهذا الاعتبار متقدمة بالرتبة على حصول العلم لكن حصول العلم لتلك الذات متقدم بالرتبة على صيرورتها عاقلة ومعقولة فيلزم وقوع الدور وهو محال فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة ونقول الدليل على كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة وجهان الاول ما ذكرناه في الطريق الاول انه جوهر مجرد عن المادة وكل ما كان كذلك فان ذاته حاضرة لذاته وكل ما كان كذلك فانه يكون عالما بذاته وتمام الكلام في تقرير هذا المعنى قد سبق الوجه الثاني ان كل من علم شيا فانه يمكنه ان يعلم كونه عالما به وذلك مشروط بكونه بنفسه على ما بيناه واما الشبهة التي ذكروها فالجواب عنه انا بينا ان ذات الله تعالى ذات معينة وكل ما كان كذلك فهناك ماهية وهناك تعين وهناك المجموع تلك الماهية مع ذلك التعيين فقد حصلت المغايرة من هذا الوجه وهي كافية في امكان حصول النسب والاضافات لتلك الذات

المسئلة الثانية اعلم ان كل ذات عقلت نفسها فتلك الذات عاقلة وهي بعينها ايضا معقولة فعقلها لنفسها لنفسها هل هو عين نفسها ام لا قال الشيخ الرئيس انه تعالى عقل وعاقل ومعقول والكل شي واحد وذلك لانه ذات مجردة فهو عقل وبما انه حصل له ماهية فهو معقول وبما انه حصلت له ماهية فهو عاقل والعقل والعاقل والمعقول ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجوه الاول ان لفظ العقل والعاقل والمعقول اما ان تكون الفاظا مترادفة او متباينة فان كان الاول لم يكن في ذكرها فائدة معنوية وان كان الثاني فهي اما ان تكون مفهومات سلبية او ثبوتية والاول باطل لانا دللنا على ان معنى الشعور والادراك ليس مفهوما سلبيا فبقي الثاني ولا شك انها ليست مفهومات متباينة برح صفات هذه الذات وحينئذ يبطل قوله ان هذه الالفاظ الثلثة لا تفيد كثرة في المعنى الوجه الثاني وهو انا قد دللنا على ان معنى الشعور والادراك معنى نسبي اضافي فيمتنع كونه عين تلك الذات المخصوصة الوجه الثالث ان العاقل يتفرع على حصول التعقل وكونه معقولا لنفسه يتفرع على كونه عاقلا لنفسه فهذه المفهومات الثلثة يتفرع بعضها على بعض فيمتنع كونها مفهوما واحدا والله اعلم

المسئلة الثالثة في تقرير دلالة المتكلمين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قالوا انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات التي لا نهاية لها والموجب لكونه تعالى عالما هو ذاته المخصوصة ومتى كانت الصحة حاصلة في الكل وكان الموجب هو ذاته المخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع المعلومات فهذه مقدمات ثلث لا بد من تقريرها

قولنا انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات والدليل عليه انه ثبت انه تعالى عالم قادر وكل من كان عالما قادرا فانه يجب ان يكون حيا وكل من كان حيا فانه لا يمتنع عليه ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات والعلم به بديهي فينتج انه تعالى لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات واما فهي

قولنا المقتضي لتلك العالمية ليس الا ذاته المخصوصة والدليل عليه وهو انا قد بينا ان كون الشي عالما بالشي نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم والنسب لا يجوز ان يكون امورا قائمة بانفسها والعلم به ضروري فلا بد وان تكون صفات لغيرها فالعالمية صفة مفتقرة الى الغير ممكنة لذاته

ولكن لذاته لابد له من سبب فعالمية الله تعالى لابد لها من سبب وذلك السبب اما تلك الذات
المخصوصة سواء كان بواسطة او بغير واسطة واما ان يكون غير تلك الذات والقسم الثاني باطل
والا لزم ان يفتقر في حصول صفة العالمية له الى سبب منفصل وهو محال فبقي الاول فثبت ان المقتضي
لكونه تعالى عالما ليس الا ذاته المخصوصة فنقول انه لما ثبت انه تعالى يصح ان
يكون عالما بكل واحد من المعلومات وثبت ان المقتضي لحصول تلك العالمية هو ذاته المخصوصة وجب
الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات والدليل عليه ان جميع العالميات صحيحة على تلك الذات والذات
موجبة لبعضها ونسبة تلك الذات اليها باسرها على السوية فلم يكن كونها مقتضية لبعض تلك العالميات
اولى من كونها مقتضية للبواقي وقد ثبت ان تلك الذات مقتضية لحصول بعض تلك العالميات فوجب ان
يكون مقتضية لحصول كلها لان الرجحان حال حصول الاستواء غير معقول فثبت انه يجب كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات التي لا نهاية لها هذا تمام تقرير هذا الدليل ولقايل ان يقول السؤال عليه من وجوه
الاول لا نسلم انه يصح كونه عالما بكل واحد من المعلومات قوله انه قادر عالم وكل قادر عالم فانه حي وكل
حي فانه يصح ان يعلم كل واحد واحد من المعلومات قلنا هذا سفسطة لان معنى الحي انه الذي
يصح ان يعلم ويقدر فقوله كل قادر عالم فانه حي معناه ان كل قادر عالم فانه لا يمتنع ان يكون موصوفا
بتلك القدرة وبذلك العلم ثم قلتم ان كل من لا يمتنع ان يكون موصوفا بالقدرة المخصوصة و
بالعلم المخصوص فانه لا يمتنع ان يكون موصوفا بساير العلوم فان كان قولنا ان كل من علم شيئا
امكنه ان يعلم ساير المعلومات مقدمة بديهية فاتركوا هذا الدليل واكتفوا بدعوى البديهة وان
كانت مقدمة نظرية فلا بد في تقريرها من الدليل وما ذكرتموه وان كان يوهم انه دليل الا ان الحد
الذي ذكرتموه ظهر انه اعادة تلك المقدمة بعبارة اخرى والسؤال الثاني هب انا سلمنا ان تلك
الذات المخصوصة لا يمتنع عليها كونها عالمة بساير المعلومات فلم قلتم انه يجب كونها عالمة بساير
المعلومات قوله تلك الذات المخصوصة هي الموجبة لتلك العالمية ونسبة تلك الذات الموجبة لتلك
العالمية الى ساير العلوم على السوية قلنا هذا ممنوع فلم لا يجوز ان يقال تلك الذات المخصوصة
يوجب لذاتها بعض العالميات دون بعض وقوله ليس كونها موجبة لبعض تلك العالميات اولى
من كونها موجبة لسايرها كلام ضعيف لانا نقول ان ادعى انه ليس بعضها اولى من البعض في نفس
الامر او ندعي عدم هذه الاولوية في عقولنا واذهاننا والاول ممنوع وذلك لان العلم بهذا المعلوم
مخالف العلم بذلك المعلوم الثاني ولا يلزم من كون الذات موجبة لشيء كونها لما يخالف ذلك الشيء
لان الحقايق المختلفة لا يجب استواها في الاحكام والاثار والثاني وهو عدم الاولوية في اذهاننا
وافكارنا مسلم الا ان هذا لا يفيد الا ان العقل يتوقف في هذا الحكم ولا يجزم فيه بشيء البتة
فاما ان يجزم فيه لعدم التفاوت فهو باطل الا ترى ان المتكلمين يقولون ان العلم صفة متعلقة
بالمعلوم ثم زعموا ان العلم بكل معلوم ماهية مختلفة لماهية العلم المتعلق بالمعلوم الاخر فذلك
العلم المخصوص ماهية مخصوصة يقتضي لماهيتها المخصوصة التعلق بذلك المعلوم المعين دون ما
سواه واذا عقل هذا في العلم فلم لا يجوز ايضا ان يقال تلك الذات المخصوصة توجب لذاتها التعلق
ببعض المعلومات دون البعض فهذا حاصل الكلام في هذا الباب والله اعلم والاولى في هذا الباب
ان نقول لا شك انه تعالى عالم بكل الموجودات والجهل باي معلوم كان صفة نقص وصريح العقل

يقتضي

يقتضي وجوب تنزيه الله عن النقص فوجب الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات وايضا فهذا القول
اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه واعلم ان المخالف له مقامان احدهما انه ينازع في اصل العالمية
والثاني الذين ينازعون في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات اما المقام الاول فقد ذكروا فيه
وجوها من الشبهات الشبهة الاولى قالوا لو كان عالما بشيء لكان كونه عالما اما ان يكون عين
ذاته واما ان يكون غير ذاته والقسمان باطلان فبطل الملزوم اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع
ان يكون علمه بالمعلومات عين ذاته فلوجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان قولنا واجب الوجود
ذاته لا يفيد شيئا وقولنا واجب الوجود عالم يفيد معنى معلوما ولولا التغاير لما حصل الفرق
الثاني ان نقيض قولنا انه واجب الوجود هو انه ليس واجب الوجود ونقيض قولنا انه عالم هو
انه ليس بعالم ومعلوم بالضرورة ان قولنا انه عالم لا يناقض قولنا انه ليس واجب الوجود
وقولنا انه واجب الوجود لا يناقض قولنا انه ليس بعالم ولولا ان المفهوم من قولنا انه عالم غير
نفس المفهوم من قولنا انه واجب الوجود لذاته والا لما صحت هذه الاحكام والثالث انا اذا قلنا
واجب الوجود عالم فهو قضية مفهومة قابلة للتصديق والتكذيب وللشك والشبهة وكل قضية
يكون محمولها عين موضوعها فانها لا يكون كذلك والرابع وهو انه يمكننا نعقل كونه واجب الوجود
لذاته مع الشك في كونه عالما ويمكننا نعقل كونه عالما مع الشك في كونه واجب الوجود لذاته و
ذلك يوجب التغاير فان المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم والخامس انا بينا ان العلم عبارة عن
التعلق المخصوص وعن النسبة المخصوصة وذاته تعالى ذات قايمة بنفسها ومن المعلوم بالضرورة
ان الذات القايمة بنفسها مغايرة للنسبة المخصوصة فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع ان يكون
علمه عين ذاته واما بيان انه يمتنع ان يكون علمه غير ذاته فالدليل عليه ان ذلك العلم اما ان
يكون موجودا قايما بنفسه واما ان يكون صفة قايمة بذاته والاول باطل لان كونه عالما بالمعلوم
صفة له وصفة الشيء يمتنع كونه قايما بذاته فثبت ان كونه عالما بالاشياء صفة مفتقرة الى ذاته والصفة
المفتقرة الى الذات تكون ممكنة بنفسها وكل ممكن فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ليس الا تلك الذات الا
ان هذا باطل من وجوه الاول ان ذاته مؤثرة في وجود العالم فلو كانت مؤثرة في حصول ذلك
العلم لكان قد صدر عن الواحد اكثر من الواحد وهو محال والثاني ان الموصوف بذلك العلم هو تلك
الذات فلو كان المؤثر فيه ايضا نفس تلك الذات لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا
وفاعلا وهو محال والثالث ان افتقار الاثر الى المؤثر يمتنع ان يحصل حال بقاء الاثر والا لزم تكوين
الكاين وتحصيل الحاصل وهو محال فوجب ان يكون افتقاره اليه حال العدم او حال الحدوث و
على التقديرين فكل ما يكون مفتقرا الى المؤثر فانه محدث فوجب فيما لا يكون محدثا ان لا يكون مفتقرا
الى المؤثر وعالمية الله قديمة فامتنع افتقارها الى المؤثر الشبهة الثانية ان يقال العلم اما ان
يكون صفة كمال واما ان لا يكون فان كان الاول فيلزم ان يقال ان ذاته ناقصة بذاتها مستكملة
بتلك الصفة المغايرة والناقص يمتنع كونه الها وان كان الثاني وجب تنزيه الله تعالى عنه لان ما لا يكون
صفة كمال امتنع الحكم بكونه تعالى موصوفا به الشبهة الثالثة انا قد ذكرنا ان العلم نسبة مخصوصة
واضافة مخصوصة وحصول النسبة والاضافة مشروط بحصول المضافين مثاله ابوة زيد لعمرو
لا يمكن حصولها الا بعد حصول ذات زيد وذات عمرو فلما كانت المعرفة والعلم نسبة مخصوصة

وجب ان يكون حصولها موقوفا على حصول المضافين اذا ثبت هذا فنقول ذات البارى تعالى لا تكون
كافية فى حصول الصفة المسماة بالعلم لانا بينا ان العلم نسبة وحصول النسبة لا تستقل به شى
واحد لابد له ذات البارى تعالى يمتنع خلوه عن العلم والعلم موقوف على المضاف الثانى لزم ان
يكون ذات الله تعالى موقوف التحقق على اعتبار غيره والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب
الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال الشبهة الرابعة قالوا العلم عند الفلاسفة عبارة
عن صورة مطابقة للمعلوم وعند المتكلمين عبارة عن نسبة مخصوصة تحصل بين العلم وبين المعلوم
وعلى كل التقديرات فانه يجب ان يكون العلم بكل معلوم مغاير العلم بالمعلوم الاخر اما على قول الفلاسفة
فلان كل شى فانه يخالف الشى الاخر اما بحسب اصل ماهيته واما بحسب تعينه فالصورة المطابقة
لاحدهما لابد وان يكون مخالفة للصورة المطابقة للاخر واما على قول المتكلمين فلان الانتساب الى
هذا صح تعقله حال الذهول عن الانتساب الى غيره والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت انه على القول
المنقول عن الفلاسفة وعلى القول المنقول عن المتكلمين يجب ان يكون العلم بكل معلوم مغايرا للعلم
بالمعلوم الاخر اذا ثبت هذا فنقول لو كان البارى تعالى عالما بمعلومات لا نهاية لها لزم ان يحصل
فى ذاته صفات لا نهاية لها وذلك محال لوجوه الاول ان كل كثرة حاصلة فانها متناهية ويلزم ان
ما لا يكون متناهيا فانه ممتنع الحصول والثانى ان اله العالم اذا كان مركبا من الكثرة لزم كونه ممكن
الوجود لذاته وذلك لان كل مركب من الاجزاء فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزء الشى غيره
فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فيلزم ان يكون اله العالم ممكن
الوجود لذاته وما كان ممكن الوجود لذاته وجب افتقاره الى مؤثر آخر فيلزم افتقار الاله الى اله
آخر وانه محال لا يقال هذه الكثرة واقعة فى العلوم وفى المعلوم صفات فالكثرة واقعة فى الصفات
فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته منزهة عن الكثرة وهى موجبة لهذه الصفات لانا نقول لا اله اما ان يكون
عبارة عن مجموع الذات مع الصفات او هو عبارة عن الذات فقط والصفات خارجة عن مسمى الاله
فان كان الاول فحينئذ يلزم ان يكون مسمى الاله ممكنا محتاجا وهو محال وان كان الثانى فحينئذ اله
العالم ليس الا تلك الذات المجردة عن الصفات فهذه الصفات تكون زايدة على الاله مغايرة لها فوجب
نفيها والجواب عن الشبهة الاولى انها بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى ان الشى الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا وعلى ان علة الحاجة الى المؤثر اما الحدوث واما الامكان بشرط الحدوث
وهذه الاصول الثلثة قد سبق القدح فيها على الاستقصاء فلا فايدة فى الاعادة والجواب عن الشبهة
الثانية ان نقول ذاته المخصوصة من حيث هى هى كاملة لعينها ولذاتها ومن لوازم ذلك الكمال ايجابها
لصفة وعلى هذا التقدير فالشبهة زايلة والجواب عن الشبهة الثالثة انه ان لزم نفى
العلم لكون العلم نسبة موقوفة على حصول المضاف الثانى لزم كونه مؤثرا فى وجود العالم
لان المؤثرية ايضا من باب النسب والاضافات والجواب عن الشبهة الرابعة ان ابعد الاشيا
عن طبايع الكثرة الواحدة ثم انها ضعف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا
نهاية لها من النسب فثبت ان كثرة الاضافات والنسب لا تقدح فى حصول الوحدة الذاتية
فهذا تمام الكلام فى هذا الباب والله اعلم   فى البحث عن كونه تعالى عالما
بالجزئيات من الناس من حكى عن الفلاسفة انهم يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهذه الحكاية

فيها

فيها نظر وذلك لان ذاته المخصوصة ذات معينة وهو عالم بتلك الذات المعينة ولا معنى
للجزئى الا ذلك فيكون عالما بالجزئى وايضا انه لذاته علة العقل الاول والظاهر من مذهبهم
انهم يعترفون بكونه تعالى عالما به من حيث انه هو بل الصحيح ان يقال انهم ينكرون كونه تعالى عالما
بالمتغيرات من حيث انها متغيرة وينكرون كونه تعالى عالما بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة
المخصوصة واحتجوا على اثبات مذهبهم بوجوه الشبهة الاولى قالوا لو فرضنا كونه عالما بان زيدا
جالس فى هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك فعلمه بكونه جالسا ان بقى كان ذلك جهلا والجهل على
الله على الله تعالى محال وان لم يبق كان ذلك تغيرا والتغير على الله محال فهذا هو الحرف الذى عليه تعويل
القوم واعلم ان المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشبهة فمنهم من يقول العلم الاول باق ومنهم
من التزم التغير وقال العلم الاول غير باق اما الفريق الاول فقالوا ان العلم بان الشى سيحدث
هو نفس العلم بحدوثه اذا حدث فالعلم باق والتغير واقع فى المعلوم واحتجوا على صحة قولهم بوجوه
الاول انه تعالى يعلم بالعلم الواحد جميع المعلومات فلما لم يلزم من تكثر المعلوم تكثر العلم وجب
ان لا يلزم ايضا من تغير المعلومات تغير العلم والثانى ان العلم صفة تنكشف بها المعلومات
كما هى ونذكر لهذا المعنى مثالا فنقول اذا فرضنا مرآة منصوبة على الجدار فكل من مر بتلك المرآة
انكشف صورته فيها فعند مرور الناس على تلك المرآة لا تزال تنكشف فيها صورة بعد صورة
الا ان المرآة لم يتغير عن حالها بل التغير انما وقع فى الناس الذين يمرون عليها اذا عرفت هذا فنقول
العلم صفة متهيئة لادراك ما تعرض عليها فتلك الصفة باقية بحالها والتغير واقع فى المعلومات
الوجه الثالث قالوا اذا فرضنا ان انسانا اعتقد ان زيدا يدخل الدار غدا وفرضنا ذلك
الاعتقاد الى ان دخل زيد البلد فانه بعين ذلك الاعتقاد يصير معتقدا لكون زيد داخلا فى البلد
فى هذه الساعة فثبت بما ذكرنا ان العلم بان الشى سيوجد بعين العلم بوجوده اذا وجد
والرابع هو ان العلم صفة حقيقية قايمة بذات العالم ويتعلقه بالمعلوم نسبة بين العلم وبين
المعلوم فاذا تغير المعلوم فقد تغير نسبة ذلك العلم الى المعلوم ولم يتغير ذات العلم الا ترى
ان الرجل اذا كان جالسا فى مكان فنفرض ان انسانا وجلس على احد جانبيه كان هذا الجالس يمينا له
فاذا قام ذلك الانسان وانتقل من ذلك الجانب الى الجانب الاخر صار الانسان الاول يسارا له
بعد ان كان يمينا له فههنا وقع التغير والتبدل فى هذه الاضافة مع ان صريح الحس والعقل
يدل على انه لم يقع فيه التغير البتة بل هو باق كما كان فهذا احد الوجوه التى تمسك بها من
يقول العلم الاول باق كما كان واما القايلون بانه يجب ان يتغير العلم عند تغير المعلوم فقد
احتجوا على صحة قولهم بوجوه   انا اذا فرضنا ان انسانا اعتقد ان زيدا سيدخل
البلد غدا ثم قدرنا ان ذلك الانسان جلس فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقى على
ذلك الاعتقاد الى ان يدخل النهار ويدخل زيد البلد الا ان ذلك الجالس لم يعلم انه جاء النهار فان
ذلك الانسان بمجرد اعتقاده فى ان زيدا يدخل البلد غدا لا يصير عالما بانه دخل الان فى البلد
ولو كان العلم بان الشى سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد لوجب ان يحصل هذا العلم فى
هذه الصورة وحيث لم يحصل علمنا ان العلم بان الشى سيوجد ليس نفس العلم بوجوده اذا وجد
ثم اذا حصل عنده ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم حصل عنده علم ثانى بانه جاء الغد فانه يتولد من

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الرابع من الهيات المطالب العالية في مباحث الحدوث والقدم واسرار الدهر
والازل وفيه مقالات اثنى عشر المقالة الاولى في المقدمات التى لابد من تقديمها وهى
ستة المقدمة الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او غير متحيز وغير حال
في متحيز اما المتحيز فاما ان يكون قابلا للقسمة وهو الجسم واما ان لا يكون وهو الجزء الذى لا يتجزا
عند من يقول باثباته اما الحال في المتحيز فهو الاعراض القائمة بالاجسام والجواهر وقد عرفت ان
الاعراض عند الحكماء اجناس تسعة احدها الكيف فنقول انه نوعان احدهما الاعراض التى تصح
حلولها في غير الاحيا والثانى الاعراض التى لا يصح حلولها الا في الاحيا اما القسم الاول فهو نوعان
احدهما الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس اوليا والثانى الاكوان اما القسم الاول
فهى خمسة اقسام الاول الاعراض المدركة بالقوة الباصرة وهى الالوان والاضوا والثانى المدركة
بالقوة السامعة وهى الحروف والاصوات الثالث المدركة بالقوة الذائقة وهى الطعوم التسعة
الرابع المدركة بالقوة الشامة وهى الروائح والخامس المدركة بالقوة اللامسة وهى الحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة وما يتولد من اجتماعها اما القسم الثانى الاكوان والكون
عبارة عن حصول الجوهر في الحيز وتفسير الحيز سياتى في باب الخلا والجهة ثم الكون جنس تحته اربعة
انواع الاول الحركة وهو انتقال الجوهر من الحيز الثانى والثانى السكون وهو عبارة عن حصول المتحيز
في حيزين بحيث لا يتخللهما فصل والاخلا اما القسم الثانى من قسمى العرض الذى يمتنع قيامه بغير الحى
وهو اقسام احدها الحيوة وثانيها الصفات التى تكون مشروطة بالحيوة وهى قسمان احدهما
الصفات المعتبرة في الادراك والثانى الصفات المعتبرة في العمل اما الصفات التى تعتبر
الادراك فقسمان الاول الاعتقادات وهى اما تصورات واما تصديقات والتصديقات
اما ان تكون جازمة او غير جازمة اما الجازمة فاما مطابقة او غير مطابقة والمطابقة اما ان
تكون علوما ضرورية او نظرية او تقليدية اما الضروريات فاما ان تكون مستفادة من
الحواس واما ان تكون اولية بمعنى ان مجرد تصور موضوعها ومحمولها يوجب التصديق بانتساب
محمولها الى موضوعها او سلبيته عنه اما النظريات فعلوم واما التقليديات فهو ان يعتقد
الانسان اعتقادا جازما في شيء من غير دليل ولا شبهة واما الاعتقاد الجازم الذى لا يكون
مطابقا فهو الجهل المركب واما الاعتقاد الذى لا يكون جازما فان كان التردد في الطرفين
على السوية فهو الشك وان كان احدهما اقوى من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو
الوهم والقسم الثانى من هذا الباب الادراكات الحاصلة من الحواس الخمس وهى معلومة
والقسم الثالث من هذا الباب النظر والتفكر وفيه خلاف هل هو من جنس الاعتقادات
او هو مغاير لها القسم الرابع الالم واللذة وفيه خلاف وهو ان الالم هل هو نفس ادراك المنافى

اوحالا

او حالة زائدة واما الصفات التى تفيد المكنة من الفعل فهى انواع الاول القدرة والثانى
الارادة والكراهة والثالث الشهوة والنفرة وفيه خلاف في ان الشهوة والنفرة هل هما نفس
الارادة والكراهة او هما معنيان مغايران للارادة والكراهة فهذا هو الاشارة المختصرة الى
انواع الاعراض اما القسم الثالث من اقسام الموجودات وهو الموجود الذى لا يكون متحيزا
ولا حالا في المتحيز فقد ثبت بالدلائل اليقينية ان الله تعالى كذلك وهل حصل في الممكنات موجود
هذا شانه ام لا فالحكماء اثبتوه والمتكلمون انكروه وليس للمتكلمين دليل يدل على فساد هذا
القسم ودليلهم على حدوث العالم انما يتناول المتحيزات والاعراض القائمة بها ولا يتناول هذا
القسم ودليلهم على حدوث العالم ما ثبت فظهر ان دعواهم ان كل ما سوى البارى محدث للبارى
انما يتم بابطال هذا القسم الثالث ولم يذكروا دليلا يدل على حدوث هذا القسم الثالث بتقدير ثبوته
ولما لم يذكروا شيئا في هذين المقامين ثبت ان كلامهم غير تام في المقصود المقدمة الثانية في
تفسير الحدوث فنقول لا شك انه لا يمكن تفسير المحدث الا بانه الذى سبقه غيره ثم ذلك الغير اما ان
يكون السابق عدما او وجودا فان كان عدما فحينئذ يقال المحدث هو الذى يكون وجوده
مسبوقا بالعدم وان كان ذلك السابق وجودا فحينئذ يقال ان المحدث هو الذى سبقه
وجود شئ اخر والتفسير الاول اولى لان المحدث من حيث انه محدث يجب ان يكون وجوده مسبوقا
بعدم ولا يجب من حيث هو محدث ان يكون وجوده مسبوقا بوجود غيره لانه ما لم يثبت بالدليل
ان المحدث يمتنع ان يحدث لا لمحدث ويوجد فانه لا يثبت ان المحدث لا بد وان يكون مسبوقا
بوجود غيره سواء قلنا ان المحدث لا يحدث لنفسه او لغيره او لا لنفسه ولا لغيره فانه يجب ان
يكون مسبوقا بالعدم فثبت ان تفسير المحدث بانه الذى يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اولى
من تفسيره بانه الذى يجب ان يكون مسبوقا بغيره اذا عرفت هذا في كتاب احكام الموجودات
ان السبق والتقدم على اقسام خمسة احدها التقدم بالعلية وثانيها بالذات وثالثها بالشرف
ورابعها بالمكان وخامسها بالزمان واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بكون العدم سابقا على
الوجود التقدم بالعلية فهذا محال لان العدم لا يكون علة للوجود وان كان المراد به
التقدم بالذات فهذا مسلم لان العالم عندنا ممكن والممكن ليس له من ذاته وله من غيره ثبوت
الاستحقاق وما له من ذاته سابق على ما له من غيره سبقا بالذات واما التقدم بالشرف و
المكان فظاهر الامتناع بقى التقدم بالزمان فنقول ما التقدم بالزمان لا يحصل الا مع حصول
الزمان فاذا كان تقدم العدم على وجوده تقدما لا اول له وثبت ان هذا التقدم ليس الا بالزمان
وثبت ان التقدم بالزمان لا يحصل الا مع حصول الزمان فهذا يقتضى قدم الزمان ثم ثبت
في الطبيعيات ان الزمان من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم
الجسم فثبت ان تفسير حدوث الاجسام بما ذكرتموه يوجب القول بقدم الاجسام فكان ما ذكرتموه
من التفسير باطلا هذا اذا فسرتم المحدث بانه الذى يكون مسبوقا بالعدم اما اذا فسرتموه بانه
الذى يكون مسبوقا بوجود غيره فنقول ان اردتم السبق بالعلية او بالذات او بالشرف فكل
مسلم لان عندنا العالم ممكن لذاته واجب بوجوب علته فتكون تلك العلة سابقة على العالم
بالعلية وبالذات وبالشرف واما بالمكان فباطل بالاتفاق وبتقدير ثبوته فانه لانا في العقل

بعدم العالم لا لانه لا يمتنع في اول العقل موجود فوق هذا العالم بالمكان ويكون دائم الوجود
مع دوام هذا العالم نفي السبق بالزمان فكان سبقه على العالم سبقاً لا اول له فحينئذ يلزم
الاعتراف بان الزمان لا اول لوجوده وحينئذ يلزم المحال المذكور واجيب عن هذا السؤال
فقيل انا نقيم الدلالة على ان عدم الشيء قد يتقدم على وجوده بنوع سادس يغاير هذه الاقسام
الخمسة وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والذي يدل على حصول هذا القسم السادس وجوه **الحجة
الاولى** ان الزمان امر لا يوجد الا بتعاقب اجزائه وتلاحق اقسامه فاذا فني منه جزء فالجزء الذي
يحدث بعده اما ان يكون واجب الوجود بذاته واما ان لا يكون والاول باطل لان واجب الوجود
لذاته هو الذي لا يكون ماهيته قابلة للعدم وهذا الجزء الذي حدث الان بعد ان كان معدوماً
كان قابلاً للعدم فيمتنع كونه واجب الوجود لذاته واذا بطل هذا وجب ان يكون ممكن الوجود
لذاته وكل ما كان كذلك فانه لا يلزم من فرض عدمه من حيث هو متعاقب الاجزاء محال فلنفرض
ان الجزء الاول من الزمان فني ولم يحدث عقيبه جزء آخر من الزمان فهنالك حصل العدم
بعد الوجود وليست تلك بالزمان لانا فرضنا عدم الزمان مطلقاً فها هنا حصلت
القبلية والبعدية بين وجود الحادث وبين عدمه لا بالزمان وذلك هو المطلوب **الحجة
الثانية** لا شك ان الزمان عبارة عن اقسام متلاصقة واجزاء متعاقبة فنقول كل واحد من
تلك الاجزاء قد حدث بعد عدم وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر فمجموع
الزمان مؤثر وذلك المؤثر اما موجب او مختار والاول باطل والا لزم دوام المعلول بدوام
ذات العلة وكان يلزم ان يكون الزمان موجوداً مستقر الذات مبرأ عن التبدل والتلاحق
وكل ما كان كذلك فهو ليس بزمان فثبت انه لو كان المؤثر في وجود الزمان موجباً بالذات لزم ان لا
يكون الزمان زماناً وذلك محال فثبت ان المؤثر في الزمان فاعل مختار والفاعل المختار لا بد
وان يتقدم على فعله فثبت ان فاعل الزمان متقدم على وجود الزمان وذلك المتقدم ليس
بالزمان والا لزم ان يكون الزمان موجوداً حال عدمه وذلك محال فهذا نوع من التقدم
مغاير للتقدم بالزمان ومغاير لسائر الاقسام المذكورة وهو المطلوب **الحجة الثالثة** الزمان
اما ان يكون قديماً او حادثاً فان كان عدمه سابقاً على وجوده وذلك السبق بالزمان فقد
حصل سبق العدم على الوجود من غير حصول الزمان وان كان قديماً كان استمراره ليس
بالزمان والا لزم افتقار الزمان الى زمان آخر فاذا عقل استمرار الشيء لا بسبب الزمان فلم
لا يعقل حدوثه ايضاً لا بسبب الزمان **الحجة الرابعة** وهو الامس متقدم على
اليوم فتقدم اليوم على الامس ليس بالعلية ويدل عليه وجهان الاول ان اجزاء الزمان متماثلة
فلو كان جزء لها ممكنة لزم كون الثاني علة للاول ولزم كل واحد منهما علة لنفسه لما ثبت ان
الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان يكون حكمها في اللوازم متساوياً واما الثاني فهو ان
العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو كان الجزء الاول من الزمان علة للجزء الثاني
منه لزم حصولهما معاً فحينئذ لا يكون الزمان زماناً هذا خلف بهذا الدليل ايضاً ثبت انه
لا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالذات او بالشرف وبالمكان بقي ان
يكون بالزمان فنقول هذا ايضاً محال لان التقدم بالزمان عبارة عن كون المتقدم حاصلاً

في

في زمان لم يكن المتأخر حاصلاً فيه ثم حصل زمان آخر يحصل فيه ذلك المتأخر فلو كان بعض
اجزاء الزمان متقدماً على البعض بالزمان لزم ان يكون كل جزء من اجزاء الزمان ايضاً حاصلاً في
زمان آخر بحيث يكون احدهما ظرفاً وحاله فالكلام في اجزاء ذلك الظرف كالكلام في الاول فيلزم
ان يكون كل زمان حاصلاً في زمان آخر لا الى غير النهاية ويكون كلها موجودة معاً وذلك
باطل لوجهين الاول انه يلزم ان لا يكون هذه الساعة الحاضرة ساعة واحدة بل ساعات
غير متناهية وذلك مدفوع في بديهة العقل والثاني ان مجموع الازمنة الغير المتناهية متقدمة
على مجموع الايام بالزمان والظرف مغاير للمظروف فذلك الذي هو ظرف المجموع ووعاء لا بد و
ان يكون خارجاً عن ذلك المجموع لوجوب كون الظرف مغايراً للمظروف ويجب ان لا يكون خارجاً
عنه لوجوب ان يكون الفرد فرداً والشيء داخل في مجموعه فهذا يقتضي ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى المجموع الواحد داخلاً وخارجاً عنه وذلك محال فثبت بهذا البرهان ان تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض قسم سادس مغاير للاقسام الخمسة واذا عقل ذلك فليعقل مثله في تقدم عدم
الحادث على وجوده **الحجة الخامسة** في تقرير هذا المطلوب ان نقول صريح العقل حاكم ان كل امرين
يشير العقل اليهما فاما ان يكون احدهما سابقاً على الآخر او معه او بعده فاما ان يكون خارجاً عن
الاقسام الثلاثة فهذا غير معقول بل هو مدفوع في بديهة العقل واذا ثبت هذا فنقول الباري
تعالى والعالم لا بد وان يكون على احد هذه الاقسام الثلاثة فنقول ان كانت القبلية والمعية و
البعدية مما لا تحصل الا بسبب وقد دللنا على ان ذات الله تعالى يمتنع خلوها عن هذه الاحوال الثلاثة
فحينئذ يكون ذات الله تعالى مفتقرة في بعض لوازمه الى وجود غيره وكل ما كان مفتقراً في وجوده الى
وجود غيره كان ممكناً لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال
فثبت ان حصول القبلية والمعية والبعدية لا يفتقر البتة الى الزمان وهو المطلوب **الحجة
السادسة** ان التقدم والمعية والبعدية ان كان لا يعقل حصولها الا بسبب الزمان ولا شك ان
ذلك الشيء الذي حصل في ذلك الزمان يكون حاصلاً مع ذلك الزمان وكونه حاصلاً مع الزمان
ليس لاجل زمان آخر فقد عقلنا حصول المعية لا بسبب الزمان واذا عقل ذلك فلم لا يعقل حصول
القبلية والبعدية لا لاجل الزمان فهذا جملة المباحث في هذا الباب **المقدمة الثالثة** في شرح
مذاهب الناس في هذه المسألة اعلم ان هذا العالم الجسماني المحسوس لا شك انه جسم موصوف بصفات
مخصوصة فذلك الجسم هو المادة وتلك الصفات هي الصورة فنقول العالم اما ان يكون محدثاً
بمادته وصفاته واما ان يكون قديماً بمادته وصورته واما ان يتوقف في هذه الاقسام فهذه هي الاقسام
الممكنة في هذا الباب اما القسم الاول وهو ان يقال العالم محدث بمادته وصورته فهو قول اكثر ارباب
الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس واما القسم الثاني وهو ان يقال العالم قديم
بمادته وصورته فهو قول ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتأخرين ومنهم ابو نصر الفارابي
وابو علي ابن سينا وتفاصيل هذا المذهب ان الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الاجسام الفلكية
فهي ازلية ابدية في ذواتها وفي جميع صفاتها وهي متحركة حركة واحدة دائمة متصلة من الازل
الى الابد من غير سكون اصلاً واما الاجزاء العنصرية فموادها باقية ازلاً وابداً واما صورها فهي
قابلة للكون والفساد فكان صورة مسبوقة بصورة اخرى لا الى اول ثم قالوا ان هذه الاجسام

سواء كانت فلكية او عنصرية فهي ممكنة الوجود لذواتها وواجبة لاجل وجوب علتها فيلزم من دوام علتها دوامها واما القسم الثالث وهو ان يقال هذا العالم قديم المادة محدث الصورة فهنا البحث مبني على ان مادة الاول ما هي فقال الجمهور الاعظم من اهل العلم ان المادة الاولى هي الجسم والجسم ذات قابلة للصفات المختلفة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال الاجسام متماثلة في تمام الماهية والحقيقة وانما يخالف بعضها بعضا بسبب الصفات القائمة بها ومنهم من قال الجسم النار يخالف بالماهية لجسم الارض فحرارة النار عين ذاته المخصوصة وبرودة الارض عين ذاته المخصوصة واما الاولون وهم القائلون بان الاجسام متساوية في تمام ماهياتها فقد اختلفوا في هذه الصفات التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فمنهم من قال ان هذه الصفات عبارة عن وقوع تلك الاجسام على اشكال مخصوصة فالشكل الارضي هو الذي يحيط به ست مربعات وهو المكعب فانه اذا كان واقعا على هذا الشكل امتنع كونه غايصا في غيره وذلك هو الكثافة والارضية والشكل الثاني هو الذي يحيط به اربع مثلثات متساويات ومتى كان كذلك نفذ في غيره بنفاذه لحدته واذا نفذ في غيره لزم ان يفرق اتصال ذلك الغير وهو الحرقة والتفريق فكل جسم كان شكله هو المكعب لزم كونه كثيف الاعراض وكل جسم كان شكله هو الشكل المذكور لزم كونه نفاذا غواصا في الغير مفرقا لاجزاء ذلك الغير فيكون محرقا مفرقا و هو النار وكل جسم احاط به ثمان مثلثات كان سريع الانقلاب من ضلع الى ضلع وهو الهواء وكل جسم احاط به عشرون مثلثة فهو الماء وعلى هذا المذهب فهذه الصفات اعني النارية والهوائية والمائية والارضية عبارة عن حصول هذه الاشكال المخصوصة ومن الناس من انكر ذلك فزعم ان هذه الكيفيات الاربعة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اعراض زايدة على هذه الاشكال مغايرة لها وهذا هو القول الاظهر اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول الذين قالوا المادة الاولى هي الجسم زعموا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فهؤلاء لهم قولان الاول ان الاجسام كانت موجودة في الازل وكانت خالية من جميع الصفات ثم انه حدثت الصفات فيها وعلى هذا التقدير فهاهنا احتمالان الاول ان يقال ان الكل كان جسما واحدا متصلا ثم انفصل البعض عن البعض فيما لا يزال وهذا هو الذي اشير اليه بقوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والثاني ان يقال بتلك الاجزاء كانت متباينة متفاصلة وعلى هذا التقدير ففيه ايضا احتمالان احدهما ان يقال ان تلك الاجسام كانت متباينة وكانت واقفة من الازل الى الابد ثم انها تحركت وامتزجت فحصل من امتزاجها هذا العالم واول التورية مشعر بهذا لانه قال انما كانت هذا العالم الاول ريح الله هبت في الظلمات وبكل الاجزاء الواقفة لا شك انها كانت في الظلمات لان الظلمة عدم النور فلما حركها الله تعالى كان ذلك عبارة عن قوله ريح الله هبت عليها والثاني ان يقال ان تلك الاجزاء كانت متحركة من الازل الى الابد وهذا هو مذهب ديمقراطيس فانه زعم ان هذه الاجسام المحسوسة مركبة من اجزاء لا تتجزى وكل واحد منها قابلة التجزية الوهمية وغير قابل التجزية الوجودية وكل واحد منها على شكل الكرة لان الطبيعة البسيطة لا تقبل الاشكال المتشابه الجوانب وهو الكرة والخلاء ايضا متشابه الاجزاء فلم يكن بان يحصل كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين اولى من ان يحصل في حيز آخر فلهذا السبب وجب ان يكون متحركة

لذواتها

لذواتها من الازل الى الابد ثم اتفق في اثناء تلك الحركات ان تصادمت تلك الاجزاء على وجه خاص وتلاقت واتصل البعض بالبعض فاستدارت على نفسها فذلك المستدير هو الفلك واما الاجسام التي كانت موجودة في جوف الفلك فكل ما كان منها متصلا بمقعر الفلك حصلت السخونة القوية فيه وهو النار والذي كان في غاية البعد من الفلك وهو الذي حصل في المركز حصلت البرودة العظيمة فيه والكثافة العظيمة وذلك هو الارض ثم الذي حصل في جوف كرة النار هو الهواء لان بين النار وبين الهواء مشابهة ومناسبة والذي حصل فوق الارض هو الماء فحصل بهذا الطريق هذه الامهات الاربعة ثم انها اختلطت وامتزجت بسبب الحركات الفلكية فتولدت المواليد الثلثة فهذا هو سبب تكون هذا العالم الجسماني على مذهبه القول الثاني للقائلين بان الاجسام متماثلة في تمام الماهية ان قالوا ان الاجسام كانت موصوفة في الازل ببعض هذه الكيفيات ولا شك انها تكون قابلة للكون والفساد على هذا المذهب لان الذوات لما كانت متساوية فكل ما يصح على واحد منها وجب ان يصح على الآخر فالنار ان ينقلب هواء وبالعكس وكذا القول في سائر العناصر ثم اختلف القائلون بهذا القول فقال بعضهم الاصل هو التراب فاذا تلطف حصل الماء فاذا ازدادت اللطافة حصل الهواء فاذا وصلت اللطافة الى الغاية حصلت النار وقالت طايفة ثانية الاصل هو النار فاذا تكاثف قليلا حصل الهواء فاذا تزايدت الكثافة حصل الماء فاذا بلغت الكثافة الى الغاية حدثت الارض وقالت طايفة ثالثة الاصل هو البخار فاذا لطف البخار حصلت الهواء فاذا تكاملت اللطافة حصلت النار واذا تكاثف البخار حصل الماء واذا تكاملت الكثافة حصلت الارض وقالت طايفة رابعة الاصل هو الماء فلما تحرك الماء حصل على وجهه زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارض من ذلك الزبد وتكونت السموات من ذلك الدخان وذهب الى هذا القول جمع عظيم من اصحاب الآثار والاحاد وقالت طايفة خامسة الاصل هو الصفا فاذا تحرك وسخن حدثت النار واذا تكاثف حدثت الماء واذا تكاملت الكثافة حصل الارض واعلم ان هذه الاقوال متدافعة وكل واحد منها فهو في نفسه محتمل فهذا تمام الكلام في التفريع على قولنا ان الاجسام باسرها متماثلة اما على القول بان الاجسام مختلفة في ماهياتها فانه يقال جسمية النار جسمية مخصوصة توجب الحرارة لذاتها وجسمية الماء جسمية مخصوصة توجب البرودة لذاتها وعلى هذا التقدير فالكون والفساد على هذه العناصر ممتنع وهؤلاء يلزمهم ان يقولوا ان هذه العناصر الاربعة كانت موجودة في الازل ثم انها لما اختلطت حصل هذا العالم بسبب اختلاطها وامتزاجها ثم القائلين بهذا القول لهم ايضا قولان منهم من قال ان الكيفيات الاصلية هي هذه الاربعة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ساير الكيفيات فهي كيفيات تحدث بسبب الامتزاج فهذه الاجسام لما كانت غير ممتزجة في الازل كانت خالية عن هذه الكيفيات ومن الناس من قال هذه الكيفيات ايضا اصلية ذاتية فالحلاوة صفة ذاتية للخبز وكذلك الحمضية الا ان بكل الاجزاء صغيرة جدا و مختلطة بعضها بالبعض فلا يظهر هذه الصفات فيها لاجل ان اختلاطها بغيرها يوجب كون هذه الصفات والطبايع فاذا اتفق سببا وجب انضمام تلك الاجزاء المتجانسة بعضها الى بعض فظهر جسم كبير محسوس وعلى تلك الطبيعة فظن ان تلك الصفة حدثت وليس كذلك

بكل الامر على الوجه الذي ذكرنا وهؤلاء هم القايلون بالخليط الذي لا نهاية له وهم اصحاب
انكساغورس فهذا كله تفصيل مذاهب القايلين بان المادة الاولى هي الجسم الهيولى الثاني
قول من قال ان المادة الاولى ليست هي الجسم بل المادة الاولى شي آخر يحدث الجسمية فيه فذلك
الشي هو المادة الاولى والقايلون بهذا القول اختلفوا على وجوه فالوجه الاول ان ذلك
الجسم مركب من الهيولى والصورة وهو معنى هذا القول ان الجسمية والحجمية ليست ذاتا
قايمة بنفسها وانما هي حالة في محل وذلك المحل غير المتحيز وللجهة فاذا احدث الجسمية فيه حصل
الجسم المتحيز والقايلون بهذا القول فريقان منهم من قال ان ذلك المحل موجود قايم بنفسه ليس
له حجمية ولا تحيز ولا حصول في الحيز وهذا هو قول ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وهو
مذهب افلاطون وارسطاطاليس ثم ان هذه الهيولى عند افلاطون كانت خالية عن الحجمية و
الجسمية وهي قديمة ازلية واما الحجمية والتحيز فصور حادثة وهذا اول ومنهم من قال ان تلك
الهيولى ذات معدومة وهو قول القايلين بان المعدوم شي القول الثاني القايلون
بالهيولى قول من يقول ان الاجسام انما تتولد من الكيفيات التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وفي الامم قوم يقولون بهذا القول فهؤلاء قالوا هذه الكيفيات كانت موجودة
في الازل ثم انه حدثت الجسمية فيها فحينئذ حدثت الاجسام البسيطة مفرداتها والمركبة
من امتزاجاتها والقول الثالث للقايلين بالهيولى ان هيولى العالم هو النور والظلمة وهما قديمان
ثم امتزجا فحدث في هذا العالم من امتزاجهما ثم انه اذا كان مذهب هؤلاء ان النور والظلمة
من جنس الاجسام كان هذا شعبة من شعب القول الاول وهو قول من يقول الهيولى الاولى هي
الجسم وان كان مذهبهم ان النور والظلمة ليسا من الاجسام كان هذا قولا خارجا عن ذلك
القول القول الرابع للقايلين بالهيولى ان هيولى هذا العالم هو الوحدات وهذا القول منسوب
الى فيثاغورس وطايفته وتقديره ان شيا من الماهيات الموجودة في هذا العالم لا يخلو عن الوحدة
فان كل ما كان موجودا فله تعين وتشخص وذلك التعين وحدة وايضا المعدودات فيها وحدة
ايضا لان العشرة عشرة واحدة والعشرون عشرون واحد وكذا القول في ساير الاشيا الواحدة
والمعدودة فثبت ان كل موجود فانه يمتنع دخوله في الوجود الا اذا حصلت له الوحدة واما الوحدة
فانها غنية عن جميع الماهيات فانه لا ماهية يشير العقل اليها الا والوحدة حاصلة متقررة معها
فثبت بهذا ان ما سوى الوحدة لانه مفتقر الى الوحدة وثبت ان الوحدة غنية عما سواها والذي
متقدم بالرتبة والوجود على المحتاج فثبت ان المادة الاولى لجميع الموجودات هو الوحدات
اذا عرفت هذا فنقول الوحدة اذا كانت مجردة عن الاشارة فهي الوحدة وان صارت مشارا اليها
فهي النقطة فاذا تركبت نقطتان حصل الخط واذا تركب خطان حصل السطح واذا تركب سطحان
حصل الجسم ثم ان الجسم ان احاط باربع قواعد مثلثات فهو النار وان احاط بثمان قواعد مثلثات
فهو الهوا وان احاط بعشرين قاعدة مثلثات فهو الما وان احاط بست قواعد مربعات فهو
المكعب وهو الارض وان احاط باثنا عشر قواعد مخمسات فهو الفلك ثم ان العناصر اذا اختلط
بعضها بالبعض حصلت المواليد الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المادة الاولى لحدوث العالم
الجسماني هو الوحدات فهذا تمام الكلام في تفصيل مذهب من يقول العالم الجسماني قديم

بحسب

بحسب المادة حادث بحسب الصورة اما القسم الرابع من القسم المذكور في اول هذا الكلام وهو
ان يكون العالم قديم بالصفات محدث الذوات فهذا القول معلوم الفساد بالضرورة اما القسم
الخامس وهو التوقف وعدم القطع بهذا منقول عن جالينوس فانه يروى عنه انه قال في مرضه
الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما عرفت ان العالم محدث واني ما عرفت ان النفس
هو المزاج او شي آخر غير المزاج ومن الناس من جعل هذا طعنا فيه وقال انه خرج من الدنيا كما دخل
حيث لم يعرف هذه الاشيا وانا اقول ان هذا من اول الدلايل على ان الرجل كان منصفا طالبا للحق
فان الكلام في هذين المقامين قد بلغ في العسر والصعوبة الى حيث يضمحل العقول فيه **المقدمة**
الرابعة اعلم ان الكتب الالهية ليس فيها تصريح باثبات ان العالم محدث بمادته وبصورته معا
وتقديره ان الالفاظ الموجودة في القران المشعرة بهذا المعنى معدودة فاولها كونه تعالى
ربا للعالمين فان اول القران من قوله تعالى الحمد لله رب العالمين ولا يلزم من كونه ربا ان يكون
محدثا لذواتها واجسامها لان رب الشي هو الذي يربي ذلك الشي ويكون له عناية باصلاح
مهماته ثم قال انه تعالى هو الذي نظم العالم من تلك الاجزا وربتها على احسن الوجوه والطف
الاشكال فقد اعرف بكونه رب العالمين وثانيها لفظ الخالق قال تعالى الحمد لله الذي خلق السموات
والارض واعلم ان الخلق في اللغة هو التقدير والدليل عليه قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم
خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ولا شك ان المراد بقوله كن فيكون التكوين والايجاد والاحداث
وظاهر الاية يقتضي انه تعالى خلقه ثم بعد الخلق كونه والخلق الذي يتقدم على التكوين ليس الا علم الله
تعالى بانه حيث تكوينه على الصفة الفلانية وعلى الصورة الفلانية حتى يكون اقرب الى الصواب
والصلاح فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير اذا ثبت هذا فنقول ان بتقدير ان يكون الاجزا
موجودة في الازل ثم انه تعالى ركبها على التاليف الاصوب وعلى النظم والتركيب الاصلح فحينئذ يكون
هذا العالم واقعا بتقديره فيكون خالقها فثبت ان لفظ الخلق لا يفيد كونه تعالى محدثا لذواتها وموجدا
لاعيانها اللفظ الثالث لفظ الفاطر قال تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض والفطر في اصل اللغة هو
الشق قال تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور اي هل ترى فيه انشقاقا وتقال فطر ناب البعير اذا انشق
ذلك الموضع من ذلك الناب اذا عرفت هذا فنقول بتقدير ان يكون الاجزا كانت ازلية وكانت
خالية عن الصفات كانت لا محالة ظلمانية لانه لا معنى للظلمة الا عدم النور عما من شانه ان يقبل
النور ثم اخرج طايفة من تلك الاجزا وركب فيها هذا العالم كان هذا المعنى كافيا في اطلاق لفظ
الفاطر عليه قال ابن عباس رضي الله عنه ما كنت اعرف ان الفاطر ما هو حتى اختصم اعرابيان في بير
فقال احدهما انا فطرتها اي انا احدثتها اذا عرفت هذا فنقول انه ما كان فاطرا لتلك البير الا بمعنى انه احدث
تلك الاجزا بل لاجل انه احدث ذلك الشكل والهيئة في تلك الاجزا وهذا يدل على ان لفظ الفاطر لا يدل
على كونه تعالى محدثا للذوات اللفظ الرابع قوله تعالى والله الغني وانتم الفقرا وهذا ايضا لا يدل على هذا
المطلوب لان العالم محتاج الى الباري تعالى في حصول الصفات المخصوصة والنعوت المخصوصة
وهذا القدر يكفي في حصول الحاجة وايضا فالذوات عند القوم ممكنة لذواتها واجبة بسبب وجوب
مؤثرها وهذا يكفي في معنى حصول الحاجة اللفظ الخامس قوله تعالى هو الاول قالوا الاول هو الفرد السابق
وهذا يدل على انه لا يوجد في الازل مع الله تعالى غيره وهذا لا يفيد المطلوب لانه ليس من   كونه اول

ان يكون اولا لكون شي لان لفظ المهمل في جانب السلب يكفي في حصوله منسما في فرد واحد وايضا
فبتقدير انه يجب ان يكون اولى لكل شي سواه لكن القوم يقولون العالم ممكن لذاته ولجب لوجوب
علة والعلة لها يقة على المعلول بالعلية وبالذات فيكون اولا لكل ما سواه بهذا التفسير التقغط
السادس قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد بقوله كن فيكون يقال
القدرة والارادة فدل على انه تعالى كون الاشيا بقدرته وهذا ايضا يدل على هذا المطلوب لان
هذه الاية يدل على ان كلما اراد تكوين الذوات وتكوين الاجسام هل النزاع الا فيه فثبت بهذه
البيانات انه ليس في القران ما يدل على حدوث الذوات واما التورية فقال في اولها اول ما خلق
الله السما وكانت الارض جرحا ويه وكانت الظلمة على الغمر وريح الله يهب ويدب على وجه الما
فقال الله تعالى لكن نورا وكان نورا هذا لفظ التورية وقوله خلق الله السما والارض لا يدل على ايجاد
تلك الذوات والاجزا على ما بيناه وقوله وكانت الظلمة على الغمر يدل على ان الغمر كان في الظلمة وهذا
من قول من يقولون ان تلك الاجزا كانت مظلمة لان الظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير فيكون
الظلمة سابقة لا محالة على النور وقوله وريح الله يهب ويدب على وجه الما ايضا من قول من يقول
انه تعالى حرك تلك الاجزا بعد ان كانت واظهر فيها النور بعد ان كانت مظلمة فثبت بهذه البيانات
انه ليس في القرآن ولا في التورية لفظ يدل بصريحه على ان هذه الذوات حادثة بعد عدمها كائنة
بعد ان كانت نفيا محضا وسلبا صرفا ولا شك ان هذين الكتابين اعظم الكتب الالهية فلما
خلا هذان الكتابان عن التصريح بهذا المطلوب اوهم ذلك ان هذه المسئلة بلغت في الصعوبة
الى حيث صارت في محل العنوفاة قال قايل النبوة قرح على الالهية فمن قال بقدم العالم لزمه القدح
في الالهية فكيف يستقيم مع اثبات النبوة فنقول ان من قال الذوات قديمة له ان يقول انا لا استدل
بوجود تلك الذوات على وجود الاله القادر بل نقول تلك الذوات اختلفت في الصفات
فبعضها لطيف علوية وبعضها كثيف سفلية فاختصاصها في هذه الصفات لا بد وان يكون
لاجل القادر المختار واذا ثبت وجود الاله بهذا الطريق فحينئذ يمكن تفريع القول بالنبوة
عليه فثبت بما ذكرناه ان اكابر الانبيا عليهم السلام سكتوا عن الخوض في هذه المسئلة وذلك
يدل على انها بلغت في الصعوبة الى حيث تعجز العقول عن البشرية عن الوصول اليها **المقدمة الخامسة**
القايلون بانه يمتنع كون العالم قديما ويجب كونه محدثا اضطربوا في ان امكان وجود العالم هل له
اول ام لا فمنهم من قال انه لا اول لهذا الامكان ومنهم من قال له اول اما الذاهبون الى القبول
الاول قالوا لو كذب قولنا لا اول لامكان العالم لصدق نقيضه وهو انه لا بد لذلك الامكان
من اول فاذا كان الامر كذلك لزم ان يقال انه قبل ذلك الاول كان ذلك الامكان مفقودا فكان
الحاصل اما الوجوب بالذات او الامتناع بالذات فان كان الاول كان القول بالقدم لازما وان
كان الثاني لزم ان يقال العالم كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب ممكن الوجود لذاته وهو باطل و
الذي يدل عليه وجوه **الحجة الاولى** هو ان كل ما كان ممتنع الوجود لعينه ولذاته امتنع ان
يقبل الوجود البته لان مقتضى الماهية لا يتبدل ولا يتغير فان كانت الماهية مقتضية لعدم
قبول الوجود وجب ان يكون ابدا كذلك وان كانت مقتضية لقبول الوجود وجب ان يكون ابدا
كذلك فثبت ان العالم لو صدق عليه في بعض الاوقات انه ممتنع الوجود لذاته   هذا اعلم

ف

في كل الاوقات ولما كان الثاني كاذبا كان المقدم ايضا كاذبا فان قيل هذا الكلام انما يتم اذا قلنا
للماهيات متقررة حال في الوجود والعدم حتى يقال ان تلك الماهية لما اقتضت امرا وجب بقاء ذلك
الاقتضا ابدا وهذا بنا على ان المعدوم شي ونحن لا نقول به فلا يلزمنا هذا الكلام فنقول الجواب
عنه من وجوه الاول ان جميع العقلا يقولون الجمع بين الضدين ممتنع لعينه ولذاته ولا جرم
وجب بقا هذا الامتناع ابدا وان كون الواحد الا ثنين ضعف الواحد ممتنع لذاته فوجب بقا هذا
الامتناع ابدا ثم ان احدا من العقلا لم يقل ان الممتنعات اشيا في العدم بل هي عدمات محضة و
سلوب صرفة وليس لها ماهيات ولا اعيان فاذا عقل هذا فلم لا يعقل هاهنا ايضا ان يقول لو
صدق على العالم في وقت من الاوقات انه ممتنع لعينه ولذاته اوجب ان يبقى هذا الامتناع ابدا وان
كنا لا نقول بان المعدوم شي الوجه الثاني ان وصف العدم بالامتناع والامكان انما يوجب
القول بان المعدوم شي لو ثبت ان الامتناع والامكان وصفان موجودان اما اذا كانا وصفين
عدميين لم يلزم من اسنادهما الى الماهية قبل وجودهما كون تلك الماهية ذاتا وعينا بدليل ان
اسناد المحمولات العدمية الى الموضوعات العدمية غير ممتنع البته واصلا الوجه الثالث هب
ان هذا السؤال يتوجه هاهنا الا انا نذكر ذلك الكلام في صورة لا يتوجه عليها ذلك السؤال فنقول
لا شك ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التاثير في ايجاد العالم فهذه الصلاحية اما ان يكون
لها اول واما ان لا يكون لها اول وليس لكم ايراد ذلك السؤال لان قدرة الله تعالى صفة موجودة
ولا معنى لقدرته الا تلك الصلاحية والا تلك الصحة فثبت ان هذا السؤال مدفوع من كل
الوجوه **الحجة الثانية** انه لو كان العالم ممتنعا لذاته في الوقت الاول ثم انقلب ممكنا لذاته في الوقت
الثاني فذلك الامر كان اما ان يحدث مع جواز ان لا يحدث او يحدث مع وجوب ان يحدث فان
كان الاول كان حدوث هذا الامكان سابقا على حدوث هذا الامكان وامكان الامكان فقد
كان ممكنا قبل كونه ممكنا وذلك محال وان كان الثاني وهو انه حدث مع وجوب ان يحدث فنقول
ان هذا غير معقول وبتقدير كونه معقولا فانه يقتضي نفي الصانع اما انه غير معقول فلان الامر لما اوقات
متشابهة متساوية فان بتقدير ان يحدث قبل ذلك الوقت بتقدير يوم واحد لا يصير ازليا واذا كانت
الاوقات متشابهة متساوية كان القول بانه كان ممتنع الحدوث قبل ذلك الوقت ووجب الحدوث
في ذلك الوقت بعينه قولا خارجا عن العقل واما انه بتقدير صحته يلزم نفي الصانع وذلك لانه لو
جاز ان يقال انه حدث ذلك الامكان في ذلك الوقت بعينه حدوثا على سبيل الوجوب الذاتي
فلم لا يجوز ان يقال ان وجود العالم حدث في ذلك الوقت بعينه حدوثا على سبيل الوجوب
الذاتي وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المحدثات على افتقارها الى الصانع وذلك
يوجب نفي الصانع فثبت بهذا ان هذا القول باطل **الحجة الثالثة** انا توافقنا على انه تعالى كان
قادرا على ايجاد هذا العالم قبل الوقت الذي وجد فيه بمقدار الف الف سنة لان بتقدير ان
يتقدم حدوثه على ذلك الوقت الذي حدث فيه بمقدار الف سنة لا يصير ازليا واذا ثبت هذا
فلا وقت يفرض فيه كونه اولا لوقت حصول الامكان الا وكان الامكان حاصلا فيه بمقدار الف
غير متناه واذا كان لا وقت يشار اليه الا وقد كان الامكان حاصلا فيه قبله لزم القطع بانه
ليس لهذا الامكان مبدا البته فثبت القطع بانه لا اول لهذا الامكان وهو المطلوب

الحجة الرابعة انه لو صدق في وقت من الاوقات انه يمتنع على قدرة الله تعالى التاثير في الاحداث والتكوين ثم صدق بعد ذلك على تلك القدرة انه يصح منها التاثير والتكوين فاما ان يحصل هذا التبدل لامر او لا لامر والقسمان باطلان اما حصوله لا لامر اصلاً فهو غير معقول واما حصوله لامر فما سوى كان ذلك وجوداً بعد عدم او كان عدماً بعد وجود فحصول ذلك التبدل في ذلك الوقت بعينه اما ان يكون واجباً او ممكناً فان كان واجباً عاد التقسيم الاول فيه وهو ان اختصاص ذلك التبدل بذلك الوقت المعين من غير سبب كلام لا يقبله العقل وان كان ممكناً فحينئذ يمكن حصول ذلك التبدل قبل ذلك الوقت وبتقدير حصول ذلك التبدل قبل الوقت واذا كان كذلك فذلك الشي كان ممكن الوجود قبل ذلك الوقت وكان قد فرضناه ممتنعاً هذا خلف فثبت ان القول باثبات اول لهذا الامكان وهذه الصحة كلام لا يقبله العقل الحجة الخامسة ان الذي يكون ممتنعاً لذاته وجب ان يكون ممتنعاً ابداً والذي يكون ممكناً لذاته وجب ان يكون ممكناً ابداً ولو جاز التغير في هذه المعاني فحينئذ لا يبقى للعقل امان في الحكم بجواز الجايزات واستحالة المستحيلات فلعل الجمع بين الضدين وان كان ممتنعاً لذاته فيجي وقت يصير فيه واجباً لعينه ولعل كون الاربعة زوجاً وان كانت واجباً لذاته فيجي وقت يصير فيه ممتنعاً لعينه وبالجملة فالعقل انما يمكنه تركيب المقدمات بناء على ان ما يكون ممتنعاً لعينه وجب ان يكون كذلك ابداً وما كان واجباً لعينه وجب ان يكون كذلك ابداً فان ادخلنا الطعن والتكذيب في هذه المقدمة فحينئذ لا يبقى عند العقل مقدمة يمكنه الجزم بها وذلك دخول في السفسطة واما القايلون باثبات الاول لهذا الامكان فقد احتجوا عليه وقالوا انه اذا كان لا امكان لوجود العالم في نفسه ولا اول ايضاً لامكان اثر قدرة الله تعالى فيه فعلى هذا التقدير لا امتناع في تاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم من الازل الى الابد واذا كان الامر كذلك لزم القطع بانه لا امتناع في كون العالم موجوداً في الازل ولا امتناع في كونه تعالى موجداً للعالم في الازل واذا كان الامر كذلك كان القول بان العالم يمتنع ان يكون قديماً مع ذلك القول يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وايضاً فالعقل ماله اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال واعلم ان هذا الكلام مشكل جداً وقد اجبنا عنه في كتاب الاربعين فقلنا انا اذا اخذنا الشي المعين بشرط كونه مسبوقاً بالعدم فانه مع هذا الشرط لا اول لصحة وجوده ثم لم يلزم من قولنا لا اول لصحة وجوده مع هذا الشرط صدق قولنا انه يصح ان يكون ازلياً لانه مع شرط كونه مسبوقاً بالعدم يمتنع ان يكون ازلياً فثبت انه لا يلزم من قولنا انه لا اول لصحة وجوده قولنا انه يصح ان يكون ازلياً لانه مع شرط كونه مسبوقاً بالعدم يمتنع ان يكون ازلياً فثبت انه لا يلزم من قولنا انه لا اول لصحة وجوده قولنا انه يصح ان يكون ازلياً واعلم ان هذه المعارضة قوية واضحة جداً الا ان المسئلة في نفسها مشكلة فانا لما اثبتنا انه لا اول لامكان وجودها كان معناه ان امكان وجودها حاصل في الازل وهذا يقتضي الجمع بين النقيضين وعلمنا ان هذه المسئلة صعبة الحل في الصورة المذكورة لكن كيف يجتمع فيها صدق القولين مع كونهما متناقضين ولاشك انه في غاية الصعوبة المقدمة السادسة اعلم ان العالم الجسماني مركب وكل مركب فلا بد له من علل اربعة وهي الفاعل والقابل والصورة والغاية فالوجوه التي يتمسك

القايلون بالقدم لها انواع فبعضها يستخرج من اعتبار حال العلة الفاعلية وبعضها من اعتبار حال العلة الغائية وبعضها من اعتبار حال العلة القابلة وبعضها من اعتبار حال العلة الصورية واعلم ان اكثر الوجوه مستخرج من اعتبار حال العلة الفاعلية ثم ان هذا النوع من الوجوه بعضها مستخرج من اعتبار كونه فاعلاً وبعضها من اعتبار حال كونه قادراً وبعضها من اعتبار كونه مريداً وبعضها من اعتبار حال كونه عالماً فهذا هو الاشارة الى ضبط معاقد هذه الوجوه ونحن نذكر كل قسم منها في مقالة المقالة الاولى في تقرير الوجوه المستخرجة من اعتبار العلة الفاعلية والمؤثرية وفيها فصول الفصل الاول في حكاية الحجة القوية التي لهم في هذا الباب قالوا كل ما لا بد منه في كونه تعالى موجداً للاشيا ومكوناً لها حاصل في الازل ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون موجداً للاشيا ومكوناً لها في الازل اما المقام الاول فالذي يدل على صحته انه لو لم يكن كل ما لا بد منه في الموجدية والمؤثرية حاصلاً في الازل لصدق ان ذلك المجموع ما كان حاصلاً في الازل ثم صار حاصلاً فحصول ذلك المجموع بعد ان ما كان حاصلاً اما ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر والثاني قول باستغنا الحادث عن المؤثر وذلك باطل بالاتفاق فبقي انه لا بد لحدوث ذلك المجموع من مؤثر والكلام في كيفية تاثير المؤثر في حدوث ذلك المجموع عايد بتمامه فيلزم اما التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال واما الانتها الى الاعتراف بان ما لا بد منه في الموجدية والمؤثرية حاصل في الازل واما المقام الثاني وهو انه لما ثبت ان كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلاً في الازل فانه يجب صدور الاثر عنه فنقول الدليل عليه وهو ان عند حصول كل تلك الامور اما ان يكون الاثر واجب الصدور عنه مطلقاً او لا يكون كذلك والاول هو المطلوب والثاني باطل لانه ان لم يكن الاثر واجب الصدور مع تقدير حصول كل تلك الامور كان ممكن الحصول وكل ما كان ممكناً فانه لا يلزم ذلك من فرض حصوله محال فلنفرض مع حصول كل تلك الامور حصول ذلك الاثر تارة ولا حصوله اخرى فاختصاص احد الوقتين على التسوية اما ان يكون موقوفاً على انضمام قيد زايد اليه او لا يكون موقوفاً فان توقف فحينئذ يكون هذا القيد الزايد احد الامور التي لا بد منها في كونه تعالى مصدراً للافعال لكنا قد فرضنا ان جملة الامور الحاصلة قبل هذا القيد كانت كافية في المصدرية هذا خلف وايضاً فعند انضمام هذا القيد اليه اما ان يكون الاثر ممكناً او واجباً ويعود التقسيم الاول فيه واما ان قلنا ان امتياز احد هذين الوقتين بحصول الامتثال فيه دون الوقت الثاني لا يتوقف على انضمام قيد زايد اليه فحينئذ يلزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا ان كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً موجود في الازل وذلك يستتبع المطلوب فهذا هو العمدة الكبرى في هذه المسئلة فان قيل الكلام على هذه الحجة من وجهين تارة بحسب ذكر الجواب وتارة بحسب ايراد المعارضات اما المقام الاول وهو ذكر الجواب فنقول لم لا يجوز ان يقال كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً موجداً ما كان حاصلاً في الازل لان من جملة تلك الامور كونه مريداً لاحداث العالم والله تعالى كان مريداً احداث العالم في وقت معين فيما لا يزال فلهذا السبب اختص حدوث العالم بذلك الوقت فان قلتم فلم اختص ارادته باحداث العالم في ذلك الوقت المعين دون ما قبله او بعده فنقول الجواب عنه من وجوه الاول في الجواب

ان نقول لم لا يجوز ان يقال ان ارادة الله تعالى اوجبت بحقيقتها المخصوصة تخصيص
احداث العالم بذلك الوقت المعين وتلك الارادة ليس لها صلاحية اقتضا احداث العالم
فى وقت آخر وعلى هذا التقدير سقط قول القايل لم تعلقت تلك الارادة باحداث العالم فى
ذلك الوقت المعين ولم يتعلق باحداثه فى ساير الاوقات لان تلك الارادة لما كانت بحقيقتها
المخصوصة يجب تعلقها باحداث العالم فى ذلك الوقت المعين وامتنع تعلقها باحداث
العالم فى غير ذلك الوقت وكان ذلك الوجوب المخصوص والامتناع المخصوص من لوازم
ماهية تلك الارادة امتنع قول القايل لم وقعت تلك الارادة على ذلك الوجه المعين دون ساير
الوجوه الثانى فى الجواب ان يقال لم لا يجوز ان يقال انما تعلقت ارادة الله باحداث العالم فى ذلك
الوقت المعين لان احداث العالم فى ذلك الوقت اصلح للمكلفين من احداثه فى ساير الاوقات
فبسبب هذا المعنى تخصص احداث العالم فى ذلك الوقت المعين اقصى ما فى الباب ان يقال الا انه
كذلك الوقت المعين خاصية معينه الا انا نقول عدم علمنا لا يقدح فى حصوله الوجه الثالث
فى الجواب انه تعالى عالم بجميع الجهات وهذا يقتضى ان يكون تعالى عالما فى الازل بان العالم يحدث فى
ذلك الوقت اللايق بعينه ومعلوم ان الله تعالى واجب الوقوع ممتنع التغير والارادة لا تتعلق
بالمحالات فلا جرم تعلقت ارادة الله تعالى بايقاع العالم فى ذلك الوقت المعين ولم يتعلق بايقاعه
فى ساير الاوقات الوجه الرابع فى الجواب لم لا يجوز ان يقال انما لم يتعلق باحداث العالم فى الازل لان
الحدوث عبارة عن الوجود الذى يسبقه العدم والازل عبارة عن نفى الاولية والجمع بينهما محال
والمحال غير مقدور ولا مراد اذا ثبت هذا ظهر ان حصول الازل مانع من الحدوث فكان الحدوث
فى الازل محالا فلهذا السبب لم يتعلق ارادة الله تعالى باحداث العالم فى الازل الوجه الخامس فى الجواب
لم لا يجوز ان يقال ان قول القايل لم تعلقت ارادة الله تعالى باحداث العالم فى هذا الوقت سوال باطل لان
تلك الارادة لو تعلقت باحداث العالم فى وقت آخر دون هذا الوقت لكان ذلك السوال المذكور عايدا
ولما كان ذلك السوال عايدا على كل التقديرات كان باطلا الوجه السادس فى الجواب لم لا يجوز ان
يقال ان قول القايل لم تعلقت ارادة الله تعالى باحداث العالم فى ذلك الوقت ولم يتعلق باحداثه فى
الوقت المتقدم على ذلك الوقت انما يصح لو حصل قبل ذلك الوقت وقت آخر وهكذا قبل كل وقت وقت
آخر لا الى اول وهذا الكلام انما يصح لو ثبت القول بتقدم الزمان وهذا هو عين محل النزاع فان من
اعتقد ان الزمان محدث اعتقد انه لم يحصل قبل حصول ذلك الوقت وقت آخر البتة وعلى هذا التقدير
امتنع ان يقال لم حدث قبل ان حدث لان هذا الكلام انما يصح قبل ذلك الوقت وقت آخر فاذا لم
يكن الامر كذلك امتنع ان يقال لم لم يتعلق ارادة الله تعالى باحداث العالم قبل ذلك الوقت الوجه
السابع فى الجواب ان الارادة لها صلاحية التعلق باحداث العالم فى هذا الوقت المعين وصلاحية
التعلق باحداث العالم فى ساير الاوقات بدلا عن تعلقها بذلك الوقت المعين فان رجحان احد الطرفين
على الآخر يمتنع ان يتوقف على انضمام مرجح اليه اذ لو كان الامر كذلك لكانت تلك الارادة بعد حصول
ذلك المرجح واجبة التعلق بذلك المتعلق الخاص وعند فقدانه يكون ممتنع التعلق بذلك المتعلق
الخاص وحينئذ لا يبقى فرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار ولما كان هذا الفرق معلوما
بالضرورة ثبت ان القادر المختار يمكنه ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح اصلا والذى يقوى

ماذكرناه

ماذكرناه صور كثيرة احديها ان الهارب من السبع اذا وصل الى طريقين متساويين من كل الوجوه
فانه يختار احدهما دون الثانى لا لمرجح وثانيها ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين وللجايع اذا
خير بين اكل رغيفين فانه يختار احدهما دون الثانى لا لمرجح اصلا وثالثها ان الانسان اذا
تحرك بجانب معين من جانب الرغيف الواحد دون ساير الجوانب لا لمرجح اذا عرفت هذه الصورة
الثلاثة امكنك معرفة صور اخرى تشابهها الوجه الثامن فى الجواب ان يقال ان الله تعالى خلق
هذا العالم لاظهار القدرية والاستدلال على الحكمة قالوا وهذا هو الجواب المذكور فى القران وهو قوله
تعالى الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن فبين انه تعالى انما خلق هذه الاشيا لتدل
بها على كمال الحكمة وكمال قدرته واما تغير الوقت فغير لازم ثم لما كان الداعى له الى خلق هذه الاشيا
هو الاحسان والتفضل فالمحسن والمتفضل مختار فى تغير الوقت فلم يكن هذا التعيين محتاجا
الى سبب زايد فهذه الوجوه التسعة هى الاجوبة المذكورة عن الحجة المذكورة اما المقام الثانى
وهو ما يتعلق بالمعارضات فنقول نظاير الحجة المذكورة ان يقال ان تخصيص احداث العالم
بوقت معين مع كون ذلك الوقت مساويا لساير الاوقات يوجب رجحان احد طرفى الممكن على
الآخر لا لمرجح فنقول وهذا ايضا لازم الفلاسفة وبيانه من وجوه الاول ان جرم الفلك بسيط
عند القوم فيكون جميع النقط المفروضة فيه متشابهة فاختصاص نقطتين معينتين
من تلك النقط الغير المتناهية بالقطبية دون ساير النقط يوجب رجحان احد طرفى الممكن على
الآخر لا لمرجح الثانى ان جميع المدارات المفروضة فى الفلك متساوية لان الفلك جسم بسيط
فكما يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب فكذلك يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب
وكذا القول فى ساير المدارات التى لا نهاية لها فوقوع الحركة على مدار واحد بعينه مع كونه مساويا
لساير المدارات التى لا نهاية لها يوجب رجحان احد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح الثالث ان الكوكب
مركوز فى موضع معين من اجزاء الفلك وجميع الاجزاء المفروضة فى الفلك متشابهة لما بينا انه
بسيط فحصول النقرة التى هى المكان لذلك الكوكب فى ذلك الجانب المعين من ذلك الفلك دون ساير
الجوانب يكون ترجيحا لاحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح الرابع ان الفلك الممثل اذا انفصل عن تحته
فلك خارج المركز فانه يبقى منه متممان احدهما من داخل والآخر من خارج والمتمم يكون مختلف الثخن
لا محالة وذلك المتمم فى نفسه جسم بسيط والبسيط له طبيعة واحدة فان تلك الطبيعة اقتضت
فى احد جانبى ذلك المتمم ثخنا عظيما وفى الجانب العظيم الآخر منه رقة عظيمة وذلك يقتضى رجحان احد
طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح الخامس ان الفلك جسم متشابه الاجزاء فى الطبيعة ثم ان تلك الطبيعة
اقتضت حصول سطح محدب فى الخارج وحصول سطح مقعر فى الداخل والسطح المحدب يخالف السطح المقعر
فى امور احدها فى كون احدهما محدبا وكون الثانى مقعرا وثانيها فى كون المحدب خارجا والمقعر داخلا
وثالثها فى كون المحدب اعظم وكون المقعر اصغر فهاهنا الطبيعة واحدة مع انه حصل هذا النوع
من الاختلاف السادس الفلك جسم ثخين فترض فى عمقه اجزاء وفى كل واحد من جزو سطح اجزاء من نوع
وجملة تلك الاجزاء متساوية فى تمام الماهية بناء على ان الفلك جسم بسيط واذا كان الامر كذلك كان
اختصاص بعض تلك الاجزاء بالوقوع فى العمق والبعض بالوقوع فى السطح رجحانا للممكن لا لمرجح ولو قدم
الفلك جسم واحد متصل وليس فيه اجزاء بالفعل فنقول ما ذكرناه لا نقول قد بينا بالدلايل القاطعة

في مسئلة الجوهر الفرد ان كل ما تقبل القسمة فانه لا بد وان يكون مركبا من اجزاء كل واحد منها يكون
ممتازا عن صاحبه امتيازا بالفعل فاذا كان كذلك فقد سقط هذا العذر التاسع ان بديهة العقل
حاكمة بانه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية لها فانا نعلم بالضرورة ان الجانب الذي يحاذي
القطب الشمالي مغاير للجانب الذي يحاذي القطب الجنوبي وهذا الامتياز في تلك الجوانب امر شهد به
صريح العقل لا يقال الحاكم بهذا المعنى هو فطرة القوة الوهمية لا فطرة القوة العقلية لانا نقول
هذا الكلام يوجب القول بالسفسطة لانا اذا وجدنا من صريح الفطرة حكما جزما لا شبهة فيها
لبسه وجب علينا ان نحكم بصحته اذ لو قلنا انه حصل عندنا قوة وهمية لا يجوز قبول حكمها فعلمنا
بان هذا الحكم الجزم بحكم الوهم لا بحكم العقل لا يكون معلوما بالبديهة بل بالنظر فحينئذ لا يصير
حكم العقل مقبولا الا بعد هذا التمييز الذي لا يعرف الا بالنظر وعلى هذا التقدير فانه تتوقف
صحة البديهيات على صحة النظريات لكن من المعلوم بالبديهة ان صحة النظريات موقوفة على صحة
البديهيات وحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الآخر وذلك دور وهو باطل فعلمنا ان قول
القائل ان هذا الجزم مقتضى الوهم الكاذب لا مقتضى العقل الصادق يوجب السفسطة وذلك باطل
فثبت ان كل ما جزمت الفطرة الاصلية به كان حقا وصدقا لكن الفطرة الاصلية جزمت بان
الجانب الذي يلي القطب الجنوبي فهذا يوجب القطع بصحة خلاء لا نهاية لها خارج العالم واذا ثبت
هذا فنقول وقوع كرة العالم في بعض جوانبه ذلك الخلاء دون البعض يكون رجحانا لاحد
الممكنين لا لمرجح الثامن النطفة اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان الاول فنقول القوة
المصورة عند القوم قوة عديمة الشعور والادراك فتاثيرها في حصول الصورة العلية في بعض
اجزاء تلك النطفة وحصول الصورة الدماغية في الجزء الاخر منها رجحان لاحد طرفي الممكن
وان كان الثاني وهو ان لا يكون النطفة جسما بسيطا فنقول اذا لم يكن بسيطا كان مركبا و
المركب مركب من البسايط وكل واحد من تلك البسايط لا بد وان يكون عنه عضو وجب ان يكون شكل
العضو كرة لان تاثير القوة الخالية عن الشعور والادراك في المادة البسيطة لا يكون الا تاثيرا واحدا
وحيث لم يكن الامر كذلك حصلت اشكال مختلفة ومخالفة لشكل الكرة لزم منه رجحان احد طرفي
الممكن على الاخر لا لمرجح التاسع لو لزم من حصول المؤثر التام حصول الاثر معه بحيث يمتنع انه
انفكاك ذلك المؤثر من ذلك الاثر لزم كون ذلك المؤثر ممكن الوجود لذاته وهذا محال بيان الملازمة
انا نشاهد ان هذه الصور والاعراض قد تبطل بعد وجودها واذا كان كذلك فحينئذ لزم من
عدمها عدم لزم تلك المؤثرات ويلزم من عدم اللازم عدم الملزوم فينتج انه يلزم من عدم هذه
الصور والاعراض عدم مؤثراتها فذلك المؤثر اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان
واجبا لذاته فحينئذ يلزم من عدم هذه الصور والاعراض عدم الموجود الذي هو واجب الوجود
لذاته لكن كل ما كان قابلا للعدم لم يكن واجب الوجود لذاته فينتج ان الواجب لذاته ليس واجبا لذاته
هذا خلف وان كان المؤثر في هذه الصور والاعراض الزايلة اشياء ليست واجبة الوجود لذاتها
بل كانت ممكنة لذواتها فنقول يلزم من عدم هذه الاثار والصفات عدم ما كان مؤثرا فيها فعدم
لا بد وان يكون ايضا لعدم مؤثره ولا بد وان يكون عدم كل معلول مستلزما لعدم علته التي فوقه
حتى ينتهي الى العلة الاولى وحينئذ يلزم من حصول المؤثر التام وجوب حصول الاثر معه والجواب

الشيخ

الشيخ عن كلام نسبه هذا السؤال ذهب لذته قال في كتاب الاشارات انه يلزم من فرض ارتفاع المعلول
ارتفاع العلة الا ان معنى ان ارتفاع المعلول علة لارتفاع العلة بل ان معنى ان ارتفاع المعلول
يدل على ان العلة ارتفعت اولا حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول وعلى هذا التقدير فقد
ارتفع السؤال واعلم ان ابا الحسن البصري ذكر هذا الجواب في كتاب تصفح وارتضاه ونقول انه
مدة زمان طويل وكنت اظن ان هذا الجواب حق ثم لاح لي انه ضعيف وان السؤال باق وتقديره
ان نقول ثبت ان ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة بل يكشف عن ان العلة ارتفعت اولا
حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول الا انا نقول انا نشاهد ان هذه الصور والاعراض قد يعدم
بعد وجودها فوجب ان لا يكون ارتفاعها وزوالها الا ان علتها قد زالت وارتفعت حتى لزم من
ارتفاع علتها ارتفاعها واذا كان الامر كذلك فارتفاع هذه الصور والاعراض لو يدل على ارتفاع
علتها يدل على ارتفاع علة علتها ولا يزال يدل عدم كل علة نازلة على عدم العلة الفوقانية فوجب
ان ساري لهذا الامر الى ان يدل ارتفاع هذه الصور والاعراض اما على ارتفاع ذات العلة الاولى
او على ارتفاع قيد من القيود المعتبرة في كونه مؤثرا بعده وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون واجب
الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته قابلا للعدم والعدم وذلك محال واذا بطل هذا ثبت انه لا يلزم
من وجود العلة التامة المستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في العلية كون المعلول موجودا معه و
ذلك يبطل اصل الحجة المذكورة العاشر ان نقول ان لزم من دوام العلة دوام المعلول لزم من دوام
ذلك المعلول دوام معلول ذلك المعلول ثم الكلام في المعلول الثالث كما في المعلول الاول والثاني
وعلى هذا التقدير لزم من دوام وجود العلة الاولى دوام وجود جملة الموجودات حتى لا يحصل
في العالم شيء من التغيرات البتة ومعلوم ان ذلك باطل الحادي عشر الجواب عن هذا السؤال
ان المبدأ السابق موجود ازلا وابدا لكن شرط فيضانه كل حادث عند انقضاء الحادث الذي
كان قبله موجودا فلهذا قلنا انه يجب ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث لا الى اول والعلة
الموجدة لكل المؤثرة في حصول الكل هو ذلك القديم لولا والذي يقرر ان الامر كذلك ان الحركات
اما طبيعية واما قسرية واما ارادية والمعنى الذي ذكرناه حاصل في كل هذه الاقسام الثلثة اما
الحركات الطبيعية فهو مثل نزول الحجر من فوق الى اسفل وتقديره ان الموجب لذلك النزول هو
الثقل الحاصل في جوهر الحجر وذلك الثقل باق في جميع الاوقات غير مستقل الى ان تاثيره في ايجاب كل
جزء من اجزاء تلك الحركة مشروط بانقضاء الجزء المتقدم وذلك لانه لولا ان ذلك الجسم انتهى
بالحركة المتقدمة الى ذلك الحد المعين من المسافة والا لامتنع كون الثقل القائم به موجبا انتقاله
من ذلك الحد المعين الى حد اخر فالموجب لكل جزء من اجزاء تلك الحركة هو ذلك الثقل اما شرط
كون ذلك الثقل مؤثرا في ذلك الجزء المعين من الحركة هو وصولها بالجزء المتقدم من الحركة الى ذلك
الحد المعين من المسافة واما في الحركات القسرية فالامر ايضا كذلك وذلك لان الانسان اذا رمى
الحجر الى فوق فقد اودع فيه قوة موجبة لصعود ذلك الحجر الى فوق قسرا فالموجب لجميع اجزاء تلك
الحركة القسرية هو تلك القوة ولكنها باقية مع اجزاء تلك الحركة الا ان تاثير تلك القوة في الجزء المعين
من تلك الحركة مشروط بانتهاء الجزء المتقدم من الحركة الى ذلك الحد المعين واما في الحركات
الاختيارية فالامر ايضا كذلك لان الانسان اذا اراد ان يذهب الى البلد الفلاني فحد

فرعية لتطلبه بالدين فهذه الداعية الموجبة لانتقاله من هذه البلدة الى تلك البلدة و
هذه الداعية باقية مع جميع الاجزاء الحاصلة فى تلك الحركة الا ان الخطوة المتقدمة شرط
لكون تلك الداعية مؤثرة فى حصول الخطوة الثانية فانه لولا ان ذلك الجبان انتهى بسبب
الخطوة الاولى الى ذلك الحد المعين من المسافة والا لامتنع كون تلك الداعية موجبة لانتقا
من ذلك الحد المعين الى حد اخر فثبت بهذا ان المؤثر فى جميع هذه الحوادث موجود باق بريء
من جميع جهات التغيرات الا ان مايرة فى حدوث كل حادث متاخر مشروط بتقدم الحادث
المتقدم وهذا يقتضى ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول وعند هذا قالوا ظهر
انه لو انقطع حدوث الحوادث لحظة واحدة لامتنع حدوث الحوادث بعد ذلك ابدا وظهر انه
لا يمكن اسناد الحوادث المتعاقبة الى المؤثر القديم الا بهذا الطريق قالوا وهذا طريق معقول لم
يلح ولم يخطر لاحد من ارباب المذاهب سوانا فكان ذلك دليلا على شرف قولنا وقوة كلامنا قالت
المتكلمون المحققون لا شك انكم بالغتم فى التدقيق الا ان البحث غامض باق كما كان وذلك لانا نقول
لا شك ان العلة المؤثرة القديمة ما كانت موجدة لهذا الحادث المعين قال ما كان الحادث المتقدم
عليه موجودا ثم صارت فى الوقت الثانى موجدة لهذا الحادث فصيرورة تلك العلة المؤثرة موجدة
لهذا الحادث بعد كونها ما كانت كذلك حكم حادث فهذا الحكم الحادث اما ان يفتقر الى المؤثر واما
ان لا يفتقر اليه فان كان الثانى فقد حدث شىء من الامور المؤثرة واذا عقل هذا فى البعض فليعقل
مثله فى الكل وهذا يوجب استغناء الممكن المحدث عن المؤثر وهو محال واما القسم الاول وهو
ان يقال حدوث تلك المؤثرية والموجدية لا بد له من علة فذلك المؤثر اما ان يكون عدميا او وجوديا
فان كان الاول وهو ان يقال المؤثر فى حدوث هذه المؤثرية عدم ذلك الحادث السابق وهذا باطل
لانه لو جاز اسناد المعلول الموجود الى العدم المحض فى بعض الصور فلم لا يجوز مثله فى سائر
الصور واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود شىء من الممكنات على مؤثر موجود واما
القسم الثانى وهو ان يقال تلك المؤثرية الحادثة لا بد لها من مؤثر موجود فنقول ذلك الموجود اما
ان يقال انه هو الذى كان متقدما عليه او يجب ان يكون مقارنا له فان كان الاول فليجز مثله فى سائر
الحوادث وحينئذ يلزم تجويز ان يقال المقتضى لوجود كل حادث حادث اخر سابق عليه اقصى ما فى الباب
انه يقال هذا يوجب حوادث لا اول لها الا انا نقول هذا غير ممتنع عند جميع الفلاسفة بل هذا عين
مذهبهم ومرجع معتقدهم واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود هذه الممكنات
على وجود واجب الوجود واما ان قلنا ان تلك المؤثرية المتجددة لا بد لها من مؤثر موجود يكون
حاصلا معها فذلك المؤثر ان كان هو الذى فرضناه اثرا له لزم الدور وان كان موجودا اخر لزم
وقوع التسلسل فى اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك محال فظهر بهذا التقسيم
اليقينى ان حدوث الحوادث اليومية لا بد فيها من التزام احد امور خمسة اولها وقوع الحادث لا
عن مؤثر وثانيها اسناد الاثر الموجود الى مؤثر معدوم وثالثها اسناد الاثر الموجود فى الحال
الى مؤثر كان موجودا قبل ذلك وعدم ورابعها التزام الدور وخامسها التزام التسلسل وحتى لزم
الفيلسوف واحدا من هذه المقدمات الخمس فسد عليه دليل اثبات الصانع فهذا سؤال
قاهر فى هذا المقام وههنا اخر الكلام فى ايراد السؤالات على الدلالة التى لخصناها للفلاسفة

قالت

قالت الفلاسفة اما الجوابات التسعة التى ذكرتموها فالكلام عليها من وجهين الاول ان شرط
حاصل هذه الوجوه التسعة يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه فى ايجاد العالم ما كان
حاصلا فى الازل وان الممكن لا يحتاج الى المرجح اما الجواب الاول فلانكم قلتم ان ارادة الله تعالى
تعلقت بايجاد العالم فى ذلك الوقت المعين ثم ذلك الوقت ما كان حاصلا فى الازل والحاصل ان
العالم انما لم يوجد فى الازل لان حضور ذلك الوقت شرط لحدوث العالم وذلك الوقت ما كان
حاضرا فى الازل ففات التخليق والايجاد لفوات شرطه واما الجواب الثانى فهو ان شرط حصول
العالم فى الوجود حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا
فى الازل ففات التخليق والايجاب لفوات شرطه واما الجواب الثالث فهو ان الوقت الذى علم
الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط لحدوث العالم فيه وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الازل
فالعالم لم يوجد فى الازل لان شرطه ما كان حاضرا واما الجواب الرابع فهو ان انقضاء الازل
شرط لحدوث العالم وذلك الشرط ما كان حاصلا فى الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب
الخامس فهو ان كون العالم ممكن الوجود شرط لصدوره عن المؤثر وهذا الامكان ما كان حاصلا فى الازل
ففات حدوث العالم لفوات شرطه واما الجواب السادس فحاصله يرجع الى انه وقع فى ذلك الوقت
المعين مع جواز ان يقع فى سائر الاوقات لا لمخصص ولا لمرجح فههنا التزم ان رجحان احد طرفى الممكن
على الاخر وقع لا لمرجح واما الجواب السابع فحاصله يرجع الى جواب ان التقدير مشروط بحصول الوقت
قبل ذلك ولم يحصل الوقت فامتنع حصول التقدير ففات الاحداث قبل ذلك لفوات شرطه واما الجواب
الثامن فحاصله يرجع الى انه يمكن رجحان احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح وهكذا القول فى الجواب التاسع
فثبت ان هذه الاجوبة التسعة يرجع تمامها الى القول بان الممكن المتساوى يستغنى عن المرجح والمؤثر او الى
القول بان كل ما لا بد منه فى المؤثرية ما كان حاصلا فى الازل الا انا نقول القول بان الممكن غنى عن
المؤثر قول من وجهين الاول انه معلوم البطلان بديهة ولو قبل القدح فيه قدح فى البديهيات والثانى انا اذا
حكمنا بان الممكن قد ترجح احد طرفيه على الاخر لا لمرجح اصلا فحينئذ لا يمكننا ان نستدل بحدوث
المحدثات وبامكان الممكنات الى افتقارها الى مرجح ومؤثر وحينئذ ينسد علينا باب اثبات الصانع
واما القول بان كل ما لا بد منه فى المؤثرية ما كان حاصلا فى الازل فقد ابطلناه حيث ذكرنا ان مجموع
ما لا بد منه فى المؤثرية ان لم يكن حاصلا فى الازل ثم صار حاصلا فى الازل فحينئذ قلنا انه حدث
لا عن مؤثر عاد المحال المذكور وان قلنا انه حدث لمؤثر عاد التقسيم فى كيفية ما هو المؤثر فى تحصيل ذلك
المجموع فثبت ان هذه الاجوبة التسعة ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة واصلا واعلم ان قولنا كل ما
لا بد منه فى المؤثرية يدخل فيه ذات المؤثر والشرائط المعتبرة فى المؤثرية وزوال جميع الموانع وحضور
الوقت الموافق وحضور المصلحة المعينة والاجوبة التسعة متشاركة فى ان احد هذه الامور المعتبرة
فات وحينئذ لا يكون المؤثر التام حاصلا فى الازل فهذا الحد شريف العالى المقام الثانى فى بيان
ضعف كل واحد من تلك الاجوبة اما الجواب الاول وهو قوله ان تعلق ارادة الله تعالى باحداث
العالم فى ذلك الوقت المعين واجب والواجب غنى عن العلة فنقول هذا الكلام باطل ويدل على
وجوه الاول ان ارادة الله تعالى اذا اقتضت احداث العالم فى ذلك الوقت المعين كان حضور ذلك
الوقت المعين احد الامور التى عند حضورها يتم المؤثرية والموجدية فنقول ذلك الوقت ان كان

حاضراً في الازل وجب حصول الاثر في الازل وان لم يكن حاضراً كان احد الامور المعتبرة في
كونه تعالى موجداً للعالم غايباً لكنا بينا بالبرهان القاطع ان كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى
في وجود العالم قد كان حاضراً في الازل **الحجة الثانية** في بيان فساد هذا الجواب ان نقول ان ارادة
الله تعالى اما ان يقال انها صالحة لان تقتضي احداث العالم في ساير الاوقات او غير صالحة لان تقتضي احداث
العالم في ذلك الوقت المعين فان كان الاول فحينئذ يكون نسبة تلك الارادة الى اقتضاء احداث العالم
في ذلك الوقت كنسبتها الى اقتضاء احداث العالم في ساير الاوقات واذا كان الامر كذلك فحينئذ اقتضاء
تلك الارادة احداث العالم في ذلك الوقت دون ساير الاوقات يكون امراً جايزاً وان كان قد حصل
الرجحان لا عن مرجح فقد جوزتم حصول رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وذلك باطل
وان جوزتم لمرجح عاد البحث في ان ذلك المرجح هل هو صالح للطرفين او غير صالح الا لطرف واحد
واما ان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان تلك الارادة متعينة لاقتضاء احداث العالم في ذلك الوقت
المعين وليس لها صلاحية اقتضاء احداث العالم في ساير الاوقات فحينئذ لا يكون الله تعالى فاعلاً
مختاراً بل كان موجباً بالذات لهذا الامر المعين فان ذاته مستلزم لتلك الارادة وتلك الارادة مستلزمة
لاحداث العالم في ذلك الوقت المعين ومستلزم المستلزم مستلزم فيكون ذات الله تعالى مستلزم
لاحداث العالم في ذلك الوقت المعين وليس له امكان احداثه في وقت آخر ولا معنى للموجب الا ذلك
وهذا يقدح في قولكم ان اله العالم فاعل مختار **الحجة الثالثة** في بيان ضعف هذا الكلام ان نقول
ان تلك الارادة لما اقتضت احداث العالم في ذلك الوقت المعين فذلك الوقت المعين هل هو حاضر في
الازل او غير حاضر فان كان حاضراً في الازل لزم حصول الاثر لا محالة في الازل وان كان غير حاضر في
الازل فذلك الوقت المعين امر حادث فلا بد وان يكون حدوثه باحداث الله تعالى اما ان يقال انه تعالى
اراد احداث ذلك الوقت من غير ان يخصص احداثه بوقت معين او يقال انه تعالى اراد احداثه بشرط ان
يخصص احداثه بوقت معين فان كان الاول لزم ان يكون ذلك الوقت حاصلاً في الازل وحينئذ يعود
ما ذكرنا من انه يلزم قدم الاثر وان كان الثاني وهو انه تعالى اراد احداث ذلك الوقت في وقت آخر معين
لزم افتقار ذلك الوقت الى وقت آخر ولزم التسلسل ثم ذلك التسلسل ان وقع دفعة واحدة فهو محال
وان كان بحيث يكون كل واحد منها مسبوقاً بآخر لا الى اول كان هذا قولاً بانه تعالى موجداً لهذه الحوادث
من الازل الى الابد وهو المطلوب **الحجة الرابعة** ان تلك الارادة ما لم يقتض احداث العالم فيما قبل
ذلك وانما اقتضت احداثه في ذلك الوقت المعين فهذا يوجب ان يكون وقت الفعل فيه لا في غيره
وذلك يقتضي قدم الاوقات والخصم لا يقول به **الحجة الخامسة** ان نقول ان ذلك الوقت اما ان يكون
مساوياً لساير الاوقات في تمام الماهية او لا يكون فان كان الاول كانت نسبة تلك الارادة الى ذلك
الوقت كنسبتها الى ساير الاوقات ضرورة ان المتماثلات يجب استواؤها في جميع الاحكام وذلك يبطل
القول بان تعلق الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت واجب وان تعلقها باحداث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنع كلام باطل وان كان الثاني وهو ان كل جزء من اجزاء الزمان فانه مخالف بالماهية للجزء الآخر
فحينئذ يلزم ان يكون مرور الوقت عبارة عن تعاقب تلك الحوادث المختلفة وتوالي تلك الحقايق المتباينة
وهذا عين القول بان كل حادث مسبوق بحادث آخر لا الى اول **الحجة السادسة** انا بينا بالوجوه الكثيرة
ان قولنا انه تعالى اراد في الازل ان يحدث العالم في الابد في الوقت المعين يفيد انه تعالى كان في الازل

قد

قد عزم على الايجاد في الابد وبينا ايضاً ان الايجاد والتكوين لا يمكن الا بالقصد الى الايجاد وبينا
ان ماهية العزم مخالفة لماهية القصد وبينا ان العزم على الفعل يمتنع ان ينقلب بعينه قصداً الى
الفعل وانه لا بد من الاعتراف بانه يبطل ذلك العزم وانه يحدث القصد وعند هذا ظهر فساد هذه
الدلايل المذكورة على ابطال الجواب الاول واما الجواب الثاني وهو قولهم انما اختص حدوث العالم
بذلك الوقت المعين لاجل ان احداث العالم في ذلك الوقت اصلح وانفع للمكلفين فنقول ان هذا الجواب
ايضاً في غاية الضعف والذي يدل عليه وجوه **الحجة الاولى** الوقت المشتمل على المصلحة الراجحة
هل كان حاصلاً في الازل او ما كان حاضراً فان كان حاضراً لزم حصول الفعل في الازل وان قلنا انه
ما كان حاضراً في الازل مع ان ذلك الوقت احد الامور المعتبرة في المؤثرية فحينئذ يكون هذا قولاً
بان كل ما لا بد منه في كونه مؤثراً في الفعل وموجداً له ما كان حاصلاً في الازل لكنا بينا بالدليل
ان ذلك باطل **الحجة الثانية** ان نقول ان ذلك الوقت مختص بنوع الزيادة من المصلحة لا انا نقول
اختصاص ذلك الوقت بتلك الزيادة من المصلحة هل يقتضي وجوب تخصيص احداث العالم بذلك
الوقت او لا يقتضي وجوب هذا التخصيص فان كان الاول فحينئذ يكون اله العالم موجباً بالذات لا فاعلاً
بالاختيار وان كان الثاني فنقول على هذا التقدير لا يمتنع مع اختصاص ذلك الوقت المعين بذلك
النوع من المرجح الا لا يحدث العالم في ذلك الوقت لان كل ما كان ممكناً فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
فليفرض مع حصول هذا المرجح تارة حصول هذا الاختصاص وتارة لا حصوله فامتياز الحصول
عن اللاحصول ان توقف على انضمام مرجح اليه فحينئذ لا يكون مجرد اختصاص ذلك الوقت بذلك
القدر من المصلحة كافياً في حصول الرجحان وان لم يتوقف على انضمام مرجح زايد اليه فحينئذ يلزم حصول
رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح وهو محال **الحجة الثالثة** في ابطال هذا الكلام ان
نقول اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الراجحة اما ان يكون لذات ذلك الوقت او لشيء من لوازم
او لا لذاته ولا لشيء من لوازمه والاول باطل من وجهين الاول انه لما كان ذلك الوقت المعين موجباً
لذلك الاثر الخاص وساير الاوقات لم يكن كذلك لزم ان يكون هذه الاوقات ماهيات مختلفة وحقايق
متباينة لان الاختلاف في اللوازم يدل على الاختلاف في الملزومات وحينئذ يلزم ان يكون الاوقات
عبارة عن حوادث متعاقبة وامور متلاصقة فيكون هذا قولاً بان كل حادث مسبوق بحادث آخر
لا الى اول الثاني انه لما كان الوقت المعين له صلاحية اقتضاء الاثر المعين لذاته وهو المصلحة
المعينة كان هذا حكماً بان الوقت المعين صالح لان يكون علة الاثر المعين واذا كان هذا جايزاً فلم
لا يجوز ان يكون مقتضي الوقت المعين علة لحدوث الحوادث المعينة واذا كان هذا محتملاً فلم لا يجوز
ان لا يكون المقتضي لحدوث العالم في الوقت المعين هو ذلك الوقت المعين وحينئذ يلزم نفي الصانع
وهو باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال المقتضي لحدوث تلك الخاصية المعينة لازم من لوازم
ذلك الوقت فكل ما ذكرنا في ابطال القسم الاول فهو عايد هاهنا لان هاهنا قد جعلنا ذلك
الوقت علة لتلك الخاصية وجعلنا تلك الخاصية علة لتلك المصلحة واما القسم الثالث وهو ان
اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لما لم يكن لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته فحينئذ يكون اختصاص
ذلك الوقت بتلك المصلحة من الجايزات فكل ما ذكرناه في اختصاص ذلك الوقت بحدوث العالم
فانه عايد في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة فثبت بما ذكرنا ان هذا الجواب باطل فاسد

الحجة الرابعة في ابطال هذا الجواب ان نقول هذا الكلام بناء على انه تعالى لا يفعل الا فعال الا على وفق مصالح العباد وقد سبق الكلام المستقصى في ابطال هذا الاصل **الحجة الخامسة** في ابطاله ان نقول هب ان الله تعالى يراعي المصالح الا ان من المعلوم بالضرورة انه تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بجزء من الف جزء من لحظة واحدة او تأخر خلقه عن ذلك الوقت بهذا القدر من الوقت فانه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتة لا سيما اذا قلنا ان الله تعالى لا يطلعهم على ذلك القدر من التفاوت ولا يوقفهم عليه ولو انه زاد في مقدار الفلك الاعظم جوهرا فردا او نقص هذا المقدار عنه فانه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتة فثبت ان هذا الذي قالوه فاسد **الحجة السادسة** ان كل مصلحة يحصل مودها لاحد من المكلفين فتلك المصلحة لا معنى لها الا ايصال النفع في الدنيا او في الآخرة اليه ولا معنى للنفع الا اللذة والسرور او دفع الالم والغم وكل ذلك فان الله تعالى قادر على ايصاله الى المكلف سواء خلق العالم في ذلك الوقت او خلقه في وقت آخر فثبت انه لا يختلف احوال الخلق في المصالح والمفاسد بسبب حدوث العالم في الوقت المعين او عدم حدوثه في ذلك الوقت فقد ظهر بهذه البيانات ضعف هذا الجواب واما الجواب الثالث وهو قوله الله تعالى انما خصص احداث العالم بذلك الوقت لانه تعالى علم في الازل ان العالم يحدث في ذلك الوقت وخلاف معلوم الله تعالى ممتنع الوقوع فنقول هذا الجواب ضعيف ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان نقول على سياق كلامكم يكون حصول ذلك الوقت الذي علم الله تعالى ان العالم يحدث فيه احد الامور التي لا بد منها في حدوث العالم فنقول ذلك الوقت هل كان حاضرا في الازل او ما كان حاضرا في الازل فان كان الاول لزم حصول العالم في الازل وان كان الثاني فنقول ان حصول ذلك الوقت احد الامور المعتبرة في حدوث العالم وانه ما كان حاضرا فهذا يقتضي ان جملة الامور المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم ما كانت حاضرة فثبت ان حاصل هذا الجواب يرجع الى هذا الحرف بعينه كما بالدليل القاهر بينا صحته ذلك الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول تعليل الارادة بالعلم باطل وذلك لان العلم يتبع المعلوم ولا يستتبعه فالعلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه فان كان حدوث العالم مختصا بذلك الوقت فحينئذ يتعلق علم الله تعالى باختصاص حدوث العالم بذلك الوقت اما ان كان ذلك الحدوث مختصا بذلك الوقت لحكم زعمتم ان الحدوث انما اختص بذلك الوقت لان ارادة الله تعالى اقتضت تخصيص احداث العالم بذلك الوقت ولو عللنا هذه الارادة بذلك العلم لزم الدور وانه باطل الوجه الثالث في ابطال هذا الجواب ان نقول ان مع حصول هذا العلم المخصوص اما ان يكون الارادة صالحة لتخصيص احداث العالم بسائر الاوقات او لا يصلح فان صلحت لم يكن هذا العلم سببا لذلك الاختصاص وان لم يصلح فحينئذ يكون الله العالم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهذا عندكم باطل وبتقدير ثبوته فيلزم قدم العالم واما الجواب الرابع وهو قولهم انما امتنع حصول الايجاد في الازل لان الازل مانع في الايجاد فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون احد الامور المعتبرة في صحة الايجاد هو زوال الازل فرجع حاصل هذا الكلام الى ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل لكنا ابطلنا هذا الكلام بالبرهان اليقيني الثاني انا سنقيم الدلالة القاهرة على استناد الممكنات الى المؤثر ازلا وابدا غير ممتنع ونبين ان

الحدوث

الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا من اجزاء هذه العلة ولا شرطا لهذه العلة وحينئذ تسقط هذه الكلمة الثالث انا نقول هذا الازل الذي جعلتموه مانعا من الايجاد والتكوين اما ان يكون واجب الثبوت لذاته او ممكن الثبوت لذاته فان كان الاول كان ممتنع الزوال فحينئذ يلزم ان لا يوجد الفعل ابدا وان كان الثاني فحينئذ يكون ممكنا مفتقرا الى المرجح وكل مفتقر الى المرجح فانه ليس ازليا عند القائلين بهذا الجواب ثبت ان مسمى الازل وجب ان لا يكون ازليا وعلى هذا التقدير فان الذي جعلتموه مانعا من الفعل غير حاصل في الازل وذلك هو المطلوب الرابع ان هذا الذي سميتموه بالازل هل هو وقت معين في نفسه موجود في ذاته ام لا فان كان وقتا معينا في نفسه موجودا بذاته فهو وقت مشار اليه فهو ليس ازلي بل كل ما يقع فيه فانه يكون واقعا في وقت محدود له اول فلا يكون الازل مانعا من الفعل والتكوين حينئذ و اما ان كان ذلك الوقت ليس وقتا موجودا في نفسه متعينا في ذاته محال وجوده في الخارج وانما وجوده في الاوهام والاذهان ومثل هذه الخيالات والاوهام لا يكون مانعا من الشيء في نفس الامر واما الجواب الخامس وهو قولهم لا يجوز ان يقال العالم كان ممتنع الوجود بعينه ثم انقلب ممكن الوجود لعينه فنقول هذا ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول ان امكان العالم احد الامور المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم فاذا كان هذا الامكان غير حاصل في الازل لم يكن كل الامور المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم حاصلا في الازل لكنا بينا ان هذا الكلام باطل الثاني ان ما كان ممتنعا لذاته يستحيل ان ينقلب ممكنا لذاته ويدل عليه وجوه الاول ان كون الممكن ممكنا اما ان يكون من لوازم تلك الماهية او من عوارضها فان كان الاول لزم ان يقال الممكن ممكن ابدا وعلى هذا التقدير فانه يمتنع ان يقال الممتنع لذاته ينقلب ممكنا لذاته وان كان الثاني فحينئذ يكون الامكان من عوارض تلك الماهية وكون تلك الماهية قابلة لذلك الامكان ان كان من اللوازم فقد حصل المطلوب وان كان من العوارض كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل الثاني وهو ان هذه الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن كل ما سواها اما ان يحصل فيها نوع من قبول الوجود او لا يحصل فيها هذه القوة فان كان الاول وجب ان يكون ممكن الوجود ابدا واما القول بانه كان ممكنا لذاته في بعض الاوقات ممتنعا لذاته في غير تلك الاوقات فهو على خلاف صريح العقل الثالث انا لو جوزنا انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته لم لا يعقل ان ينقلب الممكن لذاته واجبا لذاته او ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته وحينئذ لا يبعد ان يقال ان المحدث قبل وجوده كان ممتنعا لذاته وعند دخوله في الوجود انقلب واجبا لذاته وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بحدوث المحدثات وامكانها على وجود واجب الوجود لذاته واما الجواب السادس وهو قولهم ان ارادة الله تعالى لو تعلقت باحداث العالم في وقت آخر لكان السؤال المذكور عائدا وهو ان يقال لم تعلقت الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت دون هذا الوقت ولما كان هذا السؤال عائدا على كل التقديرات كان ساقطا فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول ان نقول ان تأثير قدرة الله تعالى في وجود العالم اما ان يكون مختصا بوقت معين او لا يكون مختصا بوقت معين والاول باطل لان تخصيص ذلك الوقت المعين بذلك الايجاد من غير مخصص يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وهو ان يقال تأثير قدرة الله تعالى في وجود العالم غير مختص بوقت معين بل هو دائم الحصول في كل الاوقات وذلك يقتضي كون العالم موجودا ابدا سرمدا وعند هذا يظهر ان المحال لازم على كل الاقسام بل هو لازم على احد القسمين ولما كان هذا القسم

مستلزما للمحال وثبت ان هذا القسم محال ولزم منه ان يكون الحق
هو القسم الثاني وهو ان يكون تاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم من مخصص بشيء من الاوقات بل
هو ثابت ازلا وابدا فثبت ان هذا الجواب في غاية الضعف فان قالوا وكذلك القول بالتاثير الدايم ايضا
باطل لان ايجاد الفعل في الازل محال فنقول هذا عود الى الجواب المتقدم من كون الازل مانعا من التاثير
وقد سبق الكلام عليه الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول لو كان الكلام الذي ذكرتموه صحيحا
لزمكم ان تحكموا بان الحادث يحدث المؤثر وان ترجح الممكن لا لمرجح وذلك لانا اذا قلنا ليس حدوث هذا
الحادث في هذا الوقت اولى من حدوثه في ساير الاوقات فوجب ان يكون اختصاص حدوثه بهذا الوقت
لمرجح فيقال ولو انا قدرنا ان هذا الحادث حدث في وقت اخر لا في هذا الوقت لكان هذا السؤال عايدا
فثبت ان هذا السؤال عايد على جميع التقديرات وما كان كذلك كان سؤالا باطلا فوجب ان يكون طلب
هذا المرجح باطلا وان يحكم بانه يجوز ان يختص حدوث هذا الحادث المعين بهذا الوقت لا لمرجح وكما
ان هذا الكلام باطل فكذلك الكلام الذي ذكرتموه يجب ان يكون باطلا الوجه الثالث في دفع هذا الجواب
ان نقول لما سلمتم ان هذا الطلب عايد في كل التقديرات كان ذلك من اول الدلايل على صحة هذا الطلب
وذلك لانا ادعينا ان اختصاص الحادث بالوقت المعين يمتنع جواز اختصاص حادث بوقت معين
لا لمرجح كان ذلك نقضا على تلك القضية ومبطلا لها اما لما كانت هذه القضية مطردة سليمة عن النقض
كان ذلك من اول الدلايل على صحتها فثبت ان عود هذا الطلب في كل التقديرات مما يوجب صحة هذه
القضية ولا يوجب فسادها واما الجواب السابع وهو قولهم ان قول القايل لم حدث العالم في هذا الوقت
ولم يحدث قبله انما يصح لو حصل قبل هذا الوقت وقت اخر وعندنا ان هذا الوقت هو اول الاوقات
فلم يحصل قبله وقت اخر فسقط هذا السؤال فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول
انا نعلم بالضرورة ان عدم كل حادث سابق على وجوده فلولا حصول القبلية قبل ما فرضتموه اول الحوادث
ولما شهدت الفطرة بان عدم كل شيء قبل وجوده الثاني ان الاله اما ان يكون مقارنا لوجود العالم
او يكون سابقا عليه والاول يوجب اما قدم العالم او حدوث الاله وكلاهما محال والثاني باطل من وجهين
الاول انه تعالى اما ان يكون سابقا على العالم بما لو فرضنا الحوادث موجودة لكانت اما متناهية او غير متناهية
والاول يوجب حدوث الاله تعالى والثاني وهو ان الاله متقدم على العالم بما لو فرضنا الحوادث
موجودة لكانت تلك الحوادث غير متناهية وحينئذ نقول ان نريد بالقبلية هذا المعنى الوجه
الثالث في ابطال هذا الجواب انا فرضنا ان تلك النوبات دارت من اول حدوث العالم الى يومنا الف الف
مرة فنقول هل كان يمكن ان يحدث تلك النوبات بحيث يحصل من اول حدوثه الى الان الف الف ودورة
لا فان كان ذلك ممكنا فقد عاد الحديث المذكور من ان العالم كان ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب ممكن
الوجود لعينه وهو محال وان كان ذلك ممكنا فهذا هو المراد من القبلية والبعدية سواء عبر عنها بهذا
اللفظ او لا واما الجواب الثامن وهو قولهم القادر يمكنه ترجيح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح فنقول
هذا الجواب ضعيف وذلك لان القادر هو الذي يكون متمكنا من الفعل ومن تركه بلا اعتبار فنسبة
هذه القادرية الى الطرفين على السوية فاما ان يكون هذا القدر كافيا في ان يكون مصدرا للفعل بعينه
واما ان لا يكون كافيا فان كان كافيا فيه كان ذلك رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو
محال وايضا فنحن نجد من انفسنا وجدانا ضروريا ان هذا القدر لا يكفي في وقوع احد الطرفين بل لا بد

يرجح

يرجح احد الطرفين على الاخر بسبب قصد وميل وترجيح لم يحصل الرجحان وايضا على هذا التقدير يكون
وقوع هذا الفعل بمحض الاتفاق العاري عن كل الاسباب واما ان لم يكن مجرد القادرية كافيا في حصول
الرجحان فحينئذ يجب انضمام امر اخر اليه وحينئذ سقط هذا الجواب بالكلية واعلم ان قول القايل
يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كلام متناقض لانا اذا قلنا القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر
فهل لقولنا انه رجح مفهوم زايد على كونه قادرا او ليس لقولنا انه رجح مفهوم زايد على كونه قادرا فان
كان الاول فظهر ان رجحان الفعل على الترك ما حصل لمجرد كونه قادرا وانما حصل عند انضمام
هذا المفهوم الزايد الى اصل القادرية واذا كان كذلك فقولنا بعد هذا الكلام انه حصل هذا الترجيحات
لا لمرجح زايد كلام متناقض كما سبق لانا على هذا التقدير بينا ان المفهوم من قولنا ترجح زايد على المفهوم
من كونه قادرا فقولنا انه لا لمرجح زايد يكون جمعا بين النفي والاثبات وانه محال فقولنا القادر يرجح
يفيد اثبات زايد على كونه قادرا وقولنا لا لمرجح يفيد نفيه وكان هذا جمعا بين النقيضين وانه فاسد
واما الاحتمال الثاني وهو ان يقال ليس لقولنا انه رجح مفهوم زايد على كونه قادرا فحينئذ يرجع حاصل
هذا الكلام الى ان القادر الذي نسبته الى الفعل والترك على السوية باق حال بقائه على هذا الاستواء
يدخل ذلك الفعل في الوجود من غير ان خصصه ذلك القادر بالايقاع والترجيح ومعلوم ان ذلك
مدفوع في بداية العقول بل هذا تصريح بان هذا الفعل موجود ومعلوم انه باطل واما الامثلة التي
ذكروها فهي محض التلبيس وذلك لان الجايع والعطشان يشرب القصد حين من تلك فانه ما لم يميل الى احدهما
وما لم يختص احدهما بالقصد الى اخذه فانه لا يترجح اخذ ذلك القدح على اخذ القدح الثاني ورجحان ذلك
القدح على غيره انما كان لان ذلك الفاعل خصصه على الاخر لا لمرجح بل المثال المطابق لقولهم ان يقال
ذلك الانسان بقي مترددا بين اخذ هذين القدحين ثم اخذ ذلك القدحين ارتفع بنفسه الى الشك
الذي ذكروه محض التلبيس لان هاهنا سوالا من السوال الاول ان يقال هب انه مال الى احد القدحين
ووجه القصد اليه فلم حصل هذا القصد دون القصد الثاني وجوابه ان يقال الارادات والقصود
لا يجب استناد كل واحد منها الى الاخر على سبيل التسلسل بل تنتهي تلك الارادات والقصود الى ارادة
ضرورية وقصد ضروري يحصل فيه من العالم الاعلى بسبب اسباب معينة واستعدادات مخصوصة
لا اطلاع لنا على كيفيتها السوال الثاني ان يقال ان كان الامر على ما ذكرتم من ان القادر ما لم ينضم اليه
المرجح فانه يمتنع ان يصدر عنه الاثر فحينئذ لا يبقى بين القادر وبين الموجب فرق لكن الفرق معلوم
بالبديهة فكان ما ذكرتموه باطلا والجواب انا ذكرنا في باب الدواعي والصوارف ان الفرق
بين الموجب وبين المختار من وجهين الاول ان الموجب الذي لا شعور له انما يصدر عنه الاثر والفاعل
المختار هو الذي يحصل له الشعور بالاثار الصادرة عنه الثاني ان الواحد منا حال كونه متساوي
القدرة والارادة بالنسبة الى وجود الفعل وعدمه فانه يمتنع ان يصدر عنه الفعل والعلم به ضروري
واما اذا حصلت الداعية الجازمة موجبا للفعل الا ان تلك الداعية الجازمة ليست واجبة
الدوام والبقاء بل يصح عليها التبدل والزوال اما الطبيعة الموجبة فانها باقية غير متبدلة فبهذين
الوجهين من الفرق معقول بين القادر وبين الموجب فاما ان يريد بالقادر انه حال كونه متساويا
النسبة الى الفعل والترك يكون مصدرا للفعل فهذا معلوم الفساد في بديهة العقل اذا ثبت هذا
فنقول المبدا الاول تعالى عالم بكل ما يصدر عنه فلا جرم كان قادرا لا موجبا واما العقول والنفوس

ارادة تبدلت من حالة الى حالة اخرى فهذا في حقه تعالى محال لانها لو تبدلت لافتقرت الى ارادة اخرى
لزمها والكلام فيها كما في الاول وانه محال ولا جرم قلنا ان ارادته تعالى دايمة وتلك الارادة متعلقة
من موقوفة على شرط حادث ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى مؤثراً في الايجاد والابداع على سبيل الدوام
واما الجواب التاسع وهو قولهم انه تعالى انما خلق الخلق لاظهار القدرة فنقول هذا ايضاً ضعيف لان هذه
الداعية اما ان يقال انها ما كانت حاصلة في الازل او كانت حاصلة في الازل اما الثاني وهو ان تلك
الداعية كانت حاصلة في الازل فاما ان يقال ان تلك الداعية كانت مشروطة بحدوث شيء بعد ذلك
او ما كانت مشروطة والاول باطل لان السؤال عايد في كيفية حدوث ذلك الشرط فبقي ان تلك الداعية
الازلية وما كانت موقوفة على حدوث شرط بعده فنقول اما ان يقال كان المانع حاصلاً في الازل او ما كان
والاول باطل والا لما زال المانع الازلي فوجب امتناع الفعل مطلقاً واما الثاني فهو يقتضي ان يقال
الداعي الى التكوين موجود في الازل وما كانت تلك الداعية مشروطة بشرط حادث وما كان المانع
موجوداً في الازل وهذا يقتضي ان يكون الاثر موجوداً في الازل فثبت ان هذا الجواب ضعيف ساقط
وهاهنا آخر الكلام على الاجوبة المذكورة ونشرع الآن في الجواب عن المعارضات المذكورة واعلم انا
قبل الخوض في الجوابات المفصلة نذكر كلاماً كلياً معقولاً في دفعها فنقول ان النقوض المذكورة انما
وردتموها على قولنا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فهل انتم تعترفون بصحة هذه المقدمة
ام تنكرونها فان سلمتم صحتها فقد زالت تلك النقوض وتلك المعارضات لانها بأسرها واردة على هذه المقدمة
فلما كانت هذه المقدمة صحيحة كانت تلك النقوض والمعارضات كلها فاسدة مدفوعة باطلة وان منعتم
صحة هذه المقدمة فحينئذ لا يمكنكم ان تستدلوا بامكان الممكنات وحدوث المحدثات على وجود موجود
واجب الوجود وذلك في نهاية الفساد والبطلان فهذا الكلام كلي في دفع هذه النقوض والمعارضات
على سبيل الاجمال ولنرجع الى التفصيل فنقول اما النقض الاول وهو قولكم النقط المفترضة في سطح
الفلك متساوية في تمام الماهية فتعين نقطتين معينتين من جملة تلك النقط للقطبية دون ساير النقط
رجحان لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح فنقول الجواب عنه لان الحركة متى وقعت على الوجه المخصوص
المعين وجب تعينهما بان النقطتان للقطبية فان قالوا هب الامر كذلك الا انا نقول فلم وقعت حركة
الفلك على هذا الوجه الخاص المعين دون ساير الوجوه المحتملة فنقول هذا هو النقض الثاني ولنا
في الجواب عنه مقامان الاول انا قد قلنا ان حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه ممكن وحدوثه
ايضاً قبل ذلك كان ممكناً اذ لو كان حدوثه قبل ذلك ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته لكان ذلك الشيء
الواحد قد انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال وايضاً فحدوثه بعد ان حدث بدلاً
عنه ايضاً ممكن لعين هذه الدلايل فثبت ان تبدل حدوث العالم في ذلك الوقت وقبله وبعده ممكن
وان ذلك الامكان ثابت في كل الاوقات على السوية واذا كان الامر كذلك كان اختصاص حدوث العالم
بذلك الوقت المعين مع كونه مساوياً لساير الاوقات رجحاناً لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وانه محال
فهذا تمام تقرير الدليل اذا عرفت هذا فنقول ان البرهان دل على ان جرم هذا الفلك المعين قابل لحركته على هذا الوجه المعين
وقابل لساير الحركات المضادة لها وعلى هذا التقدير فانه يلزم ان يكون اختصاص جرم الفلك المعين بهذه
الحركة المعينة رجحاناً لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح فعليكم ان تعلموا الدلالة على ان ذات الفلك
المعين قابلة لجميع انواع الحركات لان الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق

ومخالفة لها ولا يلزم من كون الشيء قابلاً لصفة كونه قابلاً لما يخالف تلك الصفة ويضادها الا انه لم يثبت
في العقل ان الماهيات المختلفة يجب استواؤها في اللوازم والاحكام فمن المحتمل ان يقال هذا الفلك
لا يقبل الا هذا النوع من الحركة وبهذا التقدير فلم يكن اختصاص هذا الفلك المعين بهذه الحركة المعينة
رجحاناً لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح بخلاف الدليل الذي ذكرناه لانا قلنا العالم لما حدث في
ذلك الوقت فلو كان حدوثه في ذلك الوقت ممتنعاً لزم ان يقال انه انتقل من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي وهو محال اما هاهنا فجرم الفلك لم ينتقل من نوع من الحركة الى نوع آخر بل الحاصل
فيه ليس الا هذا النوع فلم يبعد ان يقال الممكن ليس الا هذا النوع اما ساير الانواع فهي ممتنعة
ابداً فظهر الفرق بين البابين فان قالوا هذا الفرق الذي ذكرتم انما يتخلص لو ثبت ان الحركة الواقعة
على هذا الوجه الخاص مخالفة بالماهية للحركة الواقعة على ساير الوجوه فما الدليل على ان الامر
كذلك بل فنقول الدليل على تساوي هذه الحركات في تمام الماهية وجهان الاول انه لا معنى للحركة
الا الانتقال من جهة الى جهة والحركات بأسرها متساوية في هذا المعنى فوجب كونها متساوية
في تمام الماهية الثاني ان الاجسام متساوية في تمام الماهية وكل ما صح على شيء فانه يصح على مثله ثم
ان الفلك متحرك من المشرق الى المغرب وذلك الثوابت متحركة من المغرب الى المشرق فاذا ثبت تماثل
الاجسام بأسرها وجب ان يصح على كل واحد من هذين الفلكين ما حصل للآخر من الحركة وحينئذ
يعود الالزام هنا تمام تقرير هذا السؤال واعلم ان هذا الكلام ضعيف اما قوله ما الدليل على
ان هذه الحركات تختلف بالماهية قلنا الدليل لا يلزمنا في هذا المقام وذلك لانا قلنا اختصاص
حدوث العالم بوقت معين مقتضي رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وانتم ادعيتم ذلك ومثل
هذا الالزام لازم في صورة الحركة فانتم تعينوا الدليل على ان قبول الفلك المعين لجميع انواع الحركات على
السوية فان ثبت الزامكم وثبت انكم المطالبون بذكر هذا الدليل بل نقول لو كانت الحركات متساويات
بالنسبة الى ذلك الفلك المعين لكان اختصاصه بتلك الحركة المعينة دون ساير الحركات رجحاناً لاحد طرفي
الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال واما الذي احتج به اولاً على تماثل هذه الحركات في تمام الماهية فضعيف
لانا نقول لم لا يجوز ان يقال المفهوم الذي ذكرتموه من الحركة مفهوم جنسي ويدخل تحته انواع كثيرة ويكون
كل نوع من انواع الحركة ممتازاً عن الآخر بفصل مقوم لماهيته المخصوصة الا ترى ان العقلاء اتفقوا على
ان الحركة من المركز الى المحيط مخالفة بالماهية للحركة من المحيط الى المركز مع كون كل واحد منهما متساوية
في كونهما انتقالاً من حيز الى حيز فكذا هاهنا واما الذي احتج به ثانياً من ان الاجسام متساوية
في تمام الماهية فوجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر فنقول هذا مبني على ان الاجسام متساوية
في تمام الماهية وهذه المقدمة ضعيفة وايضاً فلو سلمنا ذلك الا ان مذهب الفلاسفة ان الجسم صورة
حالة في مادة ومذهبهم ان مادة كل فلك مخالفة لمادة الفلك الآخر واذا كان كذلك لم يلزم من كون
هذا الفلك قابلاً لنوع مخصوص من انواع الحركة كونه قابلاً لساير الحركات ولاجل هذا الحرف زعموا
ان الخرق والالتيام ممتنعان على الافلاك وايضاً فبتقدير ان يثبت تماثل الاجسام لزم القول بان كل ما صح
على هذه الاجسام السفلية فانه يصح على الاجرام الفلكية وحينئذ لا يحصل الالزام المذكور بتعين
النقطتين للقطبية وتعين الحركة المخصوصة بان يكون اولى بالوقوع ثم يعود الالزام في اختصاص جرم
ذلك الفلك بذلك الشكل المخصوص وبذلك الجزء المخصوص وبتلك الصفتين المخصوصتين واما النقض

الثالث وهو اختصاص موضع معين من اجزاء الفلك بحصول الكوكب فيه فهذا الالزام صعب مشكل والذي يمكن ان يقال فيه وجوه الاول ان الذي ذكره الحكماء على كون الفلك بسيطا مختصا بالفلك الاعظم الذي هو الفلك المجرد المجهات واما سائر الافلاك فلم يحصل لهم دليل على كونها بسيطة وهذه الكواكب مركوزة في سائر الافلاك واما الفلك الاعظم فلم يثبت حصول شيء من الكواكب فيه فالفلك الذي تختلف طبايع جوانبه لسبب حصول الكواكب في بعض جوانبه دون البعض لم يثبت بالدليل كونه بسيطا والفلك الذي ثبت بالدليل كونه بسيطا لم يحصل فيه شيء من الكواكب فزال السؤال الوجه الثاني في الفرق ان يقال ان القوم لا يقولون ان الفلك حصل فيه التجويف ثم حصل الكوكب فيه لان هذا يقتضي حصول الخرق والالتيام على الفلك بل نقول حصول الكوكب معاد لحصول الفلك مما كان الفلك حاصلا قبل حصول ذلك الكوكب حتى يقال ليس حصول هذا الكوكب هاهنا اولى من حصوله في موضع آخر ولما ثبت ان حصول الكوكب وحصول الفلك معا فبعد ذلك يمتنع انتقال الكوكب من ذلك الموضع لان خروجه يوجب خرق الجرم والالتيام على الفلك وانه محال فلهذا السبب بقي ذلك الكوكب في ذلك الموضع المعين من الفلك الوجه الثالث لا يبعد ان يقال التركيب جرمية الفلك انما صدر عن نفس او عقل ويكون ذلك الشيء بالارادات المختلفة بحسب الشرايط المختلفة اما المبدا الاول فانه لا يقبل الصفات المتغيرة فظهر الفرق واما النقض الرابع وهو اختلاف جانبي المتمم بالغلظ والرقة فالاجوبة المذكورة في اختصاص الكوكب بالجانب المعين من الفلك عائدة فيه ثم هاهنا جواب آخر وهو ان هذا السؤال انما يتم ان لو كان كل واحد من جانبي المتمم مساويا للجانب الآخر في الشرايط المميزة في حصول الغلظ والرقة وهذا ممنوع وذلك لان الجانب الرقيق لو فرضناه غليظا لزم تداخل الاجرام والجانب الغليظ لو فرضناه رقيقا لزم حصول الخلاء وكل ذلك محال فثبت ان الشرايط المعتبرة في حصول الغلظ والرقة مختلفة بحسب اختلاف الجانبين واما النقض الخامس وهو قولهم السطح المحدب يخالف السطح المقعر في الصفات الكثيرة فنقول الطبيعة وان كانت واحدة الا ان ايجابها للمعلول انما يختلف بحسب اختلاف الشرايط وظاهر الكرة لا يقبل الا السطح المحدب الواسع وباطنها لا يقبل الا السطح المقعر الصغير ولما اختلف الشرايط لم يبعد اختلاف الاثر واما النقض السادس وهو قوله الخرق الحاصل في عمق الفلك مشارك للخرق الحاصل في سطحه في تمام الماهية فنقول الجواب عنه ان يقال هذا السؤال غير لازم على مذهب الحكماء وذلك لان عندهم جسم الفلك متصل واحد وهو غير مركب من الاجزاء اصلا بل هو في نفسه شيء واحد كما انه عند الحس شيء واحد الا انه قد تعرض للجسم المتصل اسباب خارجة فيحصل بسبب تلك الاسباب الخارجة اجزاء بالفعل كالوهم واختلاف المحاذيات الا ان على هذا التقدير فالجزء المفروض بعد حصول الكل لكون حصوله صورة الكل لذلك الجسم الذي هو الكل يمتنع من انفصال بعض تلك الاجزاء عن بعض لما ثبت ان الخرق على الافلاك محال فلهذا السبب امتنع ان يحصل الجزء المفروض في عمق الفلك في سطحه وبالعكس واعلم ان هذا الجواب بناء على اصولهم اما على مذهب من يثبت الاجزاء التي لا تتجزأ ونقول كل ما لا يقبل الانقسام فهو في نفسه مركب من الاجزاء فهذا الجواب لا يستقيم على قوله الا ان لصاحب هذا القول ان يحتج عنه بجواب آخر فنقول السماء مكونة من اجتماع هذه الاجزاء وكل واحد من تلك الاجزاء انما اختص بوضعه المعين بسبب ان وضعه السابق اقتضى حصول الوضع اللاحق وهذا عين ما يقوله الفلاسفة المتاخرون في اختصاص كل واحد من اجزاء العناصر بموضعه الخاص وبوضعه الخاص واما النقض

السابع

السابع وهو القول باثبات الحيز الخالي خارج العالم فالكلام فيه مشهور والبحث عنه طويل فان اصحاب ارسطو ينكرون ذلك ويقولون انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء والكلام فيه سياتي في كتاب مفرد واما النقض الثامن وهو تولد الاعضاء المختلفة من النطفة المتشابهة الاجزاء فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ملكا تصور من تلك النطفة المتشابهة الاجزاء تلك الاعضاء المختلفة بسبب المصلحة والحكمة وذلك الملك فاعل مختار وعلى هذا التقدير سقط السؤال واما اصحاب ارسطو فقد اتفقوا على اسناد تصوير الاعضاء الى القوة المصورة الحالة في جرم النطفة ولا شك ان القول به في غاية البعد على ما قررناه في كتاب القوى الطبيعية من علم النفس واما النقض التاسع وهو قولهم لو كان المعلول من لوازم العلة لكان ارتفاع المعلول يدل على ارتفاع العلة فجوابه انه يدل اما على ارتفاع العلة او على ارتفاع ما كان شرطا لتاثير العلة في ايجاب المعلول وذلك الشرط حادث آخر واما النقض العاشر وهو النقض بالحوادث اليومية فجوابه ما تقدم من ان العلة الاولية مشروط بذلك الحادث الذي كان سابقا عليه اما قوله ان ذلك القديم ما كان علة لهذا المعلول الحادث ثم صار علة له فهذه العلية صفة حادثة فلابد لها من موثر فنقول الذي يمكن ان نذكره في جواب دفع هذا السؤال ان علية الشيء لغيره لا يمكن ان يكون وصفا زايدا على ذات العلة وذات المعلول والا فذلك الزايد وصف محتاج الى الغير فيكون ممكنا لذاته فيفتقر الى علة فيكون علية العلة زايدا عليها فلزم التسلسل فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في دفع هذا السؤال وقد مضى في باب اثبات واجب الوجود لذاته مباحث عميقة في ان كون الشيء علة لغيره هل هو وصف زايد على ذات العلة ام لا واعلم ان هذا القدر الذي ذكره الفلاسفة في الفرق بين تكون كل العالم الجسماني وبين تكون الحوادث اليومية لو صح واستقام كان لا يمكنهم مع ذلك ان يحتجوا بالحجة التي ذكروها على قدم الاجسام وقدم السموات والارضين فان للقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العلة القديمة يصدر عنها المعلولات المحدثة لاجل ان كل حادث مسبوق بحادث آخر وكان حصول الحادث المتقدم شرطا لفيضان الحادث المتاخر عن تلك العلة القديمة فلم لا يجوز ايضا ان يقال حدثت الاجسام العالم بحدثها اول ومبدا الا انه كان قد وجد في الازل عقل ونفس فكان ذلك الجوهر المجرد محل الحوادث النفسانية والتغيرات الادراكية وكان كل واحد منها مسبوقا بالحوادث الى اول لهم لما انتهت تلك التصورات المتعاقبة والادراكات المتلاحقة في جانب لا يزال الى تصور خاص وتعقل خاص كان حدوث التصور شرطا لفيضان وجود العالم الجسماني عن العلة القديمة فلا جرم حدث العالم الجسماني عن العلة القديمة في ذلك الوقت واذا كان هذا الاحتمال قايما فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالحجة المذكورة على كون العالم الجسماني قديما فهذا سؤال واقع ولا يكاد يمكن دفعه وهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة والله اعلم **الفصل الثاني** في تقرير وجوه اخرى من الدلايل مفرعة على صفة الفاعلية للمبدا الاول اعلم ان القوم يقولون الصانع والفاعل من مقولة المضاف والمضافات توجدان معا فان كان المصنوع موجودا بالفعل كان الصانع صانعا بالفعل اذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن العالم ازليا لما كان المصنوع موجودا بالفعل في الازل بل بالقوة ولو كان الامر كذلك لما كان الصانع صانعا بالفعل في الازل بل بالقوة فاذا وجد كان صانعا بالقوة ثم صار بالفعل فانتقل من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود ولو كان لذاته ولا لامكان بالفعل ابدا بل لابد وان يكون ذلك الانتقال لاجل ان غيره نقله من القوة الى الفعل فلو كان العالم محدثا لاحتاج الصانع الى شيء ينقله من كونه صانعا بالقوة الى كونه صانعا بالفعل وكل من كان

كذلك كان ممكنا لذاته وهذا على واجب الوجود محال وايضا فان هذا الشئ لا يكون مبدا الاول بل هو مفتقر الى مبدا اخر فثبت ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون صانعا بالفعل ابدا ومتى كان الامر كذلك كان الصنع موجودا ابدا لان الضرورة ان المتضايفين لا بد وان يوجد معا الحجة الثانية المعتمدة قالوا المفهوم من كون واجب الوجود لذاته مبدا لغيره امر مغاير لذات واجب الوجود ولذات العالم ومتى كان الامر كذلك لزم دوام الاثر بدوام المؤثر بيان المقام الاول من وجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود وان نعقل ذات العالم مع الشك في كون ذات واجب الوجود مؤثرا في العالم ومع الشك في ان ذات العالم اثر واجب الوجود والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم فمؤثرية واجب الوجود في العالم يجب ان يكون زائدا على ذات واجب الوجود وعلى ذات العالم الثاني ان يكون احدى الذاتين مؤثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما والموقوف على الشئ مغاير له فهذه المؤثرية و الاثرية وصفان مغايران للذات الثالث انا نصف ذات واجب الوجود بانها مؤثرة في وجود العالم و المحكوم به لا بد وان يكون مغايرا للمحكوم عليه فالمؤثرية صفة زائدة على ذات واجب الوجود الرابع نقول ان ذات واجب الوجود او نقول ان قدرة واجب الوجود اثر في وجود العالم بعد انه ما كان مؤثرا فيه فتجدد صفة المؤثرية مع بقاء الذات في الحالين يدل على ان المؤثرية امر زائد على ذات المؤثر لا يقال لم لا يجوز ان يقال المراد من كون الذات مؤثرة في ذلك الاثر نفس حصول ذلك الاثر لانا نقول هذا باطل فانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا المؤثر اثر في وجوده فعللنا وجود الاثر بكون المؤثر مؤثرا فيه فلو كان كون المؤثر مؤثرا فيه نفس ذلك الاثر لكان هذا تعليلا لوجود ذلك الاثر بنفسه وبعينه لكن تعليل وجود الاثر بنفسه يمتنع من تعليله بغيره فثبت ان القول بان المؤثرية نفس الاثر يمتنع من كون ذلك الاثر اثرا لذلك المؤثر وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا وايضا كون الله تعالى موجدا للعالم وخالقا له صفة لذات الله تعالى وذات العالم ليست صفة لذات الله تعالى فثبت ان مؤثرية المؤثر في الاثر مفهوم زائد على ذات المؤثر وعلى ذات الاثر اما المقام الثاني وهو انه لما ثبت هذا لزم من قدم المؤثر قدم الاثر والذي يدل عليه وهو ان هذه المؤثرية اما ان يكون حادثا او قديما لا جائز ان يكون حادثة والا لافتقرت الى محدث فيكون احداث تلك المؤثرية لمؤثرية اخرى ويلزم التسلسل وهو محال فثبت ان تلك المؤثرية قديمة لكن كون الشئ مؤثرا في غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين لان المؤثر مؤثر في الاثر كان الاثر اثرا للمؤثر فلما ثبت ان المؤثرية قديمة لزم من قدمها قدم الاثر وهو المطلوب فان قيل السؤال عليه من وجهين الاول ان هذا يشكل بكونه تعالى مبدا للحوادث اليومية الثاني انه تعالى ان كان كون الصانع صانعا بالفعل يتوقف على كون المصنوع مصنوعا بالفعل فحينئذ يكون الصانع صانعا بالفعل يتوقف على كون المصنوع مصنوعا بالفعل فحينئذ يكون الصانع محتاجا الى وجود المصنوع والجواب عن الاول ما تقدم ذكره في الحجة الاولى حيث ذكرنا ان حدوث كل حادث مشروط بحدوث حادث قبله لا الى اول فيكون المبدا الموجب المؤثر هو المبدا الاول القديم الازلي الا ان التخصيص والحدوث انما حصل بسبب هذه الشرائط المتعاقبة والجواب عن السؤال الثاني ان ذات العلة موجدة لذات المعلول ثم اذا حصل هاتان الذاتان حصلت بينهما اضافة العلية والمعلولية فذات العلة مؤثرة في ذات المعلول بالاستقلال ثم اذا وجدت ذات المعلول فحينئذ تكون هاتان الذاتان موجبتين لا منافيتين مخصوصتين لمعنى العلية والمعلولية هنا

تمام

تمام تقرير هذا الوجه واعلم ان مدار هذه الحجة على ان مؤثرية المؤثر في الاثر صفة زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهذا مشكل لانه لو كان الامر كذلك لكانت تلك المؤثرية صفة مفتقرة الى ذات المؤثر والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فتحتاج الى المؤثر فكانت مؤثرية المؤثر في حصول تلك المؤثرية زائدة ولزم التسلسل وهو محال وقد عبر عن هذه الحجة بعبارة اخرى فيقال لو كان العالم حادثا لامتنع ان يدخل في الوجود الا بايجاد الفاعل فنقول ايجاد الفاعل اما ان يكون عبارة عن ذات الفاعل او عن ذات المفعول او عن امر ثالث فان كان الاول لزم من دوام ذات الفاعل دوام ذات المفعول وان كان الثاني كان معناه ان العالم انما وجد بنفسه لانا لما قلنا ان العالم وجد بايجاد الفاعل ثم قلنا ان ايجاد الفاعل للعالم هو نفس العالم كان معنى هذا الكلام ان العالم وجد بنفسه لكن كونه كذلك يمنع من اسناده الى الفاعل وذلك محال وفي الثالث فنقول لا شك ان الموجدية صفة لذات الفاعل فهي ان كانت حادثة افتقرت الى ايجاد اخر وهو محال وان كانت قديمة لزم من قدمها قدم المفعول لان كون الموجد موجدا حال بقاء المفعول على عدمه الاصلي محال الحجة الثالثة لو كان العالم حادثا لكان حدوثه في الوقت المعين اما ان يكون لمجرد كونه قادرا او ليس كذلك بل لاجل ان الله تعالى اوجده في ذلك الوقت والاول باطل لانه تعالى كان قادرا قبل حصول هذا الوقت فكان يجب ان يحدث هذا الحادث قبل حدوث هذا الوقت بل كان يجب ان يدوم الاثر بدوام كونه قادرا فلما ان قادريته ازلية لزم ان يكون هذا الاثر ازليا وهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال العالم انما حدث في هذا الوقت لا لاجل ان الله تعالى قادر بل لاجل انه تعالى خلقه في هذا الوقت المعين فنقول صدق هذا النفي والاثبات يوجب التغاير لا محالة فوجب ان يكون المفهوم من كونه تعالى خالقا للعالم في هذا الوقت مغايرا لمفهوم من كونه تعالى قادرا والا لصار مورد النفي والاثبات امرا واحدا وذلك محال وايضا يجب ان يكون المفهوم من كونه تعالى خالقا للعالم مغايرا لنفس العالم وذلك لان سبب وجود العالم هو خالقية الله تعالى والمؤثر مغاير للاثر فثبت ان المفهوم من الخالقية امر مغاير لقادريته ولامر مغاير لذات المخلوق اذا ثبت هذا فنقول لما كان العالم انما حدث في هذا الوقت لا قبله ولا بعده وجب ان يقال ان كونه تعالى خالقا انما حصل في هذا الوقت لا قبله ولا بعده لان قبل حدوث العالم كان العالم باقيا على عدمه الاصلي ومتى كان الاثر باقيا على عدمه الاصلي امتنع ان يصدق على المؤثر كونه مؤثرا فيه فثبت انه لو كان العالم حادثا لكان كونه خالقا للعالم صفة حادثة في ذات الله تعالى فنقول وهذا محال لوجهين الاول ان الحادث اما ان يكون مفتقرا الى المقتضي او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم افتقار تلك الخالقية الحادثة الى خالقية اخرى ولزم التسلسل وان كان الثاني وهو انه لا يفتقر الحادث الى الخالق فحينئذ يلزم ان يستغني حدوث العالم في ذلك الوقت عن الخالق وذلك محال فما ادى اليه كان محالا الثاني ان حدوث الصفة في ذات الله تعالى يقتضي كون ذاته محلا للحوادث وانه محال على ما بيناه بالبراهين القاطعة فكان هذا القول محالا الحجة الرابعة قالوا لو كان العالم حادثا لكان الفاعل الاول لم يزل غير فاعل وكل ما لم يكن فاعلا فانه لا يصير فاعلا على وجه الحكمة الا عند تغير شئ لا يكون ذلك التغير من قبله وهذا في حق الله تعالى محال فكان يجب ان يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا ولما كان هذا باطلا علمنا انه كان فاعلا لم يزل فيفتقر هاهنا الى تقرير مقامين المقام الاول ان الفاعل الحكيم يمتنع ان يصير فاعلا الا بعد ان كان غير فاعل الا عند تغير شئ لا يكون ذلك التغير من قبله والدليل عليه انا اذا فرضنا رجلا كان جالسا عندنا مدة طويلة باختياره ثم انه

قام عنها باختياره فهذا التبدل انما حصل لانه حصل تبدل في حاله من نحو الى لا باختياره مثل
الله فرق وصول الليل فقام الرجل من ذلك المقام لذلك السبب او يذكر مهما قد نسيه او وصل اليه خبر
كان غافلا عنه فاذا لم يحدث اليه حادث ينقل هذا الرجل من الراى الاول الى ضده امتنع ان يتبدل
حاله في الفعل والترك فنقول هذا اما ان يكون ممتنعا واما ان لا يكون فان لم يمتنع لكنه يكون سفها فان
الرجل اذا كان جالسا في داره مدة طويلة ولم يتحرك ولم يشتغل بمهم ولا باصلاح حال ثم تغير بعد
ذلك دفعة واحدة بجد عظيم واجتهاد شديد وشرع في نظم المهمات والاعمال فاذا قيل له وما السبب
الذي اقتضى الاعمال من الفراغ المتقدم الى هذا الاشتغال التام فاذا لم يذكر فيه سببا البتة كان ذلك
اما ممتنعا في نفسه او كان محض العبث والسفه فثبت بهذا ان الفاعل المختار الحكيم لا ينتقل من الترك
الى الفعل الا بسبب متغير وجب ان يكون ذلك التغير لا من قبله اذ لو كان من قبله لعاد السؤال الاول
فيه وهو انه لم صدر في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده واما اذا كان ذلك التغير ليس من قبله
صح مثل انه لما انتهى النهار الى آخره قام الرجل من مكانه وذهب الى الدار ولما قرب هجوم الشتاء اقدم الرجل
على تحصيل مهمات الشتاء فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان غير فاعل لم يزل فانه لا يصير فاعلا الا لتغير حصل
لا من قبله وهذا في حق الفاعل الاول محال لان جميع التغيرات انما حصل بتكوينه وايجاده فامتنع
في حق الفاعل الاول ان يكون تغيره من ترك الفعل الى تحصيل الفعل لاجل تغير وقع لا من جهته
فلو كان غير فاعل في الازل وجب ان لا يصير فاعلا في لا يزال لا يقال الغرض من الايجاد ايصال النفع الى
الخلق لان هذا الغرض كان معلوما قبل ذلك فلم لم يشرع في الفعل قبل ذلك ولا يقال ذلك الوقت انما اختص
بالاحداث لانه اصلح للمكلفين او لانه تعلق به الارادة لانا نقول ذلك الوقت الذي هو اصلح لاحداث
العالم وسائر الاوقات اما ان يحدث باحداث الله تعالى او لا باحداثه فان حدث باحداث الله تعالى
فهذا قوله بان قبل احداث الله تعالى العالم في ذلك الوقت جاريا مجرى ما اذا قصد الواحد منا الى السفر
حال اعتدال الحر والبرد فانه كان الداعي له الى تحصيل الربح موجودا قبل ذلك الا انه كان ينتظر حصول
الوقت الموافق لهذا العمل فلما حصل الوقت الموافق اقدم ذلك الفاعل على ذلك العمل فهذا يقتضي
ان يكون الاوقات والتغيرات حاصلة لا باحداث الفاعل الاول وذلك محال وتمام الكلام في ابطال
هذا السؤال قد تقدم فلا فائدة في الاعادة **المقالة الثالثة** في الدلائل المستنبطة من صفة القدرة
قالت الفلاسفة القادر هو المؤثر الذي يكون عالما بصدور اثره ومن الناس من قال المؤثر اما ان
يؤثر مع انه يمتنع ان لا يؤثر او يؤثر مع انه لا يمتنع ان لا يؤثر والاول هو الموجب والثاني هو القادر
فعلى هذا القادر هو الذي يكون متمكنا من الفعل بدلا من الترك ومن الترك بدلا من الفعل بحسب
الدواعي المختلفة اذا ثبت هذا فنقول اتفق الكل على انه لو كان تاثير الله تعالى في وجود الآثار على سبيل
القسم الاول لزم دوام الآثار بدوامه فنقول انه يمتنع ان يؤثر شيء في شيء على سبيل القسم الثاني وهو
التاثير على سبيل الصحة فتعين ان يكون على سبيل القسم الاول وهو التاثير على سبيل الوجوب وحينئذ
يحصل المقصود فنقول الذي يدل على انه يمتنع كونه مؤثرا على سبيل الصحة وجوه **الحجة الاولى** لو
كان قادرا على الفعل بمعنى كونه متمكنا من الفعل والترك على سبيل الصحة لكان اما ان يكون قادرا على
الفعل حال بقاء الفعل او حال حدوثه او حال عدمه والاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بثبوت القادرية
على هذا التفسير باطلا اما صحة الحصر في الاقسام الثلاثة فظاهر وانما قلنا انه يمتنع كونه قادرا حال بقاء الفعل

وذلك

وذلك لانه يقتضي ايجاد الموجود حال حصول الفعل وذلك لان المراد من هذه القادرية المكنة
من الفعل بدلا من الترك ومن الترك بدلا من الفعل وحصول هذه المكنة حال حدوث الفعل محال
لان حال حدوث الفعل يمتنع كونه معدوما والا لزم حصول الوجود والعدم دفعة واحدة وهو
محال واذا كان عدم الفعل حال حدوث ذلك الفعل محالا امتنع حصول المكنة من ترك الفعل حال
حدوث الفعل لان المكنة من الترك مشروط بكون ذلك الترك ممكنا في نفسه ولما بينا ان حصول
الترك محال حال حصوله كانت المكنة من الترك محالا لاجل حصول الفعل وانما قلنا انه يمتنع ان
يكون قادرا على الفعل قبل حدوث الفعل وذلك لان حال عدم الفعل يكون وجوده محالا واذا كان وجوده
محالا كانت القدرة على ايجاده في ذلك الوقت ايضا محالا فثبت ان القدرة على الفعل والترك يمتنع حصولها
في هذه الاحوال الثلاثة فوجب ان يكون القول بحصول هذه القدرة محالا فان قيل هذا الذي ذكرتم في
ابطال القادر وارد بعينه في الموجب فيلزمكم نفي الموجب كما الزمتم نفي القادر وذلك يقتضي نفي المؤثر على
الاطلاق وانه باطل ثم نقول لم لا يجوز ان يقال القادر انما يقدر على الفعل قبل وجوده بمعنى انه حال
عدم الفعل يقدر على ان يوجد الفعل في الزمان الثاني منه والجواب عن السؤال الاول ان نقول العلة
الموجبة لوجود المعلول يكون موجودة حال وجود المعلول وذلك لا امتناع فيه اما القادر فيجب
كونه متمكنا من الفعل والترك فان وجب ان يكون قادرا على الفعل حال وجود الفعل لانا بينا ان التمكن
من فعل الترك مشروط بما اذا كان الترك في نفسه ممكن الوقوع لكن عدم الفعل حال حدوثه محال لان
الفعل حال الحدوث موجود ووجوده في تلك الحال ينافي عدمه في تلك الحال والا لزم كونه موجودا معدوما
وهو محال فثبت ان كون القادر متمكنا من الفعل ومن الترك حال وجود ذلك الفعل محال اما كون المؤثر
الموجب مؤثرا في وجود ذلك الفعل حال وجود ذلك الاثر ليس بمحال وظهر الفرق اما الجواب عن
السؤال الثاني فهو ان نقول اذا قلنا القادر حال عدم الفعل يقدر على ان يوجد في الزمان الثاني فهذا
يحتمل وجهين الاول ان يقال ان القادر حال عدم الفعل يقدر على ايجاد ذلك الفعل في الزمان الثاني
منه والاول باطل لان وجود الفعل حال عدمه محال بعينه لامتناع الاجتماع بين العدم وبين الوجود
معا واذا كان يمتنع الوجود كانت القدرة عليه اولى بالامتناع والثاني ايضا باطل لان القدرة على
ايقاع الفعل في الزمان الثاني مشروط بحصول الزمان الثاني في الزمان الاول وذلك ممتنع عقلا و
الموقوف على الممتنع ممتنع فيلزم ان كون القادر قادرا على ايقاع الفعل في الزمان الثاني محال ممتنع عقلا
وما كان كذلك امتنع كونه مقدورا فثبت ان كون القادر قادرا على الفعل بمعنى كونه متمكنا من الفعل
والترك اما ان يثبت حال بقاء الفعل او حال الحدوث او حال عدمه وثبت ان الكل باطل فكان القول باثبات
القادر بهذا التفسير محالا **الحجة الثانية** ان كان قادرا بهذا التفسير كانت هذه القادرية اما ان تكون
ثابتة في الازل او لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت القادرية في الازل انما قلنا انه يمتنع
ثبوتها في الازل لان القادر هو الذي يمكنه الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود والقدرة على المحدث
مشروط بامكان وجود ذلك الشيء المقدور في نفسه لكن حقيقة الخروج من العدم ينافي المسبوقية
بالغير فالجمع بينهما محال فثبت ان حصول الحدوث في الازل محال وما كان محالا بعينه امتنع ان يكون
مقدورا واذا امتنع كونه مقدورا امتنع كون القادر قادرا عليه فثبت انه يمتنع ثبوت القادرية في الازل
وانما قلنا انه يمتنع ان يكون ثبوت القادرية صفة حادثة لانها لو كانت حادثة لافتقر احداثها الى تقدم

قادرية اخرى ولزم التسلسل فثبت انه لو حصلت القدرة بمعنى المكنة من الفعل والترك لكان اما ان
يكون ازلية او يكون حادثة وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين محال لكان اللزوم مع الاتفاق
قيل لا يجوز ان يقال ان الله تعالى في الازل كان موصوفا بالقدرة على الايجاد الا ان قيام الازل يجري
مجرى المانع من الايجاد فلا يمتنع في العقل ان يكون القادر قادرا على الفعل الا انه يتعذر عليه الفعل
لمانع ثم نقول هذا لازم ايضا على القائلين بالتاثير الذاتي لانه يلزم كونه في وجود العالم في الازل مع ان
العالم ما كان موجودا في الازل وذلك يقتضي تخصيص الخاص وهو محال والجواب عن الاول ان نقول
المكنة من الفعل في الازل ممتنعا فامتنع كون القادر قادرا عليه ثم ان يقال القادرية كانت حاصلة في
الازل الا انه ما كانت المكنة حاصلة في الازل فعدم الفعل امتنع ان يكون لعدم المقتضي بل لابد وان
يكون لوجود المانع وعلى هذا التقدير يكون المانع من الايجاد ازليا وعندكم ان الازلي يمتنع زواله فيلزم
امتناع زوال ذلك المانع ولو كان الامر كذلك لما زال الامتناع قط الثاني انه لو حصل مانع يمنع من حصول
ذلك الاثر فاما ان يكون ذلك المانع بحيث يزول او لا يزول فان زال كان زواله مختصا بوقت معين
وعلى هذا التقدير فالمكنة التامة من الايجاد والاحداث ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت اذ لو كانت
حاصلة قبل ذلك الوقت لوقع ذلك الايجاد في الازل الا ان هذا الكلام باطل لان الوقت المتقدم
على ذلك الوقت بمدة متناهية يكون خارجا عن الازل وواقعا في الابد فيلزم ان يقال انه بعد انقضاء
الازل بقي الله تعالى ممنوعا عن الايجاد والاحداث وذلك يبطل قولكم ان الفعل امتنع لقيام المانع
وهو حصول الازل واما القسم الثاني وهو ان يقال ذلك المانع لا يزول البتة فنقول لو كان الامر
كذلك لوجب ان يقال انه تعالى لا يقدر على الايجاد والاحداث البتة وذلك يبطل كونه خالقا للعالم
وهو محال الوجه الثاني في ابطال هذا السؤال وهو ان نقول معنى الازل وهو الذي حكم بكونه
مانعا للقادر من الفعل والتاثير اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود فان كان الاول
امتنع زواله فوجب ان لا يحصل التمكن من الايجاد البتة وان كان الثاني كان ممكن الارتفاع نظرا اليه
من حيث انه هو اذ لو كان ممتنع الارتفاع من حيث هو هو لصار واجبا لذاته وقد فرضناه ممكنا لذاته
واذا كان ممكن الارتفاع من حيث هو هو فبتقدير ارتفاعه كان القادر ممكنا من الايجاد والاحداث
دائما وقد فرضنا ان ذلك محال فثبت ان القول الاول مانع من حصول هذه المكنة قول يقتضي الاجتماع
التامة فوجب كونه باطلا وايضا فحصول ذلك المانع لما كان ممكنا لذاته وجب ان يكون لوجود
مؤثر وذلك المؤثر اما موجب بالذات او فاعل بالاختيار فان كان الاول لزم من دوام ذلك الموجب
دوام هذا المانع ويلزم من دوام هذا المانع دوام الامتناع وان كان الثاني فنقول كل ما كان فعلا
لفاعل مختار لم يكن ازليا ويلزم ان يقال ان مسمى الازل لا يكون ازليا وذلك محال الوجه الرابع وهو
ان حاصل ما ذكرتم يرجع الى المكنة والقدرة على الايجاد ما كانت حاصلة في الازل الا انكم تقولون
ان عدم المكنة ليس لعدم المقتضي بل لقيام المانع وعلى كلا التقديرين فنفيه تسليم ان هذه المكنة
غير حاصلة وذلك مساعدة على المطلوب واما السؤال الثاني وهو المعارضة بالموجب فنقول ذلك
لان دوام المعلول بدوام العلة الموجبة امر معقول غير منكر واما كون القادر المختار موجبا بالقصد
الحجة الثالثة وهو انه لما صح من القادر الفعل بدلا عن الترك وبالضد منه فاما ان يتوقف رجحان
احد الطرفين على الاخر على مرجح او لا يتوقف وهذه الحجة هي الحجة القوية للقوم وعليها التعويل وقد شرحناها

بالاستقصا

بالاستقصا التام في باب القادر ولا بأس ان نعيدها بعبارة اخرى فنقول اما القسم الاول وهو ان
لا يتوقف على انضمام المرجح اليه فهذا باطل ويدل عليه وجهان الاول انه لو حصل الرجحان لا لمرجح لكان
قد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال والثاني انا لما جربنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل في القلب ميل الى احد
الجانبين لم يترجح ذلك الطرف على الجانب الاخر ومتى كان الميل الى الحركة الى احد الجانبين على التساوي
لم يصدر الفعل البتة عن الانسان بل يبقى متوقفا في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحركا الى ان يظهر الرجحان
فظهر بما ذكرنا ان القول بحصول رجحان احد طرفي الجائز على الاخر لا لمرجح قول باطل واما القسم الثاني وهو
انه لابد في حصول هذا الرجحان من مرجح فنقول اذا حصلت المرجحات باسرها وهي القدرة التامة والارادة
الجازمة الخالية عن الفتور وحصل الوقت والالة والمصلحة وزالت الموانع باسرها فمع حصول هذه المرجحات
اما ان يكون الترك ممكنا او غير ممكن فان كان ممكنا فمع حصول هذه المرجحات لا يمتنع ان يحصل الفعل تارة و
الترك اخرى فاختصاص احد الوقتين بالفعل والوقت الاخر بالترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان
كان الاول لم يكن الحاصل قبل انضمام هذا المرجح اليه مرجحا تاما لكنا فرضناه كذلك هذا خلف وايضا فعند
انضمام هذا المرجح اليه اما ان يكون حصول الفعل واجبا او لم يكن واجبا عاد التقسيم الاول فيه وافتقر
الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال واما ان لم يتوقف على مرجح فقد حصل الممكن المساوي لا لمرجح وهو محال
ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات وممتنع الحصول عند خلو
قيد من القيود المعتبرة في حصول ذلك الرجحان اذا ثبت هذا فنقول القادر له حالتان احديهما ان يكون كل ما
لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل والاخرى ان لا يكون هذا المجموع حاصلا اما الحالة الاولى فانه يجب صدور
الفعل عنه ويمتنع ان لا يصدر واما الحالة الثانية فانه يمتنع صدور الفعل عنه ويجب عدمه وعلى هذا التقدير
فانه لا يبقى بين القادر وبين الموجب فرق بل ان الفرق ان شرائط التاثير في حق القادر شرائط التغير فاذا حصلت
بعد ان كانت معدومة صار القادر واجب التاثير واذا زالت بعد ان كانت موجودة صار ممتنع التاثير الا
ان هذا التغير انما يعقل في حق من يكون مؤثريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته اما الحق تعالى فان
تاثيره فيما سواه غير موقوف على شرائط منفصلة بل يجب ان يكون تاثيره في غيره لمحض ذاته ولوازم ذاته ولما كان
ذاته ولوازم ذاته ممتنعة التغير كان تاثيره في غيره ايضا ممتنع التغير فهذا هو الكلام القوي في هذا الباب
فان قيل للمتكلمين في هذا الباب كلامان الاول قول من يقول صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح الا
انه مع ذلك المرجح لا يحصل له الوجوب بل يصير اولى بالوقوع فلاجل انه اولى بالوقوع استغنى عن مرجح
زايد ولاجل انه لا ينتهي الى حد الوجوب بقي الفرق بين الموجب والقادر الثاني ان صدور الفعل عن القادر
لا يتوقف على انضمام المرجح اليه وتقديره ما يحكيه عنهم ان المخير بين شرب قدحين وكل رغيفين يختار احدهما
على الاخر لا لمرجح قالوا والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة معلوم بالضرورة
فان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بالطبع وبين كون
النار صاعدة بالطبع وتوقيف صدور الفعل عن القادر على انضمام المرجح اليه يقدح في صحة هذا الفرق
الذي عرفت صحته بالبديهة وما افضى ثبوته الى فساد العلوم البديهية كان باطلا فثبت ان القادر يرجح
احد طرفيه على الاخر لا لمرجح هذا حاصل كلام المتكلمين في هذا الباب اما المذهب الاول فباطل ويدل عليه
وجوه الاول ان احد الطرفين حال ما كان مساويا للاخر كان ممنوع الوقوع فحال ما صار مرجوحا اولى
بالامتناع واذا صار احد الطرفين مرجوحا صار الاخر واجبا لانه لا خروج عن النقيضين الثاني ان

عند حصول ذلك القدر من الرجحان امتنع العدم فهو المطلوب وان لم يمتنع فلنفرض كونه معدوما تارة
وموجودا اخرى مع حصول تمام ذلك القدر من الرجحان فحينئذ يكون اختصاص احد الوقتين بالوقوع
ان يتوقف على انضمام قيد اخر اليه فقدح ذلك في قولنا ان كل ما كان حاصلا قبله كان تمام المرجح وان لم
يتوقف فقد ترجح الممكن المتساوي لا لمرجح الوجه الثالث ان عند حصول مرجح الوجود يمتنع ان يحصل معه
مرجح العدم فلو حصل العدم في هذا الوقت لكان قد حصل الرجحان لا لمرجح وهو محال وان امتنع حصول
العدم صار الوجود واجبا وهو المطلوب الوجه الرابع ان عند حصول مرجح الوجود قد حصل رجحان
الوجود فلو حصل العدم في هذا الوقت لكان العدم راجحا فيلزم ان يكون حال حصول رجحان الوجود
يحصل معه رجحان العدم واذا امتنع عدمه وجب وجوده فكان ذلك الداعي موجبا الوجه الخامس
ان عند حصول مرجح الوجود لم يكن مرجحا للوجود واذا ثبت هذا فاذا فرضنا في ان تلك الحالة حصل
العدم فذلك العدم ما حصل من جهة الفاعل ولا من جهة مرجح بل حصل محض الاتفاق وهذا قادح
في قولنا انه فعله بل كان هذا قولا بانه حصل لا لمؤثر الوجه السادس ان كل عاقل يجد من نفسه انه ما
لم [illegible] ولم يكن هناك مانع فانه لابد وان يفعل واذا شاء الترك ولم يكن هناك مانع لابد وان يترك ونحن
ما راينا في الدنيا عاقلا يقول اذا شئت ان افعل لم افعل واذا شئت ان لا افعل فعلت فكان هذا دليلا
قاطعا على ان العقلاء ببداية عقولهم يعلمون ان مجموع القدرة مع الداعي الخالص يوجب الفعل و
عند احد هذين القيدين يمتنع الفعل فثبت ان قول من يقول الفعل عند الداعية الخالصة
يصير اولى بالحصول ولا ينتهي الى حد الوجوب كلام باطل واما المذهب الثاني وهو قول من يقول
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فجوابه قد سبق على الاستقصاء في المباحث المتقدمة اما
قوله لو لم يكن الامر كذلك لم يبق فرق بين القادر المختار وبين الموجب بالذات فنقول اما الفرق الذي
ذكرتموه فحاصله يرجع الى ان الممكن المتساوي يرجح احد طرفيه على الاخر لا لمرجح وهذا باطل من
وجهين الاول انه باطل في بديهة العقل وايضا فتجويزه يفضي الى سد باب الاستدلال بوجود
الممكن المحدث على وجود المؤثر والثاني باطل في بديهة العقل لان بتقدير ان يكون الامر كذلك فحينئذ
لا يكون ذلك الرجحان حاصلا لاجل ذلك القادر بل يكون ذلك محض الاتفاق وذلك يقتضي استغناء
الفعل من الفاعل ووقوعه من غير سبب وكل فرع يفضي ثبوته الى بطلان الاصل كان باطلا فثبت
ان سر القادر من الموجب بهذا الوجه يقدح في كون الاثر مفتقرا الى المؤثر وانه باطل فان قالوا قد
افسدتم هذا الفرق فما الفرق عندكم بين البابين قلنا هذا الفرق حاصل في المشاهد من وجهين الاول
ان المؤثرات الطبيعية قد تكرر ... فالمؤثر في التحريك موصوفا ابدا بالوجه الذي كان موجبا
للتحريك ولا تغير عنه وكذا القول فيما يؤثر في التبريد بخلاف الاحوال الاختيارية فان الموجب للحركة يمنة
هو مجموع الارادة مع الداعي الى تلك الحركة المخصوصة والموجب للحركة يسرة هو مجموع القدرة مع حصول
الداعي الى الحركة يسرة وهذه الدواعي سريعة التبدل والتغير فالقادر اذا حصل في قلبه داعية الحركة يمنة
صارت القدرة مع تلك الداعية موجبا للحركة يمنة فان تلك الداعية تزول سريعا ويحصل الداعية
الى الحركة يسرة فيصير الان هذا المجموع موجبا للحركة يسرة والحاصل ان في الامور الطبيعية ما لاجله صار
موجبا للتحصيل يبقى ولا يتغير واما في الامور الاختيارية فتلك الاختيارات سريعة التبدل والتغير فهذا
احد الفرقين بين المؤثر المختار وبين المؤثر الموجب في الشاهد اما الفرق الثاني فهو ان المؤثرات الطبيعية

لا شعور لها بما يصدر عنها واما المؤثرات الحيوانية فانها تؤثر بالاختيار فهي انما تؤثر بواسطة العلم والشعور فانه
ما لم يحصل تصور ان ذلك الفعل يعد نفعا او ضررا لم يحصل الرغبة فيه ولهذا السبب سمي هذا الفعل فعلا اختياريا
وسمي هذا الفاعل فاعلا مختارا فهذان الوجهان يوجبان الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار
واما في حق الله تعالى فالتغير عليه في ذاته وفي صفاته محال فلم يبق الفرق المعتبر الا الوجه الاخير **الحجة
الرابعة** في بيان ان القدرة بمعنى حصول المكنة من الفعل والترك بالسوية محال ان نقول اليس ان من
مذهب المتكلمين ان التغير ممتنع في صفات الله تعالى وان العدم على القديم محال فاذا كانت ارادة الله تعالى
به متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود الحادث المعين على عدمه وكانت قدرته من الازل الى الابد
متعلقة بايجاد ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين كان علمه متعلقا بوقوع ذلك الحادث المعين
اذا ثبت هذا فنقول ان مع حصول هذه الصفات الثلاثة واجتماعها على اقتضاء وقوع ذلك الحادث
اما ان يكون ان لا يقع ذلك الفعل ويمكن والاول باطل لان ذلك يقدح في كون هذه الصفات مؤثرة
في وقوع ذلك الفعل ولانه يلزم وقوع التغير في صفات الله تعالى فانه اذا اراد شيئا في الازل لزم زوال
تلك الارادة الاولية وصدور ارادة اخرى وايضا لزم ان ينقلب ذلك العلم جهلا وذلك محال
فثبت ان تغير تلك الصفات ممتنع عقلا وان عدم وقوع ذلك الحادث في الوقت المعين الذي تطابقت
الصفات الثلاثة على اقتضاء وقوعه منه ممتنع عقلا وهذا يقدح في قولهم ان شرط القادر ان يكون
متمكنا من الفعل والترك بل على هذا التقدير يلزم ان يقال انه تعالى يؤثر في الافعال على سبيل الوجوب
لا على سبيل الامكان المتردد بين الوجود والعدم **الحجة الخامسة** في هذا الباب ان نقول لا شك
ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فوجب ان نعلم ان الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني وان الشيء الفلاني
لا يقع في الوقت الفلاني فخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوعه ضدان
والجمع بين الضدين محال عقلا واذا كان كذلك فما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع وما علم عدمه
كان ممتنع الوقوع وهذا يقتضي ان يقال انه تعالى يؤثر في بعض الماهيات على سبيل الوجوب ويمتنع
كونه مؤثرا في بعض الماهيات على سبيل الوجوب فاما المكنة من الفعل والترك على سبيل السوية فهي
ممتنعة الحصول **الحجة السادسة** قالوا القول بكون المؤثر قادرا بالتفسير الذي تذكرونه يفضي الى
التناقض وكان القول به باطلا وانما قلنا انه يفضي الى التناقض وذلك لان كون القادر قادرا على المقدور
موقوف على تميز ذلك المقدور عن غيره لانه لولا سبق هذا الامتياز والا لامتنع القصد الى ايجاد بعض
المقدورات دون بعض فهذا يقتضي ان يكون تعين ماهية المقدور وانما يكون مقدورا لو كان متأخرا
عن تعلق تلك القدرة به واذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور وتميزه عن غيره سابقا
على تلك القدرة ومتأخرا عن تلك القدرة به وذلك محال والمفضي الى المفضي الى المحال محال فكان القول
بثبوت القدرة محالا فان قيل لم لا يجوز ان يكون ماهية المقدور متقدمة على تعلق القدرة به ووجوده متأخرا
عن تعلق القدرة به كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شيء واحد فهذا الذي اوردتموه في القادر قائم
بعينه في الموجب والجواب عن الاول انه اذا كانت الماهية متقررة حال العدم وحالة الوجود وكانت
ممتنعة الفناء والزوال موصوفة بالوجود وحينئذ يعود ما ذكرناه من ان هذا المعنى لكونه متعلقا يجب
تقدمه على تعلق القدرة ومن حيث انه اثر تلك القدرة واقع بها يجب تأخره عن القدرة وحينئذ يلزم
المحال المذكور والجواب عن السؤال الثاني ان الفرق بين الموجب والقادر ان القادر هو الذي يصح

منه ايجاد هذا بدلا عن ذلك وبالضد فلولا امتياز بعض هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود
والا لما صح ان يقال انه قادر على ايجاد هذا بدلا عن ذاك فهذا يقتضي ان يكون تعين تلك الماهية متقدما
على تعلق القدرة ومتى كان المقدور اثرا للقدرة لزم كونها متأخرة عن تلك القدرة اما الموجب فانه
لا تاثير له الا في وقوع الاثرية ولا يقتضي ان يكون تعين تلك الماهيات سابقا على كونه مقتضيا لها فظهر
الفرق **الحجة السابعة** اذا قلنا القادر لا بد وان يقدر على الفعل والترك لزم الترك مقدورا وهذا
محال لان الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي فكونه عدما ينافي كونه وجودا واذا ثبت هذا ظهر
ان القادر لا قدرة له الا على الترك وليس له صلاحية الايجاد والتاثير وعلى هذا التقدير ينقلب
القادر موجبا فان قالوا قلنا نحن لا نقول الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي بل هو عبارة عن فعل
ضده وعلى هذا التقدير فالترك يصح ان يكون مقدورا والجواب ان هذا باطل لانا اذا قلنا انه تعالى
قادر على ايجاد الجسم وعلى تركه ثم فسرنا الترك بفعل الضد فهذا يقتضي ان يكون للجسم ضد فنقول
انه تعالى اما ان يكون قادرا على تركهما معا او لا يمكنه ذلك فان امكنه تركهما معا لم يكن ترك جميع الاضداد
امرا وجوديا مضادا لها والا لزم ان يكون عدم جميع الاضداد الوجودية ضدا لها فيكون نفي الشيء عين ثبوته
وهو محال واما القسم الثاني وهو ان القادر لا يمكنه ترك الضدين معا فنقول لما كان الباري تعالى قادرا
على فعل الاجسام في الازل لزم ان يقال انه يجب ان يكون اما فاعلا للاجسام في الازل واما فاعلا لضد
الاجسام وكل ذلك عندكم باطل محال **الحجة الثامنة** ان تلك القادرية اما ان يكون حادثة او ازلية
والاول باطل لانها ان كانت حادثة لافتقر حدوثها الى سبق قادرية اخرى ولزم التسلسل والثاني
ايضا باطل لانها لو كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد ذلك الحادث المعين فاذا وجد ذلك
الحادث فان بقي ذلك التعلق فهو محال لانه يقتضي القدرة على ايجاد ما هو موجود وهو محال وان لم
يبق فحينئذ يلزم زوال القديم وهو ايضا محال فان قيل انه تعالى بعد ايجاد ذلك الحادث بقي قادرا كما
كان وبيانه من وجهين الاول انه يمكن ايجاد عوالم اخرى بعد ايجاد عوالم اخرى بعد ايجاد ذلك العالم
فثبت ان القدرة باقية كما كانت الثاني انه تعالى ايضا قادر على ايجاد هذا العالم من بعض الوجوه وذلك
لانه قادر على ان يعدم هذا العالم واذا اعدم كان قادرا على ان يوجده مرة اخرى على سبيل الاعادة فثبت
انه تعالى بعد ايجاد هذا العالم بقي قادرا على ما كان والجواب ان نقول انه يحصل الالتزام شيء مغاير لما ظننتم
وهو انه تعالى كان من الازل الى الابد قادرا على ايجاد هذا العالم ثم بعد ان اوجد هذا العالم لم يبق قادرا
على ايجاد هذا العالم بعينه والا لزم ان يكون قادرا على ايجاد الموجود وهو محال واذا لم يبق قادرا على
ايجاد هذا العالم مع انه كان من الازل الى وقت ايجاد هذا العالم فحينئذ يلزم عدم القديم وزوال
الازلي فاما انه تعالى بقي قادرا على ايجاد هذا العالم بشرط ان يعدمه اولا ثم يعيده ثانيا فنقول هذا ايضا
بعيد لوجهين الاول ان ما عدم وفني لم يبق له ذات ولا خصوصية فان عوده بعينه مما لا يقبله
العقل الثاني هب انه يصح ذلك الا انه تعالى كان في الازل قادرا على ايجاد هذا العالم من دون هذه الواسطة
ثم انه بعد ان اوجد هذا العالم ما بقيت تلك القادرية على الوجه المذكور وانما حدثت القادرية على
الاعادة ثانيا بتوسط الاعدام اولا ثم بعد ذلك يحصل القدرة على الاعادة ثانيا فالقادرية الثابتة
في الازل مغايرة لهذه القادرية الحادثة بهذه الواسطة وحاصل الكلام فيه يرجع الى الاعتراف بزوال
تلك القادرية فرادها نوع آخر من القادرية مغاير للقادرية التي كانت موجودة قبل ذلك وهذا لا يرفع

الالزام المذكور **الحجة التاسعة** لا شك انه ما لم يوجد المؤثر التام المستجمع لجميع جهات المؤثرية فانه لا
يقع الفعل فذلك المؤثرية التام اما ان يكون هو ذات واجب الوجود فقط او ذاته مع امور اخرى قديمة
او ذاته مع امور اخرى حادثة فان كان المحقق هو الاول والثاني لزم من قدم ذلك المؤثر قدم الاثر وذلك
يقدح في كونه متمكنا من الفعل والترك معا والثالث باطل لان حدوث الحادث موقوف على حصول
المؤثرية التام فلو كان حصول المؤثر التام موقوفا على حدوث الحادث لزم الدور وهو محال واعلم ان هذا
التقسيم منحصر مضبوط سواء قيل انه يعتبر في تلك المؤثرية حضور وقت او حضور مصلحة او زوال مانع
فان الكل داخل فيما ذكرناه والاجوبة السبعة المذكورة في الحجة الاولى يرجع حاصلها الى توقيف
مؤثرية الله تعالى وجود العالم على شرط حادث وقد بينا ان ذلك يوجب الدور وكانت تلك
الاجوبة ساقطة بالكلية **الحجة العاشرة** ان القدرة يمتنع ان يكون لها اثر في حصول المقدور واذا كان
الامر كذلك امتنع القول بثبوت القدرة اما بيان المقام الاول ان القادر لما كان متمكنا من الفعل
والترك امتنع ان يكون بمجرد القادرية مؤثرا في وقوع الفعل لانها كونها قدرة يقتضي ان يكون نسبتها
الى الطرفين على السوية وكونها مؤثرة في وقوع الفعل بعينه يقتضي ان يكون نسبتها الى طرف الوجود
راجحا على نسبتها الى طرف العدم والجمع بين هذين القولين جمع بين النقيضين فثبت ان مجرد القادرية
لا تاثير له في وقوع المقدور البتة الثاني انا اذا قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان كان معدوما فان العقل
لا يجوز ان يقول انما وجد هذا لان القادر كان قادرا عليه فانه يقال هو قادر على سائر المقدورات
مع انها لم يوجد فعلمنا ان هذا الذي وجد فهو انما وجد لا لكون القادر قادرا عليه بل لان القادر
اوجده وصنعه وخلقه واخرجه من العدم الى الوجود وصدق هذا النفي والاثبات يدل على ان المؤثر
في وجود الاثر انما هو كون المؤثر مؤثرا فيه وموجدا له وان هذا المفهوم مغاير لمفهوم من كونه
قادرا على الفعل فثبت بما ذكرنا ان القدرة يمتنع ان يكون لها اثر في وجود المقدور واذا ثبت هذا
امتنع ان يكون للقدرة اثر في الشيء وذلك لانه ثبت بما ذكرنا ان الفاعلية والموجدية امر مغاير للقدرة
وثبت ان المؤثر في وجود الاثر هو الفاعلية والموجدية واذا كان كذلك امتنع ان يكون للقادرية
اثر فيه والا لزم ان يجتمع على الاثر الواحد سببان مستقلان وهو محال وايضا فقد بينا ان القا
درية ليست لها صلاحية التاثير البتة فثبت بما ذكرنا ان القادرية لا اثر لها البتة في دخول الاثر
في الوجود وحينئذ لا يكون القدرة صالحة للتاثير البتة واما الصفة المسماة بالفعل والتكوين
فانها ان كانت صالحة لطرفي الفعل والترك كانت المباحث المذكورة في القدرة عائدة فيه وان كانت
متعينة لطرف الوجود من صلاحها البتة لطرف العدم كان ذلك موجبا بالذات لا قادرا متمكنا
من الفعل والترك **الحجة الحادية عشر** ان المقتضي لحصول الفعل اما القدرة او اثر يصدر
عن القدرة او لا القدرة ولا اثر يصدر عن القدرة والاول باطل والا لزم حصول المقدور
في جميع زمان القدرة فيلزم كون المقدور ازليا والثاني ايضا باطل لان التقسيم المذكور عائد
في تاثير القدرة في ذلك الاثر فان كان ذلك واسطة اثر آخر لزم التسلسل وهو محال واما الثالث
فانه يقتضي ان يكون القدرة وجميع آثارها غير مؤثرة في حدوث هذا الاثر وذلك يقدح في كون
القدرة قدرة فان قالوا هذا المقدور انما وجد لان القادر خلقه واوجده لا لمجرد كونه قدرة
قلنا هذا باطل لان المفهوم من قولنا خلقه واوجده اما ان يكون هو نفس القدرة او اثر صدر

عنه او شيء مغاير لها فثبت ان هذا السؤال غير وارد فهذا احد عشر وجهاً في تقدير ان القول بالقدرة
على التفسير الذي ذكرتموه محال واذا ثبت هذا ظهر ان تاثيره تعالى في تكوين العالم وفي تكوين ساير اثاره
انما كان لعين ذاته او للامور اللازمة لذاته وقد اتفق الكل على انه متى كان الامر كذلك فانه يلزم
من قدم ذاته قدم الاثار والافعال والنتايج ولهذا السبب قال المتكلمون بعد ان اقاموا الدلايل على
حدوث العالم قالوا لو كان المؤثر في العالم موجباً بالذات لزم من قدمه قدم العالم وذلك يدل
على انهم كانوا معترفين بان كل ما كان تاثيره في غيره لذاته لزم من دوامه دوام الاثر وايضاً فاذا كان
المؤثر الموجب بالذات حاصلاً مع انه كان منفكاً عن الاثر مدة غير متناهية ثم حصل الاثر بعد
ذلك من غير ان اختص ذلك الوقت بارادة معينة وبنوع اخر من الامور المقتضية للرجحان فحينئذ
يكون ذلك الحدوث في ذلك الوقت حدوثاً لا لمؤثر اصلاً بل بمحض الاتفاق وذلك باطل فثبت انه
يلزم من دوام الموجب بالذات دوام الاثر والنتيجة ونختم هذه المقالة بخاتمة وهي ان الفلاسفة
قالوا سلمنا ان القادر هو الذي ان شا الفعل فعل وان شا الترك ترك الا ان هذا لا يقتضي صدق
قولنا انه تعالى شا الفعل تارة والترك اخرى ويدل عليه وجهان الاول ان قولنا ان شا الفعل فعل بعينه
شرطية وليس من شرط كون القضية صادقة صدق جزئيها فان الشرطية الصادقة قد تكون مركبة
من جزئين صادقين كقولنا ان كان الانسان حيواناً كان جسماً وقد يكون الصادقة من كاذب كقولنا ان
كانت الخمسة زوجاً كانت منقسمة متساويين وقد تكون مركبة من مقدم كاذب وتالي صادق كقولنا ان
كان الانسان جماداً كان حيواناً واما القسم الرابع وهو ان يكون المقدم صادقاً والثاني كاذباً فهذا
محال لان الحق لا يستلزم الباطل واذا ثبت هذا فنقول صدق قولنا ان شا الفعل فعل وان شا الترك ترك
لا يتوقف قولنا ان شا الفعل يفعل وان شا الترك يترك لما ثبت ان صدق الشرطية قد يحصل مع المقدم
والثاني كاذبين معاً ومع كون المقدم وحده كاذباً فثبت انه بتقدير ان يصح ان المقدر بانه كادر فلا يلزم
من كون الشيء قادراً صدق انه شا الفعل تارة وشا الترك اخرى والوجه الثاني وهو ان حال كونه تاركاً
للفعل يستحيل ان يصدق عليه كونه تاركاً له وفي الحالتين يصدق عليه انه قادر على الفعل فثبت ان
صدق كونه قادراً على الفعل لا يتوقف على صدق انه شا الفعل ففعله او شا الترك فتركه واذا ثبت
هذا فنقول مع انه لا يصدق عليه البتة انه شا الترك والا لكانت المشية محدثة ولا فتقرت تلك
المشية الى مشية اخرى حادثة ولكان الكلام في تلك المشية كما في الاولى ويلزم ان يكون كل مشية مسبوقة
بمشية اخرى حادثة لا الى اول ويلزم كون ذاته محلاً للحوادث وكل ذلك محال **المقالة الرابعة** في الدلايل
المستنبطة من صفة الارادة قالت الفلاسفة الذي يحصل من الارادة هو انا اذا اعتقدنا في شيء
انه نافع لذيذ صار هذا الاعتقاد موجباً لحصول الميل الى تحصيل ذلك الشيء ثم ان ذلك الميل مع
ذلك الاعتقاد ينضمان الى القدرة الموجودة في العضلات وهي المسماة بالقوة المحركة فيصير مجموع
هذه الاشيا موجباً لحصول الفعل اذا ثبت هذا فنقول هذه الاحوال في حق واجب الوجود لذاته محال
اما تصور كون الفعل المعين نافعاً له او ضاراً له فهذا انما يتصور في حق من يصح في حقه الانتفاع
بشيء والتضرر بشيء اخر وذلك في حق واجب الوجود محال واما حصول ذلك الميل فهو ايضاً محال
لان الميل الى جانب النفع انما يعقل في حق من يصح عليه النفع اذا ثبت هذا ظهر ان حصول الارادة في
حق الله تعالى محال واما الذي يقوله المتكلمون من ان الارادة صفة تقتضي رجحان احد الجانبين على الاخر

لا لمرجح اصلاً فهو غير معقول لان الرجحان بدون المرجح محال غير معقول فثبت بهذا انه لم يبق عند
العقل من لفظ الارادة معنى يمكن اثباته في حق الله تعالى فكان القول به باطلاً ثم قالوا لو كان العالم حادثاً
لوجب ان يقال انما حدث بقصد الفاعل وارادته والثاني محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العالم لما
كان ممتنع العدم من الازل الى ذلك الوقت المعين مع انه في الازل ما كان لتلك الذات اثر في خروج العالم من
العدم الى الوجود فلو حصل العالم في ذلك الوقت من غير ان يكون لذلك الفاعل قصد واختيار في ايقاعه
لكان وقوع العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده رجحاناً لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح و
انه محال وبيان انه يمتنع ان يكون حدوث العالم في ذلك الوقت لو حصل لكان اما ان يكون قديماً او
حادثاً والقسمان باطلان فالقول بوجود القصد باطل انما قلنا انه يمتنع كونه قديماً لان الارادة التي
لا معنى لها الا ان الله تعالى يريد في الازل احداث العالم في وقت معين في لا يزال وهذه الارادة ليست
هي نفس القصد الى ايقاع الفعل في ذلك الوقت المعين عند حضور ذلك الوقت والدليل عليه وجوه
الاول ان من عزم على ان يفعل بكرة الغد فعلاً معيناً ثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه من الليل والنهار
واستمر على ذلك الجلوس الى ان دخل بكرة الغد مع انه لا يعلم ان ذلك الوقت المعين قد حضر فانه بمجرد
تلك الارادة الاولى لا يصير قاصداً لايقاع الفعل في ذلك الوقت ولو كان العزم على ان يفعل الفعل الفلاني
في الوقت المستقبل هو نفس القصد الى ايقاع ذلك الفعل عند حضور ذلك الوقت لوجب في هذه الصورة
التي ذكرناها ان يصير قاصداً الى ايقاع ذلك الفعل عند حضور ذلك الوقت سواء علم ان ذلك الوقت حضر او
لم يعلم ذلك ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان العزم على الفعل في الوقت المعين من الاوقات المستقبلة
ليس هو نفس القصد الى ايقاع ذلك الفعل في الوقت المعين بل الحق انه اذا عزم على ان يفعل الفعل الفلاني
في وقت معين من الاوقات المستقبلة ثم استمر ذلك العزم الى ان حضر ذلك الوقت وعلم ذلك العازم
حضور ذلك الوقت فان بقا العزم الاول مع العلم بحضور ذلك الوقت يوجبان حدوث قصد متعلق
بايقاع ذلك الفعل ثبت ان العزم المتقدم لا يكفي في ايقاع الفعل في الوقت الذي يحضر بل لا بد من حدوث
قصد متعلق بايقاع ذلك الفعل الثاني ان العزم على الايجاد في الزمان المستقبل ماهية والقصد الى ايجاد
الفعل في الحال ماهية اخرى واحدى الماهيتين لا تساوي الاخرى بدليل ان كل واحد من هاتين الماهيتين
لا تقوم مقام الاخرى فان العزم على الايجاد في المستقبل يوجب الترك في الحال وفعله في المستقبل والقصد
الى الفعل في الحال يوجب الفعل في الحال والترك في المستقبل فهذان النوعان من الارادة لوازمهما متنافية
وتخالف اللوازم يدل على تخالف ماهيات الملزومات واذا ثبت هذا كان القول بان العزم على الايجاد
في المستقبل يغني عن القصد الى الايجاد في الحال معناه ان حقيقة مخصوصة بعينها تغني بعينها عن حقيقة
اخرى مخالفة لها بالماهية والنوعية وذلك محال فثبت بما بينا ان القول بقدم تلك الارادة قول باطل وانما
قلنا انه يمتنع كونها حادثة وذلك لانها لما كانت حادثة كان حدوثها مختصاً بوقت معين مع جواز حصول
ذلك الحدوث قبله او بعده فوجب ان لا يحصل الاختصاص الا لارادة اخرى والكلام فيها كما كان في
الاول فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لو حصلت تلك الارادة لكانت اما قديمة واما حادثة و
ثبت فساد القسمين فلزم الحكم بامتناع حصول الارادة لا يقال هذا معارض بالحوادث اليومية لانا نقول
المعارضة بالحوادث اليومية واردة على كل هذه الوجوه والجواب المحقق ما ذكرناه في الطريقة الاولى **الحجة**
الثانية ان نقول تعلق الارادة القديمة بايقاع العالم في ذلك الوقت المخصوص المعين اما ان يكون من لوازم

ماهية تلك الارادة واما ان لا يكون والثاني باطل والا لافتقرت تلك الارادة في حصول ذلك التعلق المخصوص الى سبب آخر ولزم التسلسل ولما بطل هذا القسم تعين القسم الاول فنقول اذا دخل العالم في الوجود في ذلك الوقت المعين فقد انقضى ذلك الوقت وبعد دخول العالم في الوجود امتنع ان يبقى الارادة متعلقة باحداث العالم في ذلك الوقت المعين ويدل عليه وجهان الاول انه بعد دخوله في الوجود يمتنع دخوله في الوجود لان تكوين الكائن وايجاد الموجود محال والثاني ان ذلك الوقت لما انقضى ومضى فبعد انقضائه لو ثبتت الارادة متعلقة باحداث العالم في ذلك الوقت كان قصدا الى ايقاع الفعل في الزمان الماضي وانه محال فثبت ان العالم بعد ادخاله في الوجود يمتنع بقاء الارادة له الازلية متعلقة بادخاله عين ذلك الفعل في حين ذلك الوقت في الوجود فوجب القول بزوال ذلك التعلق وبطلانه لكنا بينا ان ذلك التعلق المخصوص من لوازم ماهية تلك الارادة وزوال اللازم يدل على زوال الملزوم فثبت ان تلك الارادة واجبة العدم بعد دخول ذلك المراد في الوجود وكل ما صح عدمه امتنع قدمه فهذا دليل قوي على ان القول بان ارادة الله قديمة قول باطل واما انه يمتنع كونها حادثة فلانها لو كانت حادثة لكانت اما ان تحدث في ذات الله تعالى او في ذات اخرى او لا في محل والكل باطل بالوجوه المشهورة فكان القول به باطلا الحجة الثالثة ان من قصد الى احداث شيء فاما ان يكون ذلك الاحداث به اولى في فطنته واعتقاده من تركه واما ان لا يكون فان كان الاول لزم كونه ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال وان كان الثاني فحينئذ لا يترجح قصد الترك وذلك لان قصد الاحداث ترجيح حصول الرجحان حال حصول عدم الرجحان محال فان قالوا كونه ناقصا بذاته مستكملا بغيره انما يلزم لو رجح الاحداث على تركه لنفع يعود اليه اما اذا رجحه لنفع يعود الى الغير لم يلزم المحال المذكور قلنا ايصال الخير والنفع الى الغير وعدم ايصاله اليه ان استويا بالنسبة اليه عاد المحال المذكور وان كان احدهما اولى به فقد عاد ما ذكرناه من كونه ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال الحجة الرابعة لو قصد الى احداث العالم لكان اما ان يكون ذلك القصد مخصصا بوقت معين او غير مخصص بوقت معين اما الاول فكما اذا قصد الى احداث العالم في الوقت الفلاني واما الثاني فكما اذا قصد الى احداث العالم ولم يقصد الى تخصيص احداثه بوقت معين اما القسم الاول فهو باطل لان ذلك الوقت المعين اما ان يقال انه كان حاضرا في الازل وما كان حاضرا فان كان ذلك الوقت حاضرا في الازل مع انه اراد العالم قصد احداث العالم في هذا الوقت فحينئذ يلزم حدوث العالم في الازل وعلى هذا التقدير يلزم كون العالم سرمديا واما ان كان ذلك الوقت غير حاضر في الازل كان ذلك الوقت حادثا ولا بد له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى وحينئذ يعود التقسيم الاول وهو انه اما ان يقال قصد احداث ذلك الوقت في وقت خاص او قصد احداثه مطلقا فان كان الاول افتقر ذلك الوقت الى وقت آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل واما ان يحصل تلك الاوقات الغير المتناهية معا وهو محال بالبديهة او على التعاقب وهو موجب القول بحدوث حوادث لا اول لها وهو المطلوب هذا كله اذا قلنا انه تعالى قصد احداث العالم من غير ان يخصص احداثه بوقت معين بل قصد على وجه يكون موجودا دائما ابدا فهذا يوجب القول بالقدم وذلك يناقض ثبوت الحدوث الحجة الخامسة لو كان العالم حادثا لكان حدوثه بسبب ان الله تعالى خصص احداثه بذلك الوقت المعين على ما تقدم تقريره من الترجيح الا ان ذلك محال لان ذلك الوقت اما ان يكون مساويا لسائر الاوقات في تمام الماهية او لا يكون فان كان الاول وجب كونها ايضا متساوية في جميع اللوازم لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يجب استواؤها

فيمتنع

في جميع لوازم الماهية واذا كان ذلك كانت نسبة الارادة الى الجميع بجواز ذلك الوقت على السوية واذا وجب حصول الاستواء كان ذلك منافيا للقول بان الارادة يجب تعلقها باحداث العالم في بعض تلك الاوقات دون البعض واما القسم الثاني وهو ان يقال الاجزاء المعترضة في ذلك الوقت مختلفة بالماهية متباينة بالحقيقة فنقول حصول تلك الاشياء اما ان يكون بانفسها وذواتها واما ان تكون باحداث الله تعالى والاول باطل لانه يقتضي حدوث الشيء بنفسه وبذاته من غير محدث وهو محال وايضا اذا فرضناها حادثة بانفسها وذواتها من غير محدث البتة فكانت ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الاخرى لم يمتنع جعل كل واحد منها موجبا لاثر خاص وعلى هذا التقدير فانه لا يمتنع ان يكون المؤثر في حدوث حوادث هذا العالم تلك الاثار المتلاصقة وتلك الاجزاء المتعاقبة وعلى هذا التقدير فانه يلزم نفي الصانع وذلك باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال ان حدوث تلك الاثار المتلاصقة انما كان باحداث الله تعالى فحينئذ يعود السؤال انه لم خصص احداث كل واحد منها بكونه متقدما على الآخر ومتاخرا عنه فان كان ذلك لاجل وقت آخر عاد الطلب فيه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان القول بان الارادة اقتضت تخصيص احداث العالم بالوقت المعين يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا وبهذا الدليل يظهر ان الذي يقال انه تعالى خصص احداث العالم بذلك الوقت مشتملا على مصلحة خفية قول باطل لانا قد بينا ان الاوقات كلها متساوية في تمام الماهية المقالة الخامسة في الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث وهي وجوه الحجة الاولى ان الايجاد احسان والاحسان افضل من ترك الاحسان فلو كان الله تعالى غير موجد للعالم في مدة غير متناهية لكان تاركا للافضل مدة غير متناهية وذلك محال فوجب كونه فاعلا في الازل الى الابد الحجة الثانية ان من كان له التصرف النافذ والسلطان العظيم والرفع والخفض والابرام والنقض افضل ممن لا يكون له شيء من ذلك فلو قلنا انه تعالى ما كان له في الازل ملك ولا ملكوت ولا امر ثم صار في لا يزال كذلك لزم ان يقال انه انتقل من النقص الى الكمال وذلك محال فان قالوا على الحجة الاولى ترك الاحسان انما يجوز لو كان الاحسان ممكنا في نفسه اما اذا كان ممتنعا في نفسه محالا في ذاته لم يلزم منه النقص والايجاد في الازل محال لانه عبارة عن الاخراج من العدم الى الوجود وذلك لا يتقرر الا فيما يكون مسبوقا بالعدم والازلي ينافي المسبوقية فالجمع بينهما محال وهذا الكلام بعينه الجواب عن الحجة الثانية و ايضا فالنقص انما يلزم لو لم يكن قادرا على تحصيل الملك والملكوت وهو تعالى في الازل كان قادرا على تحصيله ثم لم يلزم من عدم الملك والملكوت نقصان وايضا فكل واحدة من هاتين الحجتين منقوضة بحدوث الاشخاص وحدوث الحوادث اليومية اجابوا عن السؤال الاول بان هذا الكلام انما يتم اذا قلنا مسمى الازل ماهية مانعة من الايجاد والتكوين وقد بينا ان ذلك باطل بالدلائل القاطعة على انا نقول ان هذا المانع كان زائلا قبل ان خلق الله تعالى العالم بتقدير مائة سنة وكان الالتزام حاصلا فيه واما السؤال الثاني فباطل ايضا لان الازل عندهم مانع من صحة الفعل وعلى هذا التقدير لم يكن البتة متمكنا من تحصيل الملك والملكوت في الازل ولا معنى للفقير الضعيف الا ذلك وايضا فهذا يوجب العبث والضعف من وجه آخر وهو ان الامتناع من الاحسان في حق من كان قادرا على الاحسان سببا للعيب في حقه فحينئذ يكون الامتناع منه مذموما في النهاية ويمكن تقرير هذا الكلام بوجه آخر فيقال انه ما كان قادرا على الايجاد في الازل او يقال انه كان قادرا في الازل عليه الا انه لو فعله لصار ذلك سببا يعود نوع من انواع الضرر اليه او يقال كان قادرا على الايجاد في الازل وكان منزها عن عود الضرر اليه الا انه [illegible] فانه يمتنع

عن الخالق من الضرر الى الراحة واما القسم الثالث فانه يقتضي البخل والنقص لانه لما كان قادرا على
هذا الاحسان وما كان له فيه ضرر البتة فيكون الامتناع عنه محض البخل والنقص وكل ذلك على
الاله الحكيم محال واما السؤال الثالث فجوابه ان عند القوم حدوث كل وقت متاخر مشروط بدخول
الحوادث المتقدم بناء على القاعدة التي ذكرناها في سبب حدوث الحوادث اليومية اذا كان الامر كذلك
لم يلزم من عدم ايجاد هذا الشخص المعين قبل ان وجد عيب ولا نقص الحجة الثالثة علة وجود العالم
جود البارى وجوده ازلي فيلزم كون العالم ازليا فان قالوا الجود هو الافادة والتحصيل وقولهم جود
البارى ازلي معناه ان كونه موجدا للعالم ازلي وذلك غير المطلوب قلنا تحقيق هذا الكلام ان كل ما
يصدر عن البارى سبحانه وتعالى لا بد له من موثر مجموع الامور المعتبرة في المصدرية قايم والا لزم افتقاره
الى موثر اخر ولزم التسلسل واذا كان مجموع تلك الامور ازليا لزم ان تكون الاثار الصادرة من البارى
سبحانه وتعالى ازلية وعلى هذا التقدير فهذا الكلام عين الحجة الاولى ويمكن تقديره من وجه اخر فيقال
انه تعالى اراد ايجاد العالم لداعية الانتفاع او لداعية الاضرار او لواحد من مغايرى الداعيتين والثاني
محال لان الايجاد لداعية الاضرار لا يليق بالمحسن الرحيم واما الثالث وهو ان الايجاد لا لداعية الانتفاع
ولا لداعية الاضرار فهو عبث ولما بطل هذان القسمان ثبت انه سبحانه وتعالى خلق الخلق لداعية الانتفاع
ثم نقول هذه الداعية اما ان كانت حادثة او قديمة فان كانت حادثة عاد التقسيم المذكور في حدوثها
وان كانت قديمة فاما ان يقال حصل في الازل مانع من صدور هذا الاثر او لم يحصل والاول باطل لانه
لو حصل لما زال ولما ثبت ان الازلي لا يزول ثبت ان الداعي الى الاحسان كان حاصلا في الازل وان المانع
منه كان مفقودا هذا هو المراد من قول المتقدمين ان علة وجود العالم جوده تعالى وجوده ازلي فيكون وجود
العالم ازليا الحجة الرابعة لو قلنا انه تعالى لو احدث العالم في وقت معين لكان تخصيص الاحداث
بذلك الوقت اما ان يكون لحكمة ومصلحة او لا لحكمة ومصلحة والاول باطل لان تلك المصلحة اما
ان تكون عايدة الى الخالق او الى المخلوق والاول محال لوجوه الاول انه يلزم ان يقال انه تعالى في محل
النفع والضرر والثاني ان بتقدير ان يكون الامر كذلك فقبل الحاجة اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت
قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وان كانت حادثة عاد الطلب في انه لم حدثت تلك الحاجة في ذلك الوقت
دون ما قبله وما بعده الثالث انه على هذا التقدير يكون الاله العالم تعالى ناقصا لذاته مستكملا محتاجا
الى الاستكمال بالغير الرابع ان الاله العالم قديم ازلي واجب الوجود لذاته فكان اكمل حالا من المحدثات
وكون الاكمل مستكملا بالاخس الادون محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى انما احدث العالم
لنفع عايد الى الغير فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الايجاد لو كان احسانا الى المخلوق لكان
اما ان يكون احسانا اليه حال عدمه او حال وجوده والاول باطل لانه ما دام يكون معدوما فالوجود
غير واصل اليه فامتنع كون الايجاد احسانا الى المعدوم والثاني ايضا باطل لان ايصال الوجود
اليه بعد وجوده يقتضي ايجاد الموجود وانه محال لا يقال الايجاد انما يكون احسانا من حيث انه بعد
دخوله في الوجود يستعد لان يصل اليه انواع اللذة والسرور لانا نقول الكلام انما وقع في ان الايجاد
ليس باحسان وما ذكرتموه لا يرفع ذلك فانكم سلمتم ان نفس الايجاد ليس احسانا وانما الاحسان
ما يحصل بعد ذلك ونحن ما ادعينا الا ان ابتداء الايجاد ليس باحسان الوجه الثاني في ابطال هذا
القسم ان اللذات ما لم يكن مشتهية للشيء محتاجة اليه لم يكن ايصال ذلك الشيء اليه ايلاما ولا احسانا

اليه

اليه وكل ما يعتبر من احسانا اليه فانه قد تقدم خلق الحاجة فيه وذلك ضرر وحينئذ تتقابل فيه المنفعة
المضرة بقدر المضرة السابقة وذلك يخرجه عن كونه احسانا وقد تقدم في الباب الثالث تقدير هذا الكلام
على سبيل الاستقصا الوجه الثالث في بيان انه لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق الخلق للاحسان الى المخلوق
وذلك لان الداعي اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان الاول لزم حصول
الايجاد قبل حصوله وهو محال والثاني يوجب كون الداعية متجددة والكلام في اختصاص حدوث
تلك الداعية بذلك الوقت كالكلام في اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت ولزم المرور الى ما لا يتناهى
واما الاجوبة المذكورة عن هذا الكلام وهو انه تعالى انما خصص احداث العالم بذلك الوقت لاشتمال
ذلك الوقت على مصلحة معينة فالكلام في فساده قد سبق على الاستقصا الوجه الرابع وهو
ان يقال ان ايصال النفع الى الغير وعدم ايصاله اليه اما ان يكون بالنسبة الى الفاعل على السوية
او لا على السوية فان كان الاول امتنع ان يكون غرض الاحسان داعيا للفاعل الى الايجاد وان كان
الثاني لزم ان يكون الفاعل مستكملا بذلك الايجاد وقد ابطلناه الوجه الخامس هو ان الايجاد
يستلزم حصول الحاجة الى الماكول والمشروب وغيرهما فاذا اعطى الخلق المحتاج اليه فقد حصل
الاستغنا بالشيء اما اذا لم يوجد فقد حصل الاستغنا عن الشيء لكن الاستغنا عن الشيء افضل
من الاستغنا بالشيء بدليل ان الاستغنا عن الشيء من صفات الله والاستغنا بالشيء من صفات العباد
وما كان صفة لله تعالى فهو اكمل مما كان صفة العباد فاذا ثبت هذا فالحاصل عند العدم هو الاستغنا
عن الشيء والحاصل عند الوجود هو الاستغنا بالشيء وقد ثبت ان الاول افضل من الثاني فيلزم ان
يقال ان الايجاد يوجب تفويت تفويت الاكمل ويوجب حصول الاخس الارذل واذا كان كذلك امتنع
كون الايجاد احسانا الى المخلوقين الوجه السادس ان نقول ان الوجوه السالفة انما يذكرها لو قدر
ان كل ما اشتهاه الانسان واراده ومال الطبع اليه يكون حاصلا وليس الامر كذلك لانا نرى احوال
الدنيا بالعكس من ذلك فانا نرى اكثر الخلق يكونون في الدنيا في الهموم والغموم والاحزان والمخاوف
والحرق والغرق والهدم والعمى والزمانة واما في الاخرة فالاكثرون وهم الكفار والفساق من اهل
الملة يقعون في العذاب العظيم والاله العالم كان عالما في الازل بكل هذه الاحوال فكيف يعقل ان
يقال انه تعالى خلقهم للاحسان مع انه كان يعلم ان الاكثرين منهم يكونون في الدنيا في الفقر والالم
والعمى وفي الاخرة في الدرك الاسفل من النار فان قالوا انه تعالى مكن الكل من وجدان تلك اللذات
العظيمة واما حصول الحرمان فانما كان لاجل انهم قصروا في حق انفسهم قلنا لما كان الاله العالم
عالما علما يقينا انهم لا يستفيدون في الوجود والتكليف الا البلاء العظيم والشقاء التام امتنع
ان يقال انه تعالى اراد بهم الخير والنفع والصلاح ويدل عليه وجوه الاول انهم لا يقدرون على خلاف
معلوم الله تعالى والا لزم ان يقال انهم قادرون على ان يجعلوا علم الله تعالى جهلا الثاني انا نعلم ان
من بنى رباطا في مفازة عظيمة وعلم يقينا انه مهما بنى ذلك الرباط صار ذلك الرباط مع جزمه بان الامر
كذلك فنقول لما كان غرضه منه دفع الشر والظلم وان ذلك الموضع يجمع الاولياء والاقوام الذين يسعون
في امن الطرقات وازالة الافات فان جميع العقلاء يقولون لما كنت عالما بان بناءه يوجب مزيد الافات فانت
في دعوى انك ما اردت به الا الخير كاذب وهذا الباب فيه اطناب وقد سبق ذكره في الكلام
على الحسن والقبح مع المعتزلة الوجه الثالث في دفع هذا السؤال ان القدرة الصالحة للخير ان كا

سلطان الايمان والكفر معا فرجحان لاحد الجانبين على الآخر ان لم يتوقف على المرجح لزم حصول الرجحان لا لمرجح وهو محال وان توقف على مرجح فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وان كان من الله فحينئذ يكون مجموع القدرة مع ذلك المرجح موجبا للكفر فيعود ما ذكرنا من انه تعالى لما كان فاعلا للكفر وذلك يبطل قولهم انه تعالى ما اراد الا الخير والصلاح فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع ان يقال انه تعالى خلق الخلق لغرض نفسه او يقال انه خلقهم لغرض يعود اليهم واما القسم الثالث وهو ان يقال انه تعالى خلقهم لا لغرض وحكمة اصلا فنقول هذا ايضا باطل لوجوه الاول ان الفعل الخالي عن الحكمة سفاهة وهي غير لايقة بالحكيم الرحيم الثاني انه اذا لم يمتنع ذلك فحينئذ لا يقبح من الله شيء اصلا فوجب ان يحسن منه ان يعاقب الانبيا والرسل باعظم انواع العقاب وان يحسن منه ادخال الدهرية في اعلى درجات الجنة وان لا يحصل الوثوق بوعده ووعيده وان لا يتميز طاعة عن معصية وكل ذلك يبطل الالهية فثبت انه تعالى لو كان محدثا للعالم بعدما لم يكن لكان اما ان يكون ذلك الاحداث لحكمة ومصلحة واما ان لا يكون كذلك وثبت فساد القسمين فوجب فساد القول بكونه محدثا للعالم بعدما لم يكن وقد يحتجون بهذه الحجة على انه لا يجوز ان يكون مريدا لاحداث العالم لانه لو كان مريدا لكانت تلك الارادة اما ان يكون بداعية الحكمة ومصلحة او ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فالقول بثبوت الارادة باطل

الحجة الخامسة لو كان العالم حادثا لوجب ان يكون للخالق داع الى ايجاده وتكوينه فنقول تلك الداعية اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت حادثة عاد الكلام في كيفية حدوثها وان كانت قديمة فاما ان تكون مشروطة بشرط او لا يكون فان كانت حادثة لزم الدور لانه لا يتم الداعية التامة المؤثرة في الاحداث الا عند حدوث ذلك الشرط وان يحدث ذلك الشرط الا اذا تمت تلك الداعية المؤثرة وذلك يوجب الدور واما ان كان ذلك الشرط قديما او قلنا ان تلك الداعية القديمة غير مشروطة بشرط فالكلام في هذين القسمين واحد وذلك لانه اما ان يقال حصل في الازل مانع او لم يحصل والاول باطل لان ذلك المانع ان كان واجبا لذاته امتنع زواله فوجب ان لا يزول ذلك الامتناع وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر ويعود التقسيم فيه ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى موجب واجب لذاته ويلزم من امتناع زوال ذلك المانع امتناع زوال الامتناع وقد بان بطلانه فثبت ان الداعية القديمة الى الايجاد حاصلة في الازل وان الموانع باسرها كانت زايلة ومتى كان الامر كذلك كان الفعل واجب الحصول

الحجة السادسة كونه تعالى محدثا للعالم وكونه غير محدث له اما ان يتساويا من كل الوجوه او يكون الاحداث افضل مطلقا او يكون الترك افضل مطلقا او يقال الفعل افضل من بعض في بعض الاوقات والترك افضل من البعض اما القسم الاول وهو ان يقال استوى الطرفان واحد الجانبين من غير رجحان فهذا باطل من وجوه الاول انه يقتضي رجحان احد طرفي الممكن المساوي من غير مرجح واذا جاز ذلك فلم لا يجوز رجحان وجود العالم على عدمه لا لمرجح والثاني وهو ان الايجاد ترجيح لجانب الوجود وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال والثالث ان الذي يكون فعله وتركه متساويين في الجهات كان فعله عبثا وكان فاعله سفيها ولا يكون حكيما ولا يكون فعله احسانا وجميع العقلاء على انه يجب تنزيه الله تعالى عن مثل هذه السفه واما القسم الثاني وهو ان يقال الفعل افضل من الترك فنقول فعلى هذا التقدير يلزم انه تعالى انه كان تاركا للجانب الافضل مدة غير متناهية ثم انتقل من الافضل الى الاخس وذلك باطل واما القسم الثالث وهو ان يقال الترك افضل من الفعل مطلقا فنقول يلزم ان يقال ان خالق العالم قد انتقل من

الاشرف الى الاخس وذلك ايضا باطل واما القسم الرابع وهو ان يقال كان الترك افضل في بعض الاوقات ثم صار الفعل افضل من الترك في سائر الاوقات فنقول هذا ايضا باطل لان هذا التبدل ان وقع لذاته فليجز تبدل العدم بالوجود لذاته وهو باطل وان وقع بجعل فاعل فحينئذ يعود التقسيم الاول وهو ان الخالق انما خصص اولوية الترك بالاوقات السالفة واولوية الفعل بالاوقات الحاضرة لان الاول بالاوقات السالفة عدم تلك الاولوية والاول بهذه الاوقات الحاضرة اولوية الفعل وحينئذ يعود التقسيم الاول فيه وذلك يوجب الذهاب الى ما لا نهاية له

الحجة السابعة الايجاد فتح باب الآفات وذلك لا يليق بالفاعل الحكيم بيان الاول ان عند حصول الوجود يحصل الخوف من زوال الوجود ويحصل الخوف من زوال مصالح الوجود ويحصل الخوف من حصول الالم والخوف الم وضرر واما في حال العدم فما كان فيه مولم اصلا لان حصول الالم مشروط بحصول الوجود فعند عدم الوجود امتنع حصول الضرر والخوف فثبت ان عند حصول الوجود يحصل الضرر وعند العدم لا ضرر فكان هذا الوجود شرا من العدم والعدم خيرا منه والحكيم ان لا يفعل الشر فان قالوا السؤال عليه من وجوه الاول ان الشر عبارة عن العدم الا ترى ان من قتل انسانا فذلك الفعل شر وليس هو شرا لان الالة كانت قطاعة ولا لاجل ان القاتل كان قادرا على استعمال تلك الالة القطاعة بالقوة للقوة ولا لاجل ان العضو للمقتول كان قابلا للتقطيع فان كل ذلك صواب بل انما كان شرا لانه زالت الحيوة عن المحل القابل للحيوة وهذا الزوال عدم فثبت ان الشر ليس الا العدم فكيف يقال الوجود شر سلمنا ان الوجود يكون موصوفا لكونه شرا الا انه وان حصل عند الوجود انواع الخوف والالم فقد حصل ايضا انواع السرور واللذة اما الجواب عن السؤال الاول فهو انا نقول مراد جميع العقلاء من الشر والمفسدة والبلاء حصول الالم والغم ولا شك ان الالم معنى وجودي فثبت ان هذا الذي ذكرتموه في السؤال لفظي محض واقول ايضا كان هذا الكلام منقولا عن اكابر الحكماء وجب حمله على محمل صحيح فنقول الشر اما ان يقع في الذات او في الصفات او في الافعال اما الشر في الذات فليس الا العدم وكذلك القول في الصفات فان العمى والصمم والبكم شرور وهي مفهومات عدمية لان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وكذلك القول في البواقي واما الشر في الافعال فهي الايلام ولا شك انه معنى موجود فعلى هذا يجب ان يقال الشر في الذات والصفات امر عدمي واما في الافعال فلا شبهة ان الشر فيها امر موجود واما السؤال الثاني فالجواب عنه من وجوه الاول ان لذات هذا العالم اضعف بكثير من الام هذا العالم والتجربة يدل عليه فان اسر الاشيا فيها شهوة البطن وشهوة الفرج ونعلم بالضرورة ان الم سائر الامراض الشديدة اصعب بكثير من الاكل والوقاع الثاني ان عند بقائه على العدم لا يحصل له اللذة ولا الالم وعند الوجود يحصل انواع الالام ولا شك ان السلامة من الالم افضل من الوقوع في الالم الثالث ان ما يتوهم لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة عبارة عن دفع الالم فان لذة الاكل عبارة عن دفع الم الجوع اقوى كان الاكل الذ وقال البعض من يتمسك بمثال هذه الكلمات انه تعالى خلق القاتل والمقتول والظالم والمظلوم وعلم ان هذا قتل ذلك الآخر ثم توعد القاتل بان قال من قتل هذا الآخر عذبتك بالنار فلو لم خلقها لكان قد سلم المقتول عذاب الدنيا والقاتل من عذاب الآخرة فثبت ان الخلق فتح لباب الآفات وذلك لا يليق بالصانع الحكيم واما اثبات ان الله تعالى موجود وليس بحكيم ولا رحيم ولا ناظر لعباده ولا محسن اليهم وذلك باطل باجماع العقلاء المعتبرين فلم يبق الا ان يقول مبدا وجود العالم امر موجب بالذات ولماهية لوجود العالم وذلك يوجب دوام

العالم بدوام وجوده. الحجة الثامنة الايجاد اما ان يكون من باب الاحسان او من باب الاحزان او لا هذا
ولا ذاك والثاني لا يليق بارحم الراحمين والثالث عبث ولا يليق بالحكيم فبقي الاول فنقول ترك الاحسان
اما ان يكون للجهل او للعجز او للبخل والكل على الله تعالى محال فوجب ان يكون الاحسان صادرا من الله تعالى
ابدا وهذا الكلام في الحقيقة انما يتم ببيان ان الداعي الى الاحسان ازلي والشرايط كانت حاصلة
في الازل والموانع كانت زايلة فوجب الفعل وهذه المقدمات انما يتم بالرجوع الى بعض ما ذكرنا
فهذا جملة الوجوه المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث المقالة السادسة في الدلايل
المستنبطة من صفة العلم وهي وجوه الحجة الاولى لو كان العالم حادثا لما احدث الا اذا قصد الفاعل
الى تكوينه وهذا القصد يمتنع حصوله الا اذا كان عالما بانه كان معدوما وانه يحاول ان يجعله موجودا
واذا كان كذلك فقد كان عند عدمه عالما بانه معدوم وعند وجوده يصير عالما بانه موجود فثبت
انه لو كان العالم حادثا لوجب كونه عالما بالجزئيات وانما قلنا ان ذلك محال لوجوه الاول انه لما علم العالم
ان العالم معدوم فعند ما يصير موجودا ان بقي علمه بانه معدوم فهو جهل وهو على الله محال وان لم يبق فقد
تغير وهو على الله محال ايضا الثاني ان العالم بالجزئيات لا بد وان يكون جسما او جسمانيا وهذا في حق الله تعالى
محال فيمتنع كونه تعالى عالما بالجزئيات الثالث ان العلم بالشيء الفلاني موجود وبان الشخص الفلاني معدوم
والعلم تبع للمعلوم فلو كان واجب الاتصاف بالعلم بالجزئيات وقد ثبت ان العلم بالجزئيات يتوقف على وقوع
تلك الجزئيات على الوجوه المخصوصة فحينئذ ذاته مما يمتنع وجودها الا عند حصول تلك العلوم فذات
تلك العلوم متوقفة التحقق على حصول تلك المعلومات الخارجية والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم
ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وهو محال واعلم ان هذه الوجوه الثلاثة في نفي علمه تعالى
بالجزئيات قد سبق ذكرها بالاستقصاء مع الاجوبة الوافية الحجة الثانية من الوجوه المبنية على العلم
انا نقول اما ان يكون الحق هو انه تعالى غير عالم بالجزئيات واما ان يكون الحق هو انه تعالى عالم بالجزئيات
وعلى التقديرين فانه يجب كونه موجبا بالذات ثم يلزم من دوامه دوام المعلولات اما اذا كان الحق هو
الاول وهو انه غير عالم بالجزئيات فعلى هذا التقدير يمتنع كونه قاصدا الى ايجاد العالم لان هذا القصد
انما يمكن حصوله لو كان عالما بانه معدوم ثم يريد ان يجعله موجودا فعلى تقدير ان لا يكون عالما
بالجزئيات امتنع حصول هذا العلم فامتنع حصول القصد المذكور فامتنع منه ان يقصد الى ايجاده و
احداثه وتكوينه واما اذا كان الحق هو القسم الثاني وهو انه تعالى عالم بالجزئيات فنقول فهنا يقتضي كونه
تعالى موجبا بالذات وذلك يوجب دوام العالم بدوامه انما قلنا ان كونه تعالى عالما بالجزئيات يقتضي كونه
موجبا بالذات لانه لما كان عالما بالجزئيات كان عالما بان الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني على الصفة
الفلانية وان الشيء الفلاني لا يقع البتة وما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع لان عدم وقوعه
يستلزم ان ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فعدم وقوعه مستلزم المحال المحال فعدم وقوعه محال
فوقوعه واجب وهذا الدليل ايضا يعم ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع ايضا والشيء الذي
يكون واجب الوقوع او يكون ممتنع الوقوع لم يكن القادر متمكنا من فعله وتركه وذلك يقدح في كونه
تعالى قادرا او يقتضي كونه موجبا بالذات واذا ثبت ان كونه عالما بالجزئيات يقتضي كونه تعالى موجبا بالذات
وثبت انه متى كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام الاثر وذلك هو المطلوب وهذا الكلام تقرير
آخر وهو ان يقال العالم ممكن الوجود لذاته وقد بينا ان الله من حيث انه معلوم الوقوع وجب ان يكون

واجب الوقوع والعلم لا يعاب ماهية المعلوم ولا تغيره فهذا الوجوب ما جاء البتة من العلم بل جاء من سبب
آخر فهذا الوجوب يدل على ان شيئا آخر اوجب الوقوع وشان المؤثر في هذا الوجوب ليس هو صفة العلم
وجب ان يكون المؤثر فيه صفة اخرى فثبت ان الله تعالى موجب لوجود العالم اما لعين ذاته المخصوصة
او لصفة اخرى من صفاته وعلى التقديرين فالمقصود معلوم فثبت انه تعالى اما ان يكون عالما بالجزئيات
واما ان لا يكون وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون موجبا بالذات ومتى كان الامر كذلك لزم من دوام
الموجب دوام المعلول الحجة الثالثة من الوجوه المبنية على العلم ان نقول هذه الماهيات كانت معلومة
لله تعالى في الازل بالاتفاق وكل ما كان معلوما فانه لا بد وان يتميز ذلك المعلوم عما عداه بخاصيته المخصوصة
وماهيته النوعية ومتى حصل هذا الامتياز بين الماهيات وجب كونها ثابتة لان النفي المحض والعدم
الصرف لا يحصل فيه الامتياز والاختلاف فثبت ان هذه الماهيات كانت موجودة في الازل فنقول
انها ان كانت موجودة في ذات الله العالم او كانت موجودة وجودا باينا عن ذاته من كان عالما بها و
الاول باطل لان العلم بالسواد والبياض والاستقامة والاستدارة لو كان موقوفا على حصول هذه
الماهيات في ذات العالم بها لزم ان يكون ذلك العالم اسود ابيض مستقيما مستديرا لانه لا معنى
للاسود والابيض الا الذي حصل فيه السواد والبياض وهو محال والثاني ان من كان اسود ابيض
مستقيما مستديرا كان جسما وذلك في حق واجب الوجود محال فثبت ان هذه الماهيات موجودة
خارجا عن ذات الله تعالى ولما ثبت ان العلم بهذه الماهيات يتوقف على وجود هذه المعلومات وثبت
ان العلم بها حاصل في الازل وجب القطع بحصول هذه المعلومات وثبت ان العلم بها حاصل في الازل
فان قيل لا نسلم ان العلم بالشيء يتوقف على كون ذلك موجودا والدليل عليه انا اذا علمنا ان شريك
الله ممتنع فهذا الحكم لا يمتنع يمكن حصوله الا بعد ان يتصور ان شريك الاله ما هو فلو كان حصول
هذا التصور موقوفا على حصول المتصور لزم ان يكون شريك الاله موجودا وعلى هذا التقدير يلزم
من الحكم على شريك الاله بكونه ممتنعا ان يحكم عليه بكونه واجب الحصول وذلك متناقض ثم نقول
لا نزاع في ان الله تعالى كان عالما بحقايق الاشياء في الازل لكن لم قلتم ان العلم بالشيء يستدعي كون المعلوم
متميزا عن غيره في علم ذلك العالم الازلي انا اذا علمنا ان لنا في هذا البلد ختما من الرصاص مع انا لا نعلم انه يختم
فها هنا العلم بهذا المعلوم حاصل مع ان هذا المعلوم ليس متميزا عن غيره في علم العالم فلم قلتم ان ذلك الامتياز
يجب حصوله حال حصول العلم ولم لا يجوز ان يقال يكفي في حصول العلم في الحال حصول ذلك التميز اما في
الحال واما في الاستقبال وبيانه انه تعالى عالم بحقايق الجواهر والاعراض في الازل ثم الجواهر والاعراض وان لم
يكن حاصلة في الازل ولا متميزا بعضها عن بعض انها ستوجد فيما لا يزال ثم انها اذا صارت موجودة حاصلة
كان بعضها متميزا عن البعض فلم قلتم ان هذا القدر من الامتياز لا يكفي في حصول العلم الازلي بكون هذه
الماهيات متباينة متميزة ثم نقول سلمنا انه لا بد من كون تلك الماهيات متمايزة في الحال فلم قلتم ان حصول
الامتياز في الحال يستدعي كونها موجودة وما الدليل عليه سلمناه بل نقول الدليل على ان الامتياز والاختلاف
قد يحصل في النفي المحض والسلب الصرف وجوه الاول ان عدم الملزوم لا يوجب عدم اللازم بل عدم اللازم
يقتضي عدم الملزوم وكل واحد من هذين العدمين ممتاز عن الآخر بخاصية حقيقية ونوعية ذاتية الثاني
ان عدم الضد عن المحل يصح حصول الضد الآخر في ذلك المحل وعدم ما لا يكون ضدا لا يفيد هذا الحكم الثالث
اذا قلنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان فقد حكمنا بكون السلب منافيا للايجاب فلو لم يكن السلب

من حيث انه سلب خصوصية وامتياز عن الايجاب والاخر مع الحكم بكونه مباينا للايجاب ثم نقول سلمنا
ان العلم بالمعلوم يستدعي كون ذلك المعلوم ثابتا لكن لم قلتم ان كل ثابت فانه لابد وان يكون موجودا اما
علمتم ان جماعة من المعتزلة قالوا المعدوم مع كونه معدوما قد يكون شيئا وثابتا وجوزوا بذلك الماهيات حال
عريها عن الوجود قد تكون متقررة فكونها ماهيات فالدليل على فساد هذه المقدمة ثم نقول لم لا يجوز
ان يكون هذه المعلومات حاصلة في ذات العالم ومرتسمة فيها وهذا هو قول من يقول لا معنى للعلم الا حصول
صورة المعلوم في ذات العالم اما قوله يلزم ان يكون العالم بالاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة
مستديرا مستقيما حارا باردا فنقول هذا غلط وذلك لانا نقول العالم بالحرارة يحصل في ذاته عين
الحرارة بل نقول يحصل في ذاته مثال الحرارة وشبحها وصورتها كما اذا نظرنا في المراة فانه يحصل
فيها المرئي وشبحه وصورته لا عين ذاته ثم نقول سلمنا انه لابد وان يكون ذلك موجودا في الخارج فلم لا يجوز
ان يقال يحصل في الخارج من كل ماهية صورة كلية مجردة قائمة بنفسها وهذا هو الذي نقل عن افلاطون
الالهي انه اثبت لكل ماهية مثالا قائما بالنفس مجردا عن التغيرات وعلى هذا التقدير فانه يكفي في حصول
العلم بالماهيات حصول هذه المثل في الخارج ولا حاجة الى القول باثبات هذه الاعيان في الخارج ثم
نقول هب انا قايلون بقول لو كان العالم موجودا مع الله تعالى في الازل الا انه لا نزاع في ان هذه الحركات
والحوادث اليومية ما كانت في الازل مع ان الله تعالى كان عالما في الازل وكل ما ذكروه في الجواب عن
هذه الحوادث اليومية فهو جوابنا عن العلم بكلية العالم الجواب اما النقض بالمحالات فالجواب عنه من
وجهين الاول انا لا ندعي ان كل ما كان معلوما وجب ان يكون موجودا بل ندعي ان المعلوم لا يكون معلوما
الا اذا كان في نفسه واقعا على الوجه الذي باعتباره كان معلوما فان كان المعلوم عدما ان يكون ذلك
المعلوم في نفسه عدما وان كان وجودا وجب ان يكون في نفسه وجودا اذ لو لم يكن الامر كذلك لما كان
العلم مطابقا للمعلوم فحينئذ يكون جهلا لا علما اذا ثبت هذا فنقول اذا علمنا ان شريك الله ممتنع فههنا
المعلوم هو كون شريك الاله ممتنعا فوجب ان يكون شريك الاله ممتنعا في نفسه حتى يكون العلم المتعلق به علما
مطابقا للمعلوم فكذلك اذا علمنا ان السواد ما هو وان البياض ما هو وان الفلك ما هو وان العالم ما هو
فهذا العلم لا يكون علما الا اذا كان السواد في نفسه سوادا وكان البياض في نفسه بياضا اذ لو لم يكن كذلك
لما كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي وذلك يقدح في كون تلك الصورة علما ويوجب كونه
جهلا اذا ثبت هذا فنقول حصول هذا الامتياز في النفي المحض والعدم الصرف محال فهذه المعلومات
المتميزة امور موجودة ولما لم يكن موجودة في الاذهان وجب كونها موجودة في الاعيان وذلك يدل على
ان قدم العلم بالاشياء يدل على قدم تلك المعلومات الوجه الثاني في الجواب ان نقول الحكم على الشيء بالوجود
تارة وبالامكان ثانيا وبالامتناع ثالثا اعتبارات ذهنية لا حصول لها في الاعيان بل في الاذهان بخلاف
ما اذا عقلنا ان الفلك ما هو وان العالم ما هو فان هذه المعلومات موجودات في الاعيان وليست
اعتبارات ذهنية فظهر الفرق بين البابين قوله لم قلتم ان المعلوم يجب كونه متميزا عن غيره قلنا هذه
المقدمة بديهية لان العالم بالشيء ان لم يميز بين ذلك المعلوم وبين غيره كان غافلا عنه من حيث انه
هو ومن كان كذلك امتنع كونه عالما بذلك الشيء اما اذا علمنا ان له انحاء من الرفعة في هذه البلدة وان كنا
لا نعرفها فهذا لا يصلح ان يكون نقضا على ما ذكرناه وذلك لان ههنا المعلوم وجود شخص من الاشخاص
الانسانية موصوف بكونه له انحاء من الرفعة فهذا القدر هو المعلوم وهذا المعلوم هو متميز عن سائر

المعلومات

المعلومات فثبت ان ذلك الشخص من هو غير معلوم فظهر ان القدر الذي هو غير معلوم متميز فهو غير
معلوم قوله لا يكفي في حصول العلم الازلي حصول الامتياز في المعلومات في الازل قلنا هذا ظاهر الفساد
لان العلم يجب ان يكون مطابقا للمعلوم والا كان جهلا وعلى هذا التقدير يمتنع كون العلم علما بامتياز
ذلك المعلوم عن غيره الا اذا كان ذلك المعلوم ممتازا عن غيره فلما كان كون المعلوم ممتازا عن غيره شرطا
لتعلق العلم بامتيازه عن غيره وثبت ان الشرط متقدم على المشروط في الرتبة امتنع ان يكون حصول الامتياز
في المعلومات متاخرا عن تعلق العلم بهذا الامتياز فان قالوا الله تعالى لا يعلم في الازل ان السواد متميز
عن البياض في الحال بل نعلم ان السواد اذا وجد فيما لا يزال فانه عند وجوده يكون متميزا عن البياض
عند وجوده وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فنقول هذا لا يدفع الاشكال لان العلم بان السواد
اذا وجد فيما لا يزال حكم على السواد والحكم على الماهية المخصوصة مشروط بكون المحكوم عليه متصورا
لان التصديق مسبوق بالتصور لا محالة فثبت ان الحكم على السواد بانه سيوجد مسبوق بتصور ماهية
السواد لكن تصور هذه الماهية لا يتم الا بعد العلم بامتياز هذه الماهية عما سواها فلو كان حصول
هذا الامتياز موقوفا على دخولها في الوجود لزم الدور وهو محال اما قوله في السؤال الرابع لم قلتم ان
حصول الامتياز في النفي المحض محال قلنا هذا السؤال مدفوع من وجهين الاول انه لا معنى لكون
هذه الحقيقة ممتازة عن تلك الحقيقة الاخرى الا ان هذه الحقيقة في نفسها ليست مثل الحقيقة الاخرى فان لم
يكن ذلك الشيء في نفسه حقيقة من الحقائق ومخالفة لسائر الحقائق لم يكن الامتياز حاصلا واما السلب المحض
والنفي الصرف فهو الذي لا يكون في نفسه حقيقة ولا ماهية اصلا فثبت ان كونه نفيا محضا ينافي حصول
الامتياز الثاني هب انه يعقل حصول الامتياز والاختلاف في النفي المحض والسلب الصرف الا انا نعلم بالبديهة
ان حقيقة العالم والفلك والانسان والفرس ليست سلوبا محضا واعداما صرفة بل هذه الحقائق حقائق
متعينة وماهيات متمايزة وكل واحد منها يخالف الحقيقة الاخرى بتعينها وتميزها والعلم بان الامر كذلك
ضروري فزال هذا السؤال واما السؤال الخامس وهو قولهم لم لا يجوز ان يقال ان هذه الحقائق معدومة
ومع انها معدومة فهي اشياء وحقائق فنقول هذا ايضا مدفوع من وجهين الاول ان القائلين بان المعدوم
شيء لا يقولون ان الفلك من حيث انه فلك ثابت في العدم والجبل من حيث هو جبل ثابت في العدم وانما يقولون
ذلك في الماهيات البسيطة كالسواد والبياض والجوهر والثاني انه لما سلم ان هذه الماهيات ثابتة
في انفسها خارجة الاذهان فلا معنى للوجود الا ذلك والذي يدل على ما قلنا ان هذه الماهيات بتقدير ان تكون
ثابتة في انفسها متقررة في حقايقها فانها متشاركة في كونها متقررة حاصلة خارج الذهن ومختلفة بخصوصياتها
وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون كونها ثابتة في انفسها متقررة في حقايقها امرا زايدا على ماهية كل
واحد منها من الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه الماهيات بتقدير ان يقال انها متقررة في انفسها فلابد
وان تكون موصوفة بصفة الوجود واما السؤال السادس وهو قوله لم لا يجوز ان يكون هذه المعلومات
صورا ذهنية فالجواب ما ذكرنا انه لو كان كذلك لكان العالم بالاستقامة والاستدارة مستقيما مستديرا
وهو محال اما قوله لم لا يتم في الذهن صورة المعلوم ومثاله قلنا هذا باطل وذلك لان المعلوم هو تمام تلك
الماهية فاذا علمنا ان ذلك المعلوم لابد وان يكون موجودا ثم قلنا انه اما ان يكون موجودا في الذهن
او في الخارج فبتقدير ان يبطل كونه في الخارج وجب ان يكون موجودا في الذهن فحينئذ يجب ان يكون
ذلك الماهية بتمامها حاصلة في الذهن ويعود السؤال واما السؤال السابع وهو بيان المثل الافلاطونية

فالجواب عنه ان العالم اذا علم كون الجسم متحيزاً في الجهات حاصلاً فيها قابلاً للحركة والسكون موصوفاً بالشكل واللون فالمعلوم بهذا العلم هو الذي يكون موصوفاً بهذه الصفات فهذا الذي يسمونه بالمثل الافلاطونية هل هو موصوف بهذه الصفات ام لا فان كان موصوفاً بهذه الصفات كان جسماً موصوفاً بالحركة والسكون وذلك هو المطلوب وان لم يكن كذلك بل كان موجوداً مجرداً عن هذه الصفات لم يكن هذا الموجود ذلك المعلوم وكلامنا ليس الا في ان ذلك المعلوم يجب ان يكون موجوداً واما السؤال الثامن بالحوادث اليومية فنقول ان الجمهور الفلاسفة ينكرون وجود هذا العالم المتغير الزماني فلا يكون هذا النقض وارداً عليهم وايضاً فاذا سلمنا حصول هذا العلم الا انا نقول الفرق ظاهر وذلك لان الذي ادعيناه هو ان تصور الماهيات مشروطة بحصول تلك الماهيات فوجب من قدم العلم بهذه الماهيات قدم هذه الماهيات فاما الحكم بان الماهية الفلانية سيحصل غداً فانه لا يتوقف على حصول تلك الماهية في الحال والا لزم التناقض فظهر الفرق **المقالة السابعة** في الوجوه المستنبطة من العلة المادية وهي كون العالم ممكن الوجود لذاته وهي امور **الحجة الاولى** لو ان كون العالم حادثاً لكان قبل حدوثه اما ان يكون واجباً لذاته او ممتنعاً لذاته او ممكناً لذاته والاول يقدح في كونه محدثاً والثاني يقتضي انه كان قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته فنقول هذا الامكان اما ان يكون صفة راجعة الى ذاته المخصوصة واما ان يقال انه لا معنى لهذا الامكان الا مجرد ان القادر قادر على ايجاده وتكوينه والثاني باطل لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد الممتنعات فلولا امتياز الممكن عن الممتنع بامر عائد اليه والا لما كان كون القادر قادراً على ايجاد الممكن اولى من كونه قادراً على ايجاد الممتنع فثبت ان كون الممكن ممكناً عبارة عن صفة عائدة اليه فنقول هذه الصفة اما ان تكون سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الشيء اما ان يكون ممتنع الثبوت او ممكن الثبوت بالامكان العام والامتناع عدم محض اذ لو كان صفة ثبوتية لكان للموصوف بتلك الصفة اولاً ان يكون ثابتاً فيلزم ان يكون ممتنع الثبوت واجب الثبوت لذاته وهو محال واذا ثبت انه لا واسطة بين الممتنع وبين الامكان العام وثبت ان الامتناع ليس صفة ثابتة وجب ان يكون الامكان امراً عائداً الى الممكن مغايراً لكون القادر متمكناً من ايجاده وثبت انه صفة ثبوتية وثبت انه سابق على وجود المحدث فتلك الصفة لابد لها من محل موجود وذلك المحل الموجود هو هيولى ذلك المحدث ومادته فانه لا معنى لهيولى الا الذي يحصل فيه امكان حدوث تلك الصفة فثبت ان كل محدث فانه مسبوق بهيولى ومادة فنقول تلك الهيولى والمادة اما ان يكون متحيزاً واما ان لا يكون كذلك فان كان متحيزاً فهيولى الجسم جسم والهيولى قديمة فالجسم قديم وان لم يكن متحيزاً فنقول هذا باطل من وجهين الاول انه يلزم ان يكون البعد والامتداد حالاً في محل لا حصول له في الحيز والجهات اصلاً وذلك محال الثاني ان هذه الهيولى لو صح القول به فان الفلاسفة قاموا الدلالة على انه يمتنع خلوها من الجسمية وحينئذ يلزم من قدم الهيولى قدم الجسم فهذا تمام القول في تقرير هذه الشبهة واعلم ان الكلام على هذه الحجة ان يقال لا نسلم ان الامكان صفة موجودة ويدل عليه وجوه الاول لو كان الامكان موجوداً لكان صفة للممكن وصفة الشيء مفتقرة اليه والمفتقر الى الممكن ممكن فيلزم ان يكون الامكان امكان آخر الى غير النهاية وهو محال الثاني وهو ان المحدث مسبوق بامكان الوجود فذلك الامكان لو كان موجوداً لكان اما ان يكون قائماً به او بغيره والاول محال لانه يلزم قيام الموجود بالمعدوم والثاني محال لان امكان الشيء صفة زائدة قائمة به وصفة الشيء يجب ان تكون حاصلة فيه ويمتنع حصولها في غيره الثالث ان كون الممكن ممكناً سابق على كونه موجوداً لانه ممكن لذاته وموجود بغيره وما بالذات قبل ما بالغير فالامكان

للماهية

الماهية بالامكان سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لزم ان يكون اتصاف الشيء بوجود غيره سابقاً على كونه في نفسه موجوداً الرابع انه لا معنى للامكان الا قابلية الوجود فلو كانت قابلية الوجود صفة موجودة لكانت قابلية تلك القابلية زائدة عليها ولزم التسلسل الخامس ان تلك الهيولى ممكنة لذاتها ويلزم افتقار امكانها الى هيولى اخرى لا الى نهاية وهو محال لا يجابوا عنه بان الافتقار الى الهيولى انما يحصل للحادث وذلك لانه لما كان محدثاً امتنع قيام امكانه به فلا بد من شيء آخر ليكون محلاً لامكانه اما القديم فان وجوده يكفي في ان يكون محلاً لامكانه فلا حاجة به الى الهيولى فاجيب عن هذا الجواب بان ثبوت الامكان للممكن واجب لذاته ووجوده شرط لكونه موصوفاً بهذا الامكان فالموجود وما كان شرطاً لما كان واجباً لذاته اولى ان يكون واجباً لذاته فيلزم ان يكون الهيولى واجبة لذاتها واعلم ان من المتقدمين من التزم ذلك وقال ثبت ان الجسمية يمتنع حلولها في محل فالجسم ذات قائمة بنفسها فلو كان ممكناً لكان محل امكانه اما ان يكون نفس ذاته او شيئاً آخر يكون له كالهيولى والاول محال لان الممكن ممكن لذاته لا لغيره ومكون ذاته موجودة شرطاً لكونها قابلة لذلك الامكان وما كان شرطاً لما يكون واجب الثبوت لذاته فهو اولى ان يكون واجب الثبوت لذاته فيلزم ان يقال الممكن لذاته واجب لذاته وهو محال والثاني ايضاً محال لان على هذا التقدير يكون الجسمية مفتقرة الى الهيولى وقد دللنا على ان ذلك محال وايضاً فبتقدير ان يكون مفتقراً الى الهيولى فتلك الهيولى ان كانت ممكنة افتقرت الى هيولى اخرى ويعود الى ما لا نهاية له وهو محال وان انتهت بالاخرة الى هيولى غنية عن هيولى اخرى وحينئذ يسقط هذا الاحتمال واعلم ان هذه الشبهة قوية لو ثبت ان الامكان صفة موجودة الا ان الكلام فيها قد تقدم **الحجة الثانية** العالم ممكن الوجود في الازل فوجب ان يكون واجب الحصول في الازل اما بيان المقام الاول فهو انه لو كذب قولنا انه ما كان ممتنع الوجود في الازل فيلزم ان يقال انه انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وقد بينا بالدلايل الكثيرة انه محال فثبت بما ذكرنا ان العالم ما كان ممتنع الوجود في الازل بل كان صحيح الوجود في الازل واما بيان انه متى كان كذلك استحال عقلاً ان يصير عدماً ازلياً فان غير الازلي يمتنع عقلاً ان ينقلب ازلياً وهذا الكلام يستدعي مزيد تقرير فنقول الذي لا يكون حادثاً قسمان احدهما الذي لا يكون حادثاً مع انه يمكن ان يصير حادثاً وذلك مثل الجسم الذي لا يكون متحركاً فانه قد يصير بعد ذلك متحركاً والقسم الثاني الذي لا يكون حادثاً مع انه يمتنع ان يصير حادثاً وهذا مثل الشيء الذي يصدق عليه انه ما كان ازلياً فان ذلك الشيء يمتنع ان يصير ازلياً لان الذي لا يكون ازلياً معناه انه ما كان موجوداً فيما مضى فلو قلنا ان الشيء ما كان موجوداً في الازل ينقلب فيصير موجوداً في الازل كان معنى هذا الكلام ان الذي كان معدوماً في الزمان الماضي وهو محال فثبت بهذا التقدير ان الذي ما كان موجوداً في الازل يمتنع ان يصير بعد ذلك موجوداً في الازل وهذا ينعكس انعكاس النقيض وهو ان الذي لا يمتنع كونه موجوداً في الازل فانه يجب ان يقال كان موجوداً في الازل ولما دللنا على ان العالم لا يمتنع ان يكون موجوداً في الازل ودللنا على ان كل ممكن ما لا يمتنع ان يكون موجوداً في الازل وجب ان يكون موجوداً في الازل فوجب القول بانه كان موجوداً في الازل وهذا معنى قول المحققين ان الازلي كل ما صح في حقه وجب قالوا فبهذا التقدير الذي ذكرتم قايم بعينه في كل واحد من الصور والاعراض الحادثة فيلزم كونها باسرها ازلية فنقول الفرق ظاهر بين البابين وذلك لان امكان كل واحد من هذه الحوادث مشروط بوجود الحادث الذي كان متقدماً عليه فلما كانت هذه الامكانات مشروطة بهذه الشرائط المخصوصة لا جرم امتنع حصول

هذه الامكانات بدون هذه الشرايط فثبت ان امكان وجود كل حادث انما يحصل في ذلك الوقت
المقدر المعين وذلك يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى اول وذلك يوجب ما ذهبنا
اليه فهذا تقرير هذه الحجة وقد تقرر فيها من وجه آخر وهو انهم قالوا المخالف يزعم ان كون العالم موجوداً
في الازل محال ممتنع فنقول انا الدليل على فساد ذلك العقود فقد بطل قولهم في ادعاء هذا الامتناع فقد دل
ما يحتجون به ويعولون عليه في اثبات هذا الامتناع **الحجة الثالثة** ان قالوا انا نبين ان العالم على قسمين
ضرورية بديهية لا يرتاب العقل فيها ولا يفتقر في اثباتها الى دليل وحجة ونظرية وهي التي تكون محتاجة الى
الدليل والنظر والذي يدل على ان الامر كذلك انا لا نشك في انا نعلم امرا من الامور وشيئا من الاشيا فنقول
ذلك العلم اما ان يكون نظريا او بديهيا فان كان الاول افتقر ذلك العلم النظري الى تقدم علوم اخرى عليها
والكلام فيها كما في الاول ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فوجب الاعتراف بوجود علوم بديهية
ضرورية يجب الاعتراف بها لا لحجة وبينة ودليل بل يجب الاعتراف بها لاعيانها ولذواتها اذا ثبت هذا فنقول
اذا اردنا ان نعرف ان تلك العلوم البديهية ما هي وكيف هي قلنا انا اذا عرضنا قضية من القضايا على
العقول السليمة والطبائع المستقيمة فاذا رأينا اصحابها مطبقين مستفقين على الاعتراف بها من غير
شك ولا شبهة ومن غير حاجة فيها الى ذكر دليل وحجة فذاك هو العلم البديهي والضروري الاولي ويكون
جزم العقل بامثال هذه القضايا غنيا عن ذكر الحجة والبينة والدليل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
صريح العقل يشهد بان الشي الذي لا يحدث الا عن مادة سابقة عليه وذلك يوجب قدم الجسم اما بيان
وهو ان الشي لا يحدث الا عن مادة سابقة فتقريره من وجوه الاول انا اذا شاهدنا انسانا
شيخاً فان صريح العقل يحكم بانه ما حدث الآن مع صفة الشيخوخية دفعة واحدة بل انه تولد عن الابوين
وكان جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم صار الآن شيخا ولو ان الانسان يسأل في هذه الحالة وخطر بباله انه لم
حدث الآن دفعة واحدة مع صفة الشيخوخية فان كل احد يقضي عليه بالجنون والعته وايضا اذا شاهدنا
قصرا مشيدا وبناء رفيعا ثم جوز حدوثه دفعة واحدة من غير سابقة وجود التراب والخشب والحجر والتبن
حكموا عليه بالجنون وفي امثلة هذا الباب كثيرة وكل هذا يدل على ان صريح العقل حاكم بان الشي لا يحدث الا عن
مادة سابقة الثاني انا اذا رأينا صحرا خالية عن جميع العمارات ثم رأينا انه حدث فيها قصر مشيد وبناء رفيع
وانهار جارية وبساتين عامرة فههنا يقتضي العقل باشياء احدها ان يسأل من الذي بناه من الذي تولى هذه العمارة
وهذا يدل على ان صريح العقل حاكم بانه لا بد لها من الباني وثانيها ان نقول من اي موضع نبعت هذه
الانهار ومن اي مكان نقلت هذه الاحجار والخشب والآلات التي منها صنعت هذه العمارات ولو ان قائلا
قال انها تكونت بنفسها ابتداء من غير تقدم حصول هذه الاجسام لقضوا عليه بالجنون وذلك يدل على ان
صريح العقل حاكم بافتقار الحادث الى مادة سابقة عليها وثالثها ان نقول متى حدث هذا البناء وفي اي وقت
حصل ولو ان قائلا قال انه حدث لا في وقت ولا في زمان يقضي عليه بالجنون وذلك يدل على ان صريح العقل
حاكم بانه لا يتقرر الحدوث الا في وقت وزمان اذا عرفت هذا فنقول حكم صريح العقل اما ان يكون مقبولا
او لا يكون مقبولا فان كان مقبولا وجب كونه مقبولا في الكل فكما وجب الحكم بافتقار الحادث الى الفاعل وجب
الحكم بافتقاره الى المادة والمدة وان لم يكن مقبولا وجب ان لا يكون مقبولا اصلا فاما ان يقبل في البعض
دون البعض فهو متناقض الوجه الثالث في بيان افتقار الحادث الى المادة هو انه لو كان التخليق من العدم
المحض والنفي الصرف ممكنا لكان هذا النوع من التخليق اكمل وافضل من التخليق بواسطة المادة في احوال

والصفات وترك الافضل دائما لا يليق بالحكيم فلو قلنا انه تعالى خلق جميع الاجسام لا عن مادة لوجب
ان يحصل تكوين هذه الاشيا التي نشاهدها على هذا الوجه من غير مادة وحيث لم يوجد البتة علمنا ان
التكوين عن العدم المحض محال والذي يقرره ان من اراد قصرا ودارا فانه اذا لا يستعمل باعداد اللبن و
الجذوع والمسامير لا يمكنه ايجاد القصر والدار دفعة واحدة ولما لم نشاهد البتة تكوين شي مما شاهدناه عن
العدم المحض علمنا ان ذلك في نفسه محال ممتنع فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان كل ما يحدث فلا بد له من مادة
اما المقدمة الثانية وهي قولنا انه يجب ان تكون تلك المادة قديمة فالدليل عليه انها لو كانت حادثة لافتقرت الى مادة
اخرى ولزم التسلسل **اما المقدمة الثالثة** وهي ان تلك المادة القديمة ليست الا الجسم فالدليل عليه ان نقول
لا شك ان الحامل للصور والاعراض المحسوسة هو الجسم فالجسم اما ان يكون قائما بنفسه او يكون له محل والاول
هو المقصود والثاني باطل لان محل الجسم ان كان مختصا بالحيز كان محل الجسم جسما وهو محال وان لم يكن مختصا
بالحيز فالجسم المختص بالحيز ممتنع حلوله فيه لان في حلوله وجود غير مختص بالحيز والعلم به بديهي وهذا تمام تقرير
هذه المقدمات فان قيل لا نسلم ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة والذي يدل على بطلان هذه المقدمة
وجوه الاول ان حدوث الشي عن شي آخر محال لان الشي الاول ان كان باقيا لم يحدث عنه شي آخر وان
لم يبق وحدث شي آخر فهذا الشي حدث عن العدم وذلك الاول قد عدم فلم يحدث شي عن شي وظهر
ان حدوث الشي عن شي آخر محال باطل الثاني لا شك ان الجسم اذا تحرك بعد سكونه فلا يمكن ان
يقال حدثت هذه الحركة عن حركة سابقة عليها وذلك ظاهر ولا عن السكون السابق لان الحركة منافية
للسكون والمنافي لا يكون مما ينافيه فثبت ان هذه الحركة حدثت لا عن شي بل عن محض العدم الثالث انه
لا يستبعد حدوث الشي عن العدم المحض فكما لا يستبعد حدوث الجسم عن شي غير متحيز وعندكم الهيولى
جوهر غير متحيز الرابع ان هذه المادة محل التغيرات حادثة فلو افتقر الحادث الى المادة لزم التسلسل وهو
محال فثبت بهذه الوجوه الاربعة فساد قول من يقول الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة السؤال
الثاني هب ان حدوث الشي عن المادة السابقة معقول معلوم فلم قلتم ان الامر كذلك وتقريره انكم اما
ان تقولوا ان هذه المقدمة ضرورية او نظرية لا جايز كونها ضرورية لان جميع المسلمين القائلين بحدوث الاجسام
يتفقون على انها حادثة عن محض العدم ولو كان افتقار الحادث الى المادة السابقة معلوما بالضرورة لامتنع
اختلاف العقلاء فيه وايضا فلو جاز لكم ادعاء البديهة في قولكم لجاز لخصومكم ادعاء البديهة في قولهم فقد
ظهر بهذا الكلام فساد ادعاء الضرورة فيه واما الدليل فانتم ما ذكرتم دليلا على ان كل ما يحدث فلا بد له من
مادة فقد سقط هذا الكلام ولنتكلم الآن على الوجوه التي ذكرتموها فنقول اما الوجه الاول من الوجوه الثلاثة
التي ذكرتموها فجوابه انه لا نزاع فان من يسلم ان هذا الشخص الذي نشاهده الآن شيخا حدث الآن على
هذا الوجه فانه يقضي عليه بالجنون الا ان هذا انما يدل على كونهم قاطعين بانه يمتنع وقوعه وتقديره ان الوقوع
غير وجواز الوقوع غير فنحن قاطعون بعدم الوقوع فاما ادعاء كونهم قاطعين بامتناع الوقوع على هذا الوجه فهذا
ممنوع كما الدليل عليه واما الوجه الثاني فلا نسلم ان حكم العقلاء بافتقار البنا الى الباني مثل حكمهم بافتقار
البنا الى المادة والمدة والدليل عليه ان جمهور المتكلمين قاطعون بافتقار البنا الى الباني وقاطعون بعدم
افتقاره الى المادة والمدة واما الوجه الثالث فنقول انه تعالى فاعل مختار فله ان يفعل ما يشا كما يشا فلعله خلق
الاجسام ابتداء لا عن مادة اصلا ثم انه تعالى يخلق الحيوان والنبات عن مواد سابقة عليها وايضا فلعل تخليق النبات
والحيوان على هذا الوجه اصلح للمكلفين ولهذا السبب اختار الله تعالى تخليق هذه الاشيا في هذا العالم على هذا

الوجه اما قوله ان حدوث الشي لا من شي غير معقول قلنا المراد من هذه المقدمة هو انه لا بد من
ذات سابقة على حدوث الشي ليحصل فيها استعداد حدوث سواء كانت تلك الذات قبل حدوث هذه الصفة
موصوفة بصفة اخرى او لم يكن كذلك فظاهر ان هذا المعنى معقول وغير باطل في بديهة العقل شاهد بصحة
هذا المعنى فانه لا بد من سبق وجود الحديد حتى يحصل فيه استعداد قبول الصورة الخاتمية ولا بد من
سبق الطين حتى يحصل فيه استعداد حصول صورة الكوزية اما قوله ثانيا ان هذا المعنى منقوض بحدوث
الاعراض فنقول هذا ضعيف لان الاعتماد في تقدير هذه الحجة على حكم بديهة العقل فيجب ان ينظر في كيفية
ذلك الحكم فنقول انا اذا عرضنا على العقل انه هل حدثت هذه الدار اسدا من غير سبق وجود التراب والخشب
والحجر فانك تجد جميع العقلا جازمين بامتناعه مستبعدين لوقوعه اما اذا عرضنا على العقل انه هل يجوز
ان يجتمع هذه الاجسام ويحدث فيها الهيئة المخصوصة التي للدار فاذا وجدناهم قاطعين بجواز ذلك واذا
كان التعويل في تقدير هذه الحجة على حكم البديهة العقلية ثم وجدنا البديهة العقلية حكمت بالفرق بين
الصورتين فقد زال السؤال اما قوله ثالثا ان الهيولى ليس لها حجم ولا مقدار وما كان كذلك امتنع حدوث الجسم
عنه فنقول هذا انما يلزم على من يقول ان هيولى الاجسام جوهر مجرد ليس له حجم ولا تحيز اما من نقول هيولى
الاجسام الاجزاء التي لا تتجزى وهي التي تسميها القدما الهباء فالسؤال زايل لانه تقرر في عقل كل احد ان
هذا القصر انما تركب عن اجسام كل واحد منها في نفسه شي صغير الا انه لما انضم البعض الى البعض حصل
الجسم الكبير اما قوله رابعا هذه الهيولى لا تخلو عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذه الاعراض
حادثة وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث فسياتي الجواب عنه في باب دلايل القايلين بحدوث الاجسام
اما قوله خامسا دعوى البديهة في محل الخلاف باطلة قلنا قد دللنا على انه لا بد من الاعتراف بوجود العلوم
البديهية ودللنا على انه لا يمكن كون العالم بديهيا الا في الامور التي يحكم بصحتها جميع العقلا وقد بينا ان
القول بان هذا القصر العالي انما حدث الان من غير سابقة وجود الاحجار والخشب واللبن قول يدفعه
صريح العقل ويقضي على قايله بالجنون فثبت ان هذه المقدمة من المقدمات البديهية الضرورية اما قوله
سادسا لا يجوز ان يقال انا وان قطعنا بعدم الوقوع الا انا مع ذلك نحكم بجواز الوقوع فنقول هذا باطل
لان الشي اذا كان جايز الوجود وجايز العدم فلا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال فالعقل
وحده لا يمكنه في هذا الموضع ان يجزم بان احد الطرفين لا محالة واقع لانه حكم العقل هاهنا باستوا الطرفين
والحكم بوقوع احد الطرفين لا محالة يجزم بحصول الرجحان والجمع بين الاستوا وبين الرجحان محال فثبت ان
العقل لما تقرر عنده هذا الاستوا امتنع ان يحكم بالرجحان الا لدليل منفصل وهو الدليل السمعي وعلى هذا
التقدير يكون العلم بحصول ذلك الرجحان مستندا الى الدليل السمعي فوجب ان يكون الجاهل بذلك الدليل
السمعي جاهلا بذلك الرجحان ومعلوم انه ليس كذلك لان الملحد والموحد قاطعون بامتناع حصول القصر
الا عن المادة السابقة واما قوله سابعا ان المتكلمين حكموا بافتقار البنا الى الباني وحكموا باستغنا البنا
عن المادة والمدة فنقول انه لا عبرة في تمييز البديهيات عن النظريات بقول المتكلم وذلك لانهم عند ما الزمنا
القوية قد اعتادوا التزام المحالات وارتكاب المنكرات الا ترى ان الجبرية التزموا على المعتزلة ان القادر
لما كان قادرا على الضدين امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر لا لمرجح وحينئذ يلزم الجبر فالمعتزلة خوفا
من هذا الالزام جوزوا رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح مع ان العقلا المحققين اتفقوا على ان
هذه المقدمة بديهية ولهذا الباب نظاير كثيرة بل نقول العبرة في تمييز البديهيات عن النظريات بالعقل

والذين

والذين بقوا على الفطرة الاصلية والسلامة الخلقية وما رسوا المحالات ولم يالفوا التزام المنكرات والمحالات
في مواقف المناظرات ومعلوم ان جميع عقلا الدنيا اذا كانوا بالصفة المذكورة ثم عرضت عليهم انه هل يجوز وجود
انسان صحيح دفعة واحدة من غير ان كان مسبوقا بالابوين ومن غير ان كان مسبوقا بالطفولية والشباب
فانهم يقطعون بامتناعه واذا عرضت عليهم قول من يقول ان هذه الانهار جرت في المفازة على سبيل ان هذه
المياه حدثت في هذه المواضع ابتدا فان العقلا باسرهم يقطعون بكون هذا القول كذبا باطلا وبان قايل
هذا القول صار مجنونا وهذا يدل على ان هذه المقدمة من اقوى البديهيات واما ان المتكلمين يجوزونه
فليس الامر كذلك لان المتكلم لو سالته عن هذه الوقايع في وقت المناظرة بل في وقت سلامة عقله لاقدم بلا وقحه
على من يحكم بالجنون والعته فثبت ان الامر كما ذكرناه واما قوله على الوجه الثالث انه تعالى فاعل مختار ويفعل ما
يشا ويحكم ما يريد فنقول اما القول بانه لا مرجح لاحد الطرفين على الاخر فهذا يقتضي ان يكون وقوع احد
الجانبين اتفاقيا محضا والامور الاتفاقية اما ان تكون ممتنعة الوقوع او تكون ممكنة الوقوع لكنها لا تكون
دايمة ولا اكثرية قوله ان ذلك انما كان لانه اصلح للعباد فهو في غاية الضعف لان حدوث الحيوان والنبات
والمعادن لما كان موقوفا في مجاري العادات على احوال المواد والفصول الاربعة وعلى احوال الكواكب صار ذلك
سببا لوقوع الشرك العظيم فان للموبذ في حدوث هذه الاشيا هو الطبايع لا القادر المختار اما لو فرضنا
انها كانت تحدث من غير هذه الوسايط كانت العقول حاكمة بانه لا تعلق للطبايع بها البتة بل المؤثر فيها هو
الفاعل المختار فثبت ان هذا الطريق اصلح للمكلفين وايضا فتعليل افعال الله تعالى بالمصالح التي للعباد قد
ابطلناه في الفصول السالفة **المقالة الثامنة** في الوجوه المستنبطة من الحركة والتغير والحدوث وفيها وجوه
الحجة الاولى قالوا لو كان العالم حادثا لكانت الحوادث منتهية الى الحادث الاول فذلك الحادث الاول اما ان
يكون له سبب حادث واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول بانتهاء الحوادث الى الحادث الاول محال
انما قلنا يمتنع ان لا يكون للحادث الاول سبب حادث لوجهين الاول ان بديهة العقل حاكمة وفطرته شاهدة
بان كل حادثة فلا بد له من سبب حادث بدليل ان كل من احس بحدوث حادث فانه يطلب له سببا ويقول
ما الذي حدث حتى حدث هذا الاثر ولو قال قايل حدث هذا الاثر لا لسبب اصلا او لسبب كان موجودا قبل
ذلك بمدة طويلة فان كل العقلا يكذبونه فيه ويقولون انه اما ان يكون كاذبا او مجنونا ولا لهذا
الحكم من سبب فثبت ان افتقار الحكم الحادث الى السبب الحادث حكم ضروري في العقول بديهي في النفوس
فكان الترك بان الحكم الحادث غني عن السبب الحادث قول باطل فان قالوا اليس ان العقلا يجوزون
اسناد الحكم الحادث الى سبب كان موجودا قبله بزمان طويل فنقول في الجواب عنه ان من يقول هذا
الكلام لا بد وان يعترف بان تلك العداوة القديمة كانت موجبة لهذه المضار الحادثة الا ان ظهور
هذه الاثار عن تلك العداوة القديمة كان موقوفا على شرايط ما حدثت الا الان مثل القدرة على الاظهار
ومثل زوال المانع فاما ان يقولوا ان تلك العداوة القديمة كانت توجب هذه الاحوال ثم كانت الشرايط باسرها
حاصلة والموانع باسرها كانت زايلة ثم ان ذلك المؤثر لم يحصل مدة طويلة ثم حدث الان لا لتغير شرط ولا
لزوال مانع فذلك ممتنع في بداية العقول فثبت انه قد تقرر في العقول الصحيحة ان كل حكم حادث فلا بد
من سبب حادث الثاني ان تقدير ان لا يكون للحادث الاول سبب حادث كان ذلك مما لا يجوز لان ذلك
الحادث الاول لا سبب له اصلا وان كان له سبب لكنه غير حادث اما الاول فباطل بالاتفاق واما الثاني
فباطل ايضا لان ذلك الشي لما كان حاصلا قبل ذلك الحال ما كان هذا الاثر معدوما وحصل الان ايضا

مغايرة للوجود بحكم صريح العقل انه لا يصلح ان يكون سببا له وانه لا بد للحادث من سبب آخر ومثاله
ان زيدا صار محموما في هذا اليوم فان قلنا ان سبب حادث حماه تركون السما فوق والارض تحتها فهذا
معلوم الفساد بالبديهة لانه لما كان كون السما فوقا والارض تحتا حاصلا قبل حدوث هذه الحمى بسنين
كثيرة ولم يكن له اثر في حدوث هذه الحمى الى غير هذا الوقت يكون مرفوعا في بديهة العقل فثبت ان اسناد الاثر الحادث
الى المؤثر الدايم معلوم الفساد والامتناع بالبديهة واما القسم الثاني وهو ان الحادث يفتقر الى سبب
حادث فهذا باطل من وجوه الاول انه على هذا التقدير يكون سببه متقدما عليه فلا يكون الحادث الاول
حادثا اولا هذا خلف الثاني انه على هذا التقدير يجب اسناد كل حادث الى حادث آخر قبله فهذه الاسباب
والمسببات التي لا نهاية لها اما ان يوجد دفعة واحدة او يكون كل متاخر مستندا الى ما كان متقدما عليه
لا الى اول اما القسم الاول فباطل من وجوه الاول ان القول بوجود اسباب ومسببات لا نهاية
لها دفعة واحدة قول باطل على ما سبق تقديره في هذا الكتاب والثاني انه على هذا التقدير يكون
مجموع تلك الاشيا انما حدث في ذلك الوقت فيعود السؤال في ان حدوث ذلك المجموع في ذلك
الوقت فيعود السؤال في ان حدوث ذلك المجموع في ذلك الوقت المعين لا بد له من سبب حادث و
ذلك باطل لان ذلك السبب لكونه سببا لمجموع الحوادث يجب ان يكون مغايرا لذلك المجموع ولكونه حادثا
يكون داخلا في مجموع الحوادث فيكون الشي الواحد داخلا في ذلك المجموع وغير داخل فيه وهو محال
الثالث ان الخصم يدل على ان اجزا الحركة ما حصلت على الاجتماع دفعة واحدة والاشخاص التي دخلت
في الوجود باسرها لم يوجد مجتمعة في هذا الزمان المعين ولما ثبت ان كل حادث لا بد من استناده الى حادث
آخر لا الى نهاية وثبت ان تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها لم يوجد دفعة واحدة وجب ان
يقال ان كل واحد منها استند الى ما قبله لا الى اول وذلك هو المطلوب فان قالوا فعلى هذا التقدير يلزم
ان المعدوم على الوجود العديم الداثر وكل واحد من هذه الحوادث فانه شرط لكون ذلك القديم مؤثرا في
وجود الحادث المتاخر على ما سبق تقديره **الحجة الثانية** ان نقول لو كان الجسم حادثا لكان حدوثه
اما ان يكون عين ذاته او زايدا عليه والقسمان باطلان فالقول بحدوثه باطل انما قلنا انه يمتنع ان يكون
حدوثه عين ذاته لوجهين الاول ان المراد من الحدوث خروجه من العدم الى الوجود فالجسم حال
غير حاصل في الزمان الثاني فهذا يقتضي ان يكون الجسم ممتنع البقا وذلك باطل والثاني انه لو كان
حدوثه عين ذاته لكان العالم بذاته عالما بحدوثه وذلك يوجب العلم ان يكون حدوثه ضروريا كما ان
العلم بوجوده ضروري وانما قلنا انه يمتنع ان يكون حدوثه زايدا عليه لانه يلزم ان يكون حدوثه زايدا
عليه ولزم التسلسل فان قيل لم لا يجوز ان يقال الحدوث للجسم عين ذاته ويلزم كون الجسم حادثا حال
وايضا فهذا وارد في الصفات والاعراض وايضا فهذا وارد عليكم في قدم الاجسام على ما سيأتي
تقديره في باب دلايل القايلين بحدوث والجواب عن الاول ان العقلا المعروفين قد اتفقوا على ان الاجسام
باقية دايمة واما الثاني عليه من الخلق لزموا ان بقا الاعراض محال واما الثالث فهو ان قدم الجسم
لما كان عين ذاته لزم ان يكون حادثا في كل الاوقات وذلك ينافي كونه باقيا اما لو قلنا ان حدوثه غير
ذاته لزم ان يكون حادثا في كل الاوقات وذلك كونه باقيا مستمر الوجود فظهر الفرق **الحجة الثالثة** اعلم
ان المتقدمين كانوا يقولون ما شاهدنا ليلا الا وقبله نهار ولا نهارا الا وقبله ليل فوجب ان يكون
الامر كذلك والمتكلمون شنعوا عليهم وقالوا هذا جمع بين الشاهد والغايب بمحض التحكم وانه باطل واعلم

ان

انه لم هاهنا مقامان الاول انا لا نتمسك بهذا الدليل في اثبات الجزم والقطع بهذا القول بل في اثبات
ان هذا القول هو الاولى والاليق والاخلق بالقبول والمقام الثاني ان نتمسك بهذا الطريق في اثبات
القطع والجزم اما القول الاول فتقديره ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فان قام دليل منفصل على وقوع
التغير فهنا به والا فالواجب هو الحكم ببقايه على ما كان فيفتقر هاهنا الى بيان امرين الاول بيان ان الاصل
في كل امر بقاؤه على ما كان والثاني بيان انه لما كان الامر كذلك لزم القول بحدوث هذا المطلوب اما المقام الاول
وهو بيان ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فيدل عليه وجوه الاول ان الباقي في حال بقايه غني عن المؤثر
والا لزم تكوين الكاين والحادث حال حدوثه مفتقر الى المؤثر وهو متفق عليه والغني عن المؤثر راجح الوجود
بالنسبة الى المحتاج الى المؤثر لان الغني ان لم يكن راجح الوجود لزم ان يكون اما مساويا او مرجوحا وعلى
التقديرين فكان يلزم افتقاره الى المرجح مع انا فرضناه غنيا عن المؤثر هذا خلف واما المحتاج الى المؤثر فانه
لا يكون راجح الوجود اذ لو كان راجحا لكان رجحانه يغنيه عن المؤثر فيلزم ان يكون المحتاج الى المؤثر غنيا
عنه هذا خلف واذا ثبت كون الباقي راجحا على الحادث في نفس الامر وجب ان يكون كذلك في الظن الصادق
حتى يكون الظن مطابقا للمظنون الثاني ان الحادث يفتقر حدوثه الى امور ثلثة الى حدوث ذلك الشي والى
حدوث ذلك الزمان والى حصوله في ذلك الزمان واما الباقي فانه لا يفتقر الى حدوث ذاته ولا الى
يفتقر الى احد امرين اما الى حدوث ذلك الزمان او الى حدوث حصوله في ذلك الزمان والمفتقر الى امور ثلثة
مرجوح بالنسبة الى ما يكون مكتفيا باحد هذين الامرين ولقايل ان يقول لو كان الحدوث مفتقرا الى هذه الامور
الثلثة لافتقر حدوث كل واحد الى ثلثة اخرى الثالث لو كان ظن التغير معادلا لظن البقا لما فهم احد
شيئا من كلام احد لانه لما كان احتمال بقا تلك الالفاظ على المعاني الموضوعات السابقة معادلا لاحتمال زوال تلك
الثلاثة لم يترجح الفهم الى جانب البقا بل بقي مترددا وحينئذ يلزم ان لا يحصل الفهم وحيث علمنا ان ذلك
انما كان لاجل ان اعتقاد البقا على ما كان راجح على اعتقاد الزوال كما كان الرابع ان من خرج من بلده وكان شاهد
بعض جوانب تلك البلدة معمورا والجانب الآخر منه خرابا فانه بعد خروجه من تلك البلدة وغيبته غيبة
طويلة فانه يبقى ظانا في الجانب الذي كان معمورا انه بقي معمورا وفي الجانب الذي راه خرابا انه بقي خرابا ولا
يرجع عن هذا الحكم الا بدليل منفصل وذلك يدل على ان البديهة حاكمة بان الاصل في كل امر بقاؤه على ما
كان الخامس انه اذا خرج من بلده فانه يكتب الى اقاربه واصدقايه وما ذاك الا لان ظن البقا راجح على ظن
الزوال فثبت بهذه الوجوه ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان وثبت ان التغير لا يجوز اثباته الا بدليل
منفصل اذا ثبت هذا فنقول الاصل في هذه الاجسام الموصوفة بهذه التركيبات المخصوصة والصفات
المخصوصة انها كانت موجودة وهكذا فان قام دليل قاهر من خارج على انها كانت معدومة قضينا بذلك
والا لوجب القضا بانها كانت على هذه الحالة والصفة ابدا من غير تغير فالحاصل ان القول بالدوام متايد
ومتاكد بحكم الاصل ولا حاجة فيه الى دليل منفصل وانما المحتاج الى الدليل المنفصل هو القول بالتغير
والحدوث المقام الثاني في تقرير هذه الحجة ان نقول قد بينا ان بديهة العقل يستبعد حدوث الانسان
لا من الوالدين ويستبعد حدوث نهار لا يسبقه ليل ولا ليل لا يسبقه نهار وبينا ان اطباق كل العقلا
على هذا الاستبعاد يدل على ان وقوع هذه الاحوال على هذه الوجوه المخصوصة لا بد وان يكون من الواجبات
لانها لو لم تكن في انفسها من الواجبات لامتنع ان يحصل الجزم بتعيين احد الطرفين الوقوع وتعيين الطرف
الثاني لعدم الوقوع وذلك مما قد سبق تقديره فلا فايدة في الاعادة **المقالة التاسعة** في الوجوه المستنبطة

في هذا الباب من الزمان **الحجة الاولى** ان يقال البارى تعالى والعالم اما ان يقال انهما وجدا معا او يقال
العالم متاخر عن البارى بمدة متناهية او بمدة غير متناهية والقسم الاول والثانى باطل فتعين الثالث
انما قلنا ان القسم الاول باطل اذ لو كان البارى والعالم معا لزم ان يكونا قديمين او ان يكونا محدثين وانما
قلنا ان القسم الثانى باطل لان المتقدم على المحدث بمدة متناهية يكون محدثا فيلزم حدوث البارى فبقى الثالث
وهو ان يقال البارى تعالى متقدم على العالم بمدة غير متناهية فهذا يوجب القول بان تلك المدة التى بسببها
تقدم البارى على العالم تقدما لا نهاية له يكون قديما فهذا يوجب قدم المدة ويجرى ذكر هذا الكلام فى
تقدير قدم المدة بحيث لا يحتاج فيه الى ذكر قدم العالم فيقال لا شك ان البارى تعالى متقدم على الحوادث
الحادثة فى هذا اليوم فاما ان يكون تقدمه عليها بمدة متناهية او بمدة غير متناهية والاول يوجب حدوث
البارى تعالى وعلى هذا الحادث المعين بمدة حتى يقال بعد ذلك ان تلك المدة اما ان يكون متناهية
او غير متناهية وذلك باطل فانه لا يجوز ان يقال البارى تعالى متقدم على العالم بمدة والذى يدل على بطلان
هذا القول وجوه الاول ان يقال ان تقدم الامس على اليوم ليس بالزمان والمدة والا لزم وقوع المدة فى
مدة اخرى الى ما لا نهاية له واذا عقل ان يكون تقدم الامس على اليوم لا بالمدة فلم لا يعقل ان يكون تقدم
وجود البارى على وجود العالم لا بالمدة الثانى ان المدة عبارة عن آنات منقضية سيالة فكل واحد من تلك
الآنات قد كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك فهو ممكن فكل ممكن فهو محدث فمجموع الزمان
محدث وهو فاعل مختار والفاعل المختار لا بد وان يكون متقدما على معلوله فيكون البارى تعالى متقدما
فى الوجود على وجود المدة والزمان وتقدمه على المدة يمتنع ان يكون بالمدة والا لزم كون المدة موجودة
حال كونها معدومة الثالث ان ماهية المدة متعلقة بالتغير من حال الى حال والتغير ماهية يقتضى
المسبوقية بالحالة المنتقل عنها فماهية المدة تقتضى المسبوقية وماهية الازل تنافى المسبوقية بالغير و
الجمع بينهما محال الرابع ان الآن الحاضر ما كان موجودا قبل حضوره وسيعدم بعد دخوله فى الوجود و
كل ما كان كذلك فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يمتنع ان يفنى ولا يوجد مثله عقيبه اذا ثبت هذا
فنقول ان بتقدير ان يفنى هذا الآن الحاضر ولا يوجد بعده آن آخر فانه يكون المدة منقطعة وفانية ومع
هذا التقدير فانه يكون عدم الزمان متاخرا عن وجوده لا بالزمان والا لزم عدمه عند وجوده وذلك
محال فقد عقلنا حصول التقدم والتاخر لا بسبب الزمان والمدة الخامس ان المدة والزمان اما ان يكون
فى نفسه وذاته من الامور الدائمة الباقية او يكون من الامور الحادثة المتبدلة فان كان الاول فنقول
هذه المدة دائمة ودوامها ليس بمدة اخرى والا لزم التسلسل فقد عقلنا دواما لا بسبب المدة من غير
حاجة الى فرض زمان ومدة وان كان الثانى فحينئذ يكون كل واحد من اجزاء الزمان سابقا على غيره ومتاخرا
عنه وذلك التقدم والتاخر ليس بسبب المدة والا لزم التسلسل واذا عقل ذلك فلم لا يعقل حصول التقدم
والتاخر فى سائر الاشياء لا بسبب المدة والزمان السادس ان المدة والزمان لا يعقل حصولهما الا بحيث حصل
فيه الماضى والمستقبل فالذى يكون مستقبلا يصير بعده حالا ثم يصير الحال ماضيا وهذا لا يحصل
الا حيث حصل فيه التغير والتبدل والبارى برئ عن التغير والتبدل فامتنع ان يدخل تحت الزمان فامتنع
ان يكون تقدمه على العالم بالمدة والزمان فثبت بهذه الوجوه البتة انه يجب ان لا يكون تقدم البارى
على العالم بالمدة والزمان والجواب ان هذه الاشكالات باسرها انما تتوجه على من يقول الزمان عبارة
عن مقدار الحركة وانه حالة منقضية سيالة وانه يحصل فيها آنات متعاقبة ونحن لا نقول به بل نقول

ذلك بل الحق ان المدة فى ذاتها جوهر باق فان لم تقارنه شئ من الحوادث فهناك حصل الدوام الواحد
والاستمرار الواحد من غير فرض تبدل احوال ومن غير حصول تغير صفة وذلك هو المسمى بالدهر الاول و
السرمد واما ان قارنته حدوث الحوادث المتعاقبة المتلاحقة فحينئذ يحصل هناك بسبب حصول تلك
الحوادث المتعاقبة مع وجوده تغيرات فى نسبة ذلك الشئ وفى اضافاته الخارجة عن ماهيته فلهذا السبب
نظن فى ذاته انه امر منقضى سيال وليس الامر كذلك وانما السيلان والتقضى حصلا فى نسبة ذلك
الشئ وفى اضافاته العارضة لجوهره وعلى هذا المذهب فالاشكالات التى ذكرتموها ساقطة واعلم ان اصحاب ارسطو
يحتجون على قدم الزمان ثم لما كان مذهبهم ان الزمان مقدار الحركة فلا جرم امكنهم ان يستدلوا بقدم الزمان
على قدم الحركة وبقدم الحركة على قدم الجسم اما اذا قلنا المدة والزمان جوهر قائم بنفسه وانه ليس من لواحق
الحركة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بتقدم المدة على قدم الحركة والجسم فليكن هذه الدقيقة معلومة ثم نرجع
الى بيان الجواب عن السؤالات المذكورة اما قوله لا نسلم ان تقدم البارى تعالى على العالم يكون بالمدة قلنا
الدليل عليه هو ان البارى تعالى لما كان موجودا فى الازل وما كان العالم فى الازل لزم القطع بكون البارى
تعالى متقدما على العالم ثم نقول لا شك ان البارى تعالى كان موجودا قبل حدوث العالم بتقدير الف سنة
وكان ايضا موجودا قبل حدوث العالم بتقدير الفى سنة ولا شك ان التقدم الحاصل على اول العالم بالفى سنة
ازيد مقدارا من التقدم الحاصل على اول العالم بالف سنة وهذه الزيادة ليست بمجرد فرضنا واعتبارنا
لان كل ما لا حصول له الا بحسب الفرض والاعتبار كان وجب التغير بحسب تغير الفرض والاعتبار و
نحن بالبديهة نعلم ان القدر الذى به يحصل التقدم على اول العالم بالفى سنة ضعف القدر الذى به يحصل
التقدم بالف سنة ولا معنى للمدة والزمان الا هذا المقدار القابل للمساواة والمفاوتة فثبت انه لو كان
العالم محدثا لكان البارى تعالى متقدما عليه بمدة غير متناهية اما قوله لما كان ان يتقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض الاخر لا بالمدة فلم لا يجوز مثله فى تقدم ذات البارى تعالى على اول العالم قلنا
فما صح قولنا ان هذا الجزء من الزمان متاخر عن الجزء الاول لانا نقول هذا الجزء ما كان موجودا اما لو قلنا
ان الله ما حصل فى الازل شئ من اجزاء المدة والزمان امتنع القول بكون العالم متاخرا عن البارى تعالى فظهر
الفرق اما قوله ثانيا مجموع الزمان له فاعل مختار والفاعل المختار متقدم على الاثر تقدما بالتاثير والعلية
فاما ثبوت التقدم بوجه آخر سوى هذا الوجه فممنوع اما قوله ثالثا ماهية الزمان والحركة تقتضى المسبوقية
بالغير والازلية تنافى المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال قلنا سيجئ من هذا الكلام فى بابه لا يسلم
على ان الحركات لها اول وبداية اما قوله رابعا ان بتقدير ان يفنى الآن الحاضر ولا يوجد عقيبه آن آخر
فانه ينقطع الزمان قلنا ليس كل ما كان عدمه من حيث هو هو جايزا كان عدمه مطلقا جايزا فربما امتنع عدمه
لامتناع عليه اما قوله خامسا الزمان اما ان يكون دائما او منقضيا قلنا اما مذهبنا فلا شك فانه دائم
فى ذاته وجوهره ومتبدل بحسب نسبته واما مذهب ارسطاطاليس فهو انه منقض فى ذاته وعلى
التقديرين فالجواب قد سلف اما قوله سادسا ان البارى تعالى يمتنع ان يكون زمانيا قلنا قد دللنا على انه
لما كان البارى تعالى ازليا وكان العالم حادثا وجب القطع بكونه متقدما على العالم بالمدة **الحجة الثانية**
المدة والزمان لا اول لهما ولا آخر او يقال حصل لهما احدهما دون الثانى والاول هو المطلوب واما الثانى
فنقول على هذا التقدير يكون المدة مسبوقة بعدم لا اول لها وستصير ملحقة بعدم لا آخر له فهناك العدمات
تداخلا فى كون كل واحد منهما عدما وامتاز احدهما عن الاخر بكون احدهما متقدما على هذا الوجود وكون

الآخر متأخراً عن هذا الوجود وما به المشاركة غير ما به المغايرة فهذا التقدم والتأخر اللذان بهما امتاز احد العدمين عن الثاني لابد وان يكون مغايراً للعدم الذي هو القدر المشترك بين العدمين ولا معنى للمدة والزمان الا الامر الذي به يمتاز احد المثلين عن الآخر في محض التقدم والتأخر ومفهوم القبلية والبعدية ثم من المعلوم ان احد العدمين موصوف بالقبلية والتقدم وصفاً لا اول له والعدم الثاني بالبعدية والتأخر وصفاً لا آخر له وهذا يقتضي القطع بكون الزمان والمدة حاصلين لا اول له ولا آخر له فيثبت ان اثبات الاولية والآخرية للمدة يوجب نفي الاولية والآخرية عنها وذلك محال فثبت ان اثبات الاول والآخر للمدة محال الحجة الثالثة لو كان العالم حادثاً لكان وقت العدم متميزاً عن وقت الوجود او لا يحصل هذا الامتياز فان كان الاول فقد حصل قبل حدوث العالم اوقات مختلفة في تميز وقت الوجود وهذا يقتضي قدم المدة والزمان واما القسم الثاني فهو باطل لانا ما لم نخصص العدم بوقت والوجود بوقت آخر فانه لا يمكنا ان نعقل الحكم بانه معدوم تارة وموجود اخرى وكيف لا نقول ذلك وصريح العقل يشهد بان الحادث انما يحصل وجوده بعد عدمه وهذا الترتيب لا يحصل الا اذا كان وقت العدم متميزاً عن وقت الوجود الحجة الرابعة ان المدة لو كانت حادثة لما يحصل حدوثها الا باحداث الفاعل وعلى هذا التقدير فنقول انه تعالى اما ان يقصد الى احداث تلك المدة بشرط ان يخصص ذلك الاحداث بوقت معين او لا بهذا الشرط والاول محال لان الكلام في هذا الوقت كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ثم ذلك التسلسل ان وقع دفعة واحدة فهو محال وان وقع على ان يكون كل جزء منه مسبوقاً بغيره لا الى اول فهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى قصد احداث الوقت والزمان من غير هذا الشرط فعلى هذا التقدير وجب ان لا يتأخر وقوع الاثر من ذلك القصد فلما كان القصد الى تكوين المدة والزمان ازلياً وجب كون المدة والزمان ازلياً وهو المطلوب الحجة الخامسة ان صريح العقل يشهد بانه لا حادث الا ويحصل قبله اما عدم واما وجود فعلى هذا كل حادث فقد حصل قبله آخر لا الى اول ولا معنى للمدة والزمان الا ذلك فللمدة لا اول لها الحجة السادسة كل محدث فانه مسبوق بعدم وكل ما كان مسبوقاً بعدمه كان عدمه سابقاً عليه وكون ذلك العدم سابقاً عليه ليس نفس العدم لان العدم السابق والعدم اللاحق متساويان في كون كل واحد منهما عدماً ومختلفان في التقدم والتأخر فمفهوم التقدم والتأخر زايد على العدم المحض فهما صفتان ثبوتيتان متنافيان فلابد من فرض شيء يلحقه هذه القبلية والبعدية لذاته قطعاً بالتسلسل وذلك الشيء هو الزمان فقبل كل محدث زمان لا اول له وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان تقدم الشيء على غيره صفة ثبوتية ويدل عليه وجوه الاول انكم وصفتم عدم الشيء بكونه متقدماً على غيره وصفة العدم يمتنع ان يكون موجودة والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال الثاني ان التقدم والتأخر لو كانا صفتين موجودتين لكانت تلك الصفة متأخرة الحاصل عن حدوثها فيلزم ان يكون لتلك الصفة صفة اخرى الى غير نهاية دفعة واحدة وذا محال الثالث لو كان التقدم والتأخر صفتين موجودتين لكانا من مقولة المضاف والمضافات يوجدان معاً وهو محال واذا ثبت ان التقدم والتأخر ليسا صفتين موجودتين لم يلزم افتقارهما الى محل موجود واجابوا عنه بانه لا حاجة لنا في هذا الدليل الى بيان كون التقدم والتأخر صفتين موجودتين بل يكفي اثبات مطلوبنا مع قطع النظر في هذه المقدمة وتقديره ان التقدم والتأخر لا يعقل حصولهما الا عند تبدل حالة بحالة والا عند تغير من صفة الى صفة فانه لو حصل امر من الامور ولم يتغير حاله من الاحوال لم يحصل عنده شيء يحكم بكونه صار ماضياً ولا على شيء يحكم

عليه بكونه مستقبلاً وذلك لان الماضي هو الذي كان موجوداً ثم زال الآن والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو الآن لم يحضر فالماضي والمستقبل والحال لا تستقر مفهوماتها الا عند وجود بعد عدم او عدم بعد وجود فلما ثبت حصول معنى القبلية والبعدية قبل اول الزمان علمنا ان حدوث الحوادث كان حاصلاً قبل ذلك الاول وهذا يناقض كون ذلك الاول اولاً الحجة السابعة لا شك انه صدق على ذات الله تعالى انه كان موجوداً في الازل وانه سيكون موجوداً في الابد فهل يتميز في حق الله كان موجوداً في الازل عن مفهوم انه سيكون في لا يزال او لا يتميز وهذا القسم الثاني باطل في بديهة العقل لانه لو لم يتميز احد المفهومين عن الثاني لكان المفهومين من هذين الكلامين مفهوماً واحداً لكان التعبير عنه بهذين اللفظين محض التكثير في العبارة وبديهة العقل حاكمة بانه ليس كذلك فان المفهوم من قولنا كان في الازل اشارة الى الماضي والمفهوم من قولنا سيكون في لا يزال اشارة الى المستقبل ولو غيرنا العبارة وقلنا انه كان في المستقبل وسيكون في الماضي فان بديهة العقل تشهد بفساده فعلمنا ان التمييز بين هذين المفهومين حاصل في بديهة العقل اذا ثبت هذا فنقول انه ليس المحكوم عليها بالوجود والحصول مع كل واحد من هذين المفهومين لكن كل واحد من هذين المفهومين مغاير لذات الله تعالى وايضاً فهذان مغايران للمفهوم من كون العالم معدوماً فان المفهوم من العدم يمكن تعقله مع الازل تارة ومع الابد اخرى فثبت ان المفهوم من الازل وان المفهوم من الابد امر مغاير لذات الله تعالى ولعدم العالم بل المفهوم من الازل دوام لا اول له في طرف الماضي والمفهوم من الابد دوام لا آخر له في المستقبل وهذان الامران مغايران لذات الله تعالى ولعدم العالم ولا معنى للمدة والدهر والسرمد الا ذلك فثبت انه لا اول للدهر وللمدة الحجة الثامنة لو كان العالم حادثاً لصدق قولنا انه تعالى كان موجوداً مع عدم العالم والمفهوم من قولنا كان اما ان يكون هو وجود الباري وعدم العالم فقط او المفهوم منه هذان الامران بشرط خاص وكيفية خاصة والاول باطل لان قولنا سيكون الباري تعالى موجوداً مع عدم العالم قد حصل فيه وجود الباري وعدم العالم مع انه لم يحصل فيه ما هو المفهوم من قولنا كان الباري مع عدم العالم فثبت ان قولنا كان الباري تعالى مع عدم العالم اشارة الى وجود الباري وعدم العالم بشرط شيء آخر وكيفية خاصة ولا شك ان ذلك الشرط وتلك الكيفية امر دائم من الازل الى الابد ولا معنى للمدة والزمان الا ذلك المفهوم الحجة التاسعة ان صريح العقل يشهد بان لا مفهوم من كون الشيء محدثاً الا ان ذلك الشيء ما كان موجوداً في الوقت المتقدم ثم صار موجوداً فلو حكمنا على الزمان بكونه محدثاً لكان معنى كونه محدثاً انه ما كان موجوداً قبل ان كان موجوداً وهو محال لان كلما اقتضى فرض عدمه الى فرض وجوده كان فرض عدمه محالاً وهذا الدليل كما تقدم في جانب الازل فهو كذلك بعينه في جانب الآخر فالمدة يمتنع ان يحصل لها اول وآخر فان قالوا لا نسلم ان المعقول من الحدوث هو ان ما كان موجوداً ثم صار موجوداً من غير حاجة الى تقدير مدة وفرض زمان والدليل على صحته ما ذكرنا انه لو كان الامر كما ذكرتم لزم ان يفتقر حدوث كل واحد من اجزاء الزمان الى زمان آخر الى غير النهاية وهو محال والجواب ان قول القائل انه ما كان موجوداً ثم صار موجوداً صريح في اثبات الزمان لان قولنا كان لفظ يدل على الماضي فلا يتصور العقل من الماضي الا امراً من الامور كان حاضراً ثم انقضى ولفظ ثم يدل على حصول شيء بعد شيء آخر وكل هذه الالفاظ يدل على ان العقل لا يمكنه ان يتصور معنى الحدوث البتة الا بعد فرض مدة مستمرة وزمان ذكره فان قالوا هذا تمسك بمجرد الالفاظ فنقول ليس الامر كذلك بل هذا تنبيه على ان العقل لا يمكنه ان يتلفظ بلفظ ولا ان نشير الى معنى معقول الا وتعرض له

برزمان ونقرر عدهما الكاين بزمان وذلك يدل على ان الامر كان كذلك يلزم افتقار حدوث كل واحد من
اجزاء الزمان الى زمان آخر الى غير النهاية فنقول هكذا نقول لانه لولا ان الجزء السابق كان موجوداً والا
لامتنع ان يحكم على هذا التأخر بكونه حادثاً متأخراً **الحجة العاشرة** لو كان العالم محدثاً فوجود عالم آخر
قبل هذا العالم بحيث ينتهي آخره الى اوله وهذا العالم بعينه اداره ان يكون ممكناً او لا يكون ممكناً والثاني
يقتضي اما انقلاب العالم من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او انتقال الخالق من العجز الى القدرة وكلاهما
محال والاول يقتضي حصول الامكان ثم نقول وكان ايضاً يمكن خلق عالم آخر ينتهي الى اول هذا العالم بعشرة
دورة والدليل عليه ايضاً عين ما تقدم ثم نقول هذان الامران المفروضان بتقدير وقوعهما اما ان يبتدئا
معاً وينتهيا معاً الى اول هذا العالم واما ان يقال انهما بتقدير وقوعهما يجب ان يكون ابتداء وجود احدهما سابقاً
على ابتداء وجود الاخرى والاول باطل والا لزم كون الزائد مساوياً للناقص وهو محال والثاني يوجب القول
بوجود المدة والزمان لانه كان قد حصل قبل وجود العالم امكان تسع عشر دورات ولا تسع لعشرين
دورة ولا يحصل بعشرة دورات وكان هذا الامكان الثاني متعذر الوجود قبل الامكان الاول ولا معنى
للمدة والزمان الا ذلك وهذا يقتضي ان لا يكون للزمان والمدة اول وهو المطلوب **الحجة الحادية عشر**
وهو ان من الازل الى اول خلق العالم اقل من الازل الى وقت الطوفان وايضاً من الازل الى وقت الطوفان
اقل من الازل الى هذا اليوم الذي نحن فيه وكلما ازداد يوم وحدث زمان صار من الازل الى ذلك الوقت
ازيد من الازل الى الوقت الذي كان قبله اذا ثبت هذا فنقول ان من الازل الى الان امر يقبل الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فهو موجود لان العدم المحض والسلب الصرف لا يمكن وصفه بكونه زائداً وناقصاً اذا
ثبت هذا فنقول القابل لهذه الزيادة والنقصان اما ان يكون هو ذات الله تعالى او العدم المحض او شيء ثالث
والاول باطل لان ذات الله تعالى منزه عن قبول الزيادة والنقصان واما العدم المحض فقد ذكرنا انه لا يقبل
الوصف بالزيادة والنقصان فلا بد من الاعتراف بوجود امر ثالث مغاير لذات الله تعالى وللعدم المحض
وذلك الامر هو الذي يقبل الزيادة والنقصان وذلك هو المدة او شيء يقع في المدة وعلى التقديرين فالمطلوب
حاصل **الحجة الثانية عشر** انا لا نعقل حدوث شيء ولا دوام شيء الا مع فرض الوقت والزمان فانا البتة لا
نعقل من الحادث الا انه الذي حدث في وقت بعد ان كان معدوماً في الوقت السابق عليه ولا يعقل البتة
من الدائم القديم الا انه الذي لا يفرض وجوده حاصلاً في وقت الا وقد كان موجوداً قبل ذلك فاذا كنا
لا نعقل معنى الحدوث ومعنى البقاء الا مع فرض الاوقات اما بهذه العبارات المذكورة او بعبارات اخرى
تفيد ايضاً معاني الاوقات فحينئذ ظهر انه لا يمكننا ان نعقل معنى الحدوث ومعنى الدوام الا مع تقدير
وجود الاوقات اذا ثبت هذا ظهر ان القول بحدوث المدة والوقت محال لانا اذا حكمنا بحدوثهما وثبت
ان الحدوث لا يمكن تعقله الا مع فرض الوقت لزم انا متى فرضنا عدم الوقت فانه لا يلزم من فرض عدمه
فرض وجوده وذلك يقتضي ان يكون فرض عدمه محالاً فهذه الوجوه الاثنى عشر في هذا الباب مذكورة
لاثبات هذا المطلوب ومن اراد الزيادة عليها فلينظر فيما كتبنا في تحقيق الكلام في المدة والزمان
المقالة العاشرة في الوجوه المستنبطة في هذا الباب مما يتعلق بالمكان قالوا قد دللنا على انه لا بد
من الاعتراف بوجود علوم بديهية اولية لا يحتاج في اثباتها وفي تقديرها الى حجة وبينة وذلك لانه
لا معنى للحجة والبينة الا تركيب علوم مسلمة ليتوسل بها الى الحكم بامر مجهول فعلى هذا الحجج والبينات موقوفة
على صحة البديهيات فلو قدحنا في البديهيات في الامور التي نحاول اثباتها بالدليل والبينات لزم

الدو

الدور وهو محال فثبت ان العلوم البديهية مسلمة بانفسها مقدرة وبذاتها من غير ان يحتاج اثباتها
الى الدليل والبينة اذا ثبت هذا فنقول العلم الضروري حاصل بانه لا معنى للعلم الضروري الا ما يشهد
بصحته فطرة العقل وبديهة النفس اذا ثبت هذا فنقول وجود الابعاد الممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً امر
واجب الوجود لذاته ومتى ثبت هذا كان الجسم موجوداً واجب الوجود لذاته اما المقام الاول فهو
ان كل ما كان ممكناً فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو كان ارتفاع الابعاد الممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً
ممكناً لذاته لكان اذا فرضنا ارتفاع هذه الابعاد فعند هذا الفرض وجب ان لا يلزم المحال لكن المحال
لازم لا محالة عند ذلك الفرض اذا فرضنا حيواناً واقفاً فاما ان يتميز الجانب الذي يلي وجهه عن الجانب
الذي يلي قفاه واما ان لا يتميز والقسم الثاني مدفوع في بديهة العقل لان فطرة النفس شاهدة بانه على
جميع التقديرات فانه لا بد وان يكون متميز الجانب الايمن عن الجانب الايسر والجانب الذي يلي الوجه
عن الجانب الذي يلي القفا والقول بانه يحصل حالة لا يحصل معها هذا الامتياز مما لا تقبله العقول واذا
ثبت حصول هذا الامتياز فقد حصلت الابعاد الممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً فثبت ان هذه الابعاد
موجودة وانها قابلة للعدم وكانت واجبة الوجود لذاتها فان قيل الكلام على هذا التقدير من وجهين
الاول وهو قول الحكماء ان الابعاد متناهية وخارج العالم لا خلاء ولا ملاء وقولكم بان الواقف على طرف
العالم لا بد وان يتميز فوقه عن تحته وشماله عن يمينه فنقول هذا الحكم وان كان ضروري الثبوت في فطرة
النفس الا انه حكم الوهم وان كان واجب الثبوت في فطرة النفس الا انه غير مقبول والمقام الثاني وهو قول
المتكلم وهو ان هذا الامتياز في هذه الاحياز وفي هذه الجهات امر حاصل لا يمكن انكاره الا ان هذا الاحياز
اشياء يميزها العقل ويقدرها الوهم وليس لها في انفسها وجود ولا ثبوت والدليل عليه هو انه لا معنى
لهذا الشيء الا انه خلاء وفضاء لم يحصل فيه شيء من الاجسام وهذا عدم محض ونفي صرف وليس له حظ
من الوجود والجواب عن السؤال الاول انكم سلمتم ان الفطرة الاصلية شاهدة بصحة هذه القضية فقول
قولكم في الفطرة حاكمين احدهما العقل وحكمه صحيح والثاني الوهم وحكمه باطل فنقول علمنا بان احد الحاكمين
صادق والاخر كاذب وان كان علماً بديهياً فيلزم ان لا يحصل الجزم القاطع في حكم الحاكم الكاذب وان
كان نظرياً فحينئذ تتوقف صحة البديهيات على هذه المقدمة النظرية ولا شك انها موقوفة على القضايا
البديهية فيلزم وقوع الدور وهو باطل فثبت ان قول القائلين ان الاحكام الفطرية ان كانت من نتائج العقل
فهي صحيحة وان كانت من نتائج الوهم فهي باطلة يوجب السفسطة ويوجب القدح في صحة العلوم البديهية
والنظرية وانه باطل فثبت ان كل ما فاز الفطرة السليمة به وجب الحكم بصحته قطعاً وتمام الكلام في
هذا الباب مذكور في المنطق عند الفرق بين المقدمات البديهية وبين المقدمات الاولية والجواب عن السؤال
الثاني ان الخلاء اذا كان حاصلاً قبل فرض الفارض واعتبار المعتبر وبعد ذلك وجب الحكم بان الحيز
امر موجود وانه سواء وجد الفرض او لم يوجد فهذا امر حاصل في نفس الامر وتمام الكلام في هذا المعنى سيأتي
في مسألة الخلاء فثبت بما ذكرنا ان هذه الابعاد الممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً امور لا يصح العدم ولا يصح
تبدل وجودها بالعدم واذا ثبت هذا فنقول يلزم القول بكون الاجسام واجب الوجود لذاتها لان تلك
الابعاد لما كانت اموراً موجودة في انفسها مستحقة في ذواتها فهي اما ان تكون قابلة للحركة او لا تكون
قابلة للحركة والثاني باطل فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني باطل لان طبيعة البعد قابلة للحركة اذ لو لم تكن قابلة
للحركة لما كان الجسم قابلاً للحركة اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون ذاته في قبول الحركة ولا بد من شيء آخر

فان كان الاول فهو قابل للحركة على الاطلاق وكل بعد فهو قابل للحركة وان كان الثانى فذلك الشى اما ان يكون خالياً فى البعد او حالا له او حالا فيه ولا حالا له فان كان الاول فنقول انصاف البعد بذلك الخلا ممكن وبتقدير وجود هذا الخلا يكون قابلاً للحركة والموقوف على الممكن ممكن فهذا البعد قابل للحركة وان كان الثانى فهذا يقتضى كون البعد حالاً فى محل وذلك محال لان ذلك المحل اما ان يكون مختصاً بالحيز والجهة واما ان لا يكون فان كان الاول فهو ايضاً بعد فيكون محل البعد بعداً وان كان الثانى فهو باطل من وجهين الاول ان حلول ما يكون مختصاً بالحيز والجهة فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة محال والثانى ان ما لا يكون مختصاً بالحيز والجهة كانت الحركة عليه ممتنعة وما كان مانعاً من قبول الحركة يمتنع ان يكون شرطاً لقبول الحركة وان كان الثالث وهو ان يكون شرط كون البعد قابلاً للحركة شيئاً لا يكون حالاً فيه ولا محلاً له فهذا ايضاً باطل لان ذلك الشى يجب ان لا يكون جسمياً ولا جسمانياً وحينئذ يعود البحث الاول فثبت بما ذكرنا ان البعد واجب الوجود لذاته ومتى كان الامر كذلك كان ذلك البعد قابلاً للحركة و كل بعد قابل للحركة فهو جسم فثبت ان الجسم واجب الوجود لذاته وهذا يعيد امرين احدهما انه لا نهاية للاجسام لانه لو حصلت لها نهاية لوجب ان يحصل فى الخارج امتياز احد الجانبين عن الاخر فيكون البعد موجوداً فى الخارج عنه فذلك الذى فرضنا نهاية الاجسام لم يكن نهاية لها هذا خلف والثانى انه لا اول لوجود الاجسام والاجسام لا تخلو من الاول لا بد وان يتميز الجوانب بعضها عن البعض واذا حصل هذا الامتياز كانت الابعاد موجودة واذا كانت الابعاد موجودة كانت الاجسام موجودة فقد وجد الجسم بل وجود الجسم هذا خلف فثبت ان هذا الكلام يدل على ان الاجسام الموجودة فى هذا الوقت غير متناهية وثبت ايضاً انه لا اول لوجودها ولا اخر لوجودها فهذا هو الشبهة المذكورة فى قدم الاجسام المستنبطة فى البحث عن ماهية الكلام المسئلة الحادية عشر فى بيان انه يجب كون العالم ابدياً فى بيان انه لما يوجب كونه ابدياً وجب كونه ازلياً اما بيان كونه ابدياً فقد احتجوا عليه من وجوه الاولى

وهو دليل مستنبط من الاصول الكلية الكلامية قالوا ان هذا العالم لو عدم بعد ان كان موجوداً لكان عدماً بعد وجوده اما ان يكون لسبب وموجب او لا لسبب ولا موجب والثانى باطل لان تبدل الوجود بالعدم من غير سبب ولا موجب موجبه من الوجود على خلاف العقل اما الاول وهو ان العالم يصير معدوماً لسبب فنقول ذلك السبب اما ان يكون قادراً او موجباً وذلك الموجب اما ان يكون امراً موجوداً او امراً معدوماً فهذه اقسام احدها ان يعدم العالم لان القادر المختار يعدمه وثانيها ان يعدم العالم لطريان ضده وثالثها ان يعدم العالم لزوال شرطه وهذه الاقسام الثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم باطل اما القسم الاول وهو ان يعدم العالم لان الفاعل المختار يعدمه فنقول هذا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان القدرة صفة مؤثرة فلا بد لها من اثر والعدم نفى محض وسلب صرف فيمتنع جعله اثر القدرة فثبت انه يمتنع وقوع ذلك العدم بقدرة القادر المختار الثانى ان المقتضى لعدم العالم اما مجرد كونه قادراً واما امر يصدر عنه لكونه قادراً والاول باطل لان القادرية كانت حاصلة فى الازل فلو كان مجرد القادرية مانعاً كان الموجب لعدم العالم امر يصدر عن القادر فحينئذ المؤثر القريب لعدم العالم هو ذلك الصادر عن تلك القدرة فهذا رجوع الى القسم الثانى وهو ان العالم انما يعدم لحدوث ضده الموجب عدمه فان قالوا فهذا الكلام بعينه قايم فى كيفية تاثير القدرة فى الوجود فنقول هذا انما يلزم على من يثبت القدرة بمعنى كونها صالحة للطرفين اما عند من يقول بحموع القدرة مع الداعى موجبه فهذا

غير

غير لازم الوجه الثالث وهو انه تعالى لو اعدم العالم فاما ان يعدمه حال كونه موجوداً او فى الزمان الثانى والاول باطل لانه يقتضى كونه معدوماً حال كونه موجوداً وهذا محال والثانى ايضاً باطل لان الاعدام فى الزمان الثانى مشروط بحصول الزمان الثانى الذى هو ممتنع الحصول فى الزمان الاول والموقوف على المحال محال فوجب ان يكون كونه معدوماً فى الحال الحصة فى الزمان المستقبل امراً محالاً ممتنعاً وهذا الوجه قد تقدم ذكره فى باب القادرية فى جانب الاعادة واما وهو انه تعالى يعدم العالم بواسطة خلق الضد المنافى فنقول هذا باطل من وجوه الاول وهو ان المضادة امر مشترك فيه بين الطرفين فلم يكن زوال المتقدم لاجل طريان المتاخر اولى من انقطاع المتاخر لاجل قيام المتقدم الثانى ان طريان الضد الطارى مشروط بزوال السابق فلو كان زوال السابق معللاً بطريان الطارى وقع الدور وهو محال الثالث وهو ان هذا الضد اما ان يحصل حال وجود العالم او بعده والاول باطل لانه يقتضى الجمع بين الضدين وهو محال والثانى يقتضى ان هذا الضد انما حصل بعد عدم الضد السابق واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون ذلك العدم معللاً بهذا الضد لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم واما القسم الثالث وهو انه تعالى يعدم العالم بواسطة اعدام الشرط فنقول هذا باطل من وجهين الاول ان ذلك الشرط اما ان يكون باقياً او غير باق فان كان باقياً عاد التقسيم الاول فى كيفية عدمه وان كان غير باق فهذا محال لان كل ما دخل فى الوجود كان قابلاً للبقاء والا فيلزم ان ينتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى وهو محال وهذا الكلام انما يتقرر على من يقول الاعراض كلها باقية والوجه الثانى وهو ان ذلك الشرط اما ان يكون عرضاً قائماً به او موجوداً مبايناً عنه والاول باطل لان العرض محتاج فى وجوده الى الجوهر ولو فرضنا كون الجوهر محتاجاً الى شى من الاعراض لزم الدور وهو محال واما ان كان شيئاً مبايناً عن الجوهر فذلك الذى ان كان باقياً عاد التقسيم فى كيفية عدمه وان كان غير باق كان ذلك باطلاً لانا بينا ان كل ما كان قابلاً للوجود كان قابلاً للبقاء فثبت بهذه البيانات ان اجسام العالم لو عدمت لكان عدمها اما ان يكون باعدام القادر او بطريان الضد او بزوال الشرط وثبت ان اقسام الثلاثة باطلة فكان القول بفناء العالم بعد وجوده باطلاً الحجة الثانية على ان عدم الاجسام بعد وجودها محال هى ان نقول لو صح العدم على ذوات الاجسام لكانت صحة عدمها حاصلة قبل حصول عدمها وتلك الصحة صفة موجودة لا بد لها من محل فنقول محلها اما ان يكون هو ذات الجسم او شى اخر والاول محال لان محل صحة الشى هو الذى يصح اتصافه بذلك الشى فلو كان محل امكان عدم الجسم هو وجود ذلك الجسم لزم ان يبقى وجوده حال طريان عدمه وذلك محال لان وجود الشى يمتنع ان يبقى حال عدمه والثانى ايضاً محال لان الشى الذى يقوم به صحة وجود الشى وصحة عدمه ذلك الشى هو هيولاه فلو حصل للجسم شى يقوم به صحة وجوده وصحة عدمه لزم اثبات هيولى للجسم وذلك باطل من وجهين احدهما ان هيولى الجسم ان كان متحيزاً لزم التسلسل وان لم يكن متحيزاً لزم حلول المتحيز فى محل لا حصول له فى ذلك المكان وفى تلك الجهة وذلك محال الثانى ان بتقدير ان يكون للجسم هيولى الا انه ثبت بالدلايل الظاهرة ان هيولى الجسم يمتنع خلوها عن الجسمية اذا ثبت هذا فنقول ان تلك الهيولى ان كانت قابلة للعدم افتقرت الى هيولى اخرى ولزم التسلسل وان لم يكن قابلة للعدم وثبت انه يمتنع خلوها عن الصورة الجسمية فحينئذ يلزم ان الجسم لا يقبل العدم الحجة الثالثة انا لو فرضنا عدم الابعاد الثلثة فبعد ذلك هل يتميز جانب الفوق عن جانب التحت

والقدام عن الوراء واليمين عن الشمال فان يحصل هذا الامتياز فذلك باطل في بديهة العقل كما قررناه وان حصل هذا الامتياز فالابعاد موجودة واذا كانت الابعاد موجودة كانت الاجسام موجودة على ما قررناه في المقالة المتقدمة **الحجة الرابعة** في بيان ان العالم يجب ان يكون ابديا يقال العالم حسن النظام جيد الصنعة وما كان كذلك فانه لا يبطله ولا ينقضه الا شرير واله العالم ليس بشرير فلا ينقضه وظاهر ان غيره لا يقدر على نقضه فوجب ان لا يبطل هذا العالم ولا ينتقض ابدا فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى صنعه بحكمة مخصوصة ثم انه يبطله وينقضه بحكمة مخصوصة ثم انه يبطله وينقضه بحكمة اخرى وايضا فهذا ينتقض باختصاص العالم   عن الاول بان ما كان مصلحة وقد ينقلب مفسدة في حق من كان ايضا الدوام موقوف على حدوث شرائط لا يكون حدوثها من جهة الباري تعالى لما كان حدوث كل الحوادث عنه وبايجاده فهذا التفاوت في حقه محال واجاب عن السؤال الثاني في باب حدوث الاختصاص في هذا العالم انما كان بسبب ان حدوث هذه الحوادث السفلية مشروط بحدوث التغيرات الحاصلة بسبب اختلاف الحركات الفلكية فلو قلنا مثل هذا المعنى في حدوث الحركات الفلكية لزم افتقار حدوث تلك الحوادث الفلكية الى اخرى ولزم التسلسل الى ما لا نهاية له وهو محال فظهر الفرق **الحجة الخامسة** قالوا خلق هذا العالم ان كان صوابا وحكمة وخيرا لزم ان القسم الثاني باطل والا لكان يجب على الخير الرحيم الحكيم ان لا يفعله لكنه قد فعله فبقي القسم الاول فنقول والوجه الذي باعتباره كان صوابا وحكمة وخيرا هل بقي ام لا فان بقي كان نقض هذا العالم وابطاله شرا وكان فاعله شريرا وان لم يبق فذلك التغير حصل لذاته او بذلك الفاعل وان حصل لذاته فقد جوزتم ان ينقلب الخير شرا لذاته من غير فاعل فاذا جوزتم ذلك في بعض الحوادث فجوزوا مثله في البقية وذلك ينسد عليكم باب تجويز الحوادث لا لمؤثر اصلا وان كان ذلك لاجل ان ذلك الفاعل قلبه من كونه خيرا الى كونه شرا عاد التقسيم الاول فيه **الحجة السادسة** ان خلق هذا العالم احسان الى المحتاجين وقطع الاحسان لا يكون الا للعجز او البخل والكل على الله تعالى محال **الحجة السابعة** ان الزمان لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية بعدية بالزمان فيلزم كون الزمان موجودا حال كونه معدوما وهو محال **الحجة الثامنة** ما ذكره جالينوس فقال لو كان الفلك والكواكب يبطل وينهدم لوجب ان يظهر فيها آثار الخراب والانهدام قليلا قليلا لكنا نتحرى ذلك البتة ولم يصل حو من التواريخ الماضية بان احوال الافلاك والكواكب قد تغير من الكمال الى النقصان فبطل القول بذلك واعترض محمد بن زكريا على هذه الحجة من وجهين الاول هو ان هذا انما يلزم اذا كان عدم الافلاك والكواكب عدما ذبوليا على الاستمرار اما بتقدير ان يكون عدمها واتفاقا دفعة واحدة فان هذا غير لازم الثاني انه بتقدير ان يكون عدمها عدما ذبوليا الا انه يحتمل ان يكون تلك الاجزاء اصلية فالذبول الذي يحصل فيه المقدار الذي يصل اليه تواريخها يكون قليلا لا يمكن الاحساس به الا ترى ان الياقوت جرم صلب ولابد وان يتحلل منه شيء الا انه لما كان قوي الصلابة لم يكن ما يتحلل منه محسوسا في اعمارنا والافلاك والكواكب اصلب من الياقوت والبعد منها ومنا كثير جدا فلا يمتنع ان يكون عدم الاحساس بحصول شيء من الذبول كان لهذا السبب وهذان الاعتراضان على كلام جالينوس واقع حسن **الحجة التاسعة** ان الافلاك مستديرة بطباعها والمستدير بالطبع لا يقبل الميل المستقيم واذا لم يكن قابلا له امتنع كونها قابلا للخرق والالتيام والتمزق والتفرق اما بيان ان هذا مستديرة بطباعها وذلك لان الحركة المستديرة لو لم يكن لها طباعية لما كانت دائمة ولا اخرى وحيث كان الامر كذلك علمنا انها طباعية واما بيان انها لما كانت مستديرة

بطباعها

بطباعها لم يكن فيها ميل مستقيم لان الميل المستقيم يوجب الصعود او النزول والميل المستدير يوجب الانحراف عن الصعود والنزول فلو حصل في الشيء الواحد ميل طبيعي الى الحركة المستديرة والمستقيمة لزم اجتماع المتنافيين في الشيء الواحد وهو محال فثبت انه ليس في الاجرام ميلا مستقيما واذا كان كذلك فانه لا يقبل التفرق والتمزق والبطلان **الحجة العاشرة** ما ثبت في صفات السموات انها غير قابلة للحركة المستقيمة وكل ما يكون كذلك فانه لا يقبل التفرق ولا التمزق ولا الكون والفساد قالت الفلاسفة فثبت بهذه الوجوه العشرة ان العالم ابدي الوجود واذا ثبت هذا وجب ايضا ان يكون ازليا لانه لو لم يكن ازليا لكان معدوما في الازل ولو كان كذلك كانت حقيقته قابلة للعدم ولو كان كذلك لكانت تلك القابلية باقية ابدا فكان يجب صحة العدم عليه بعد وجوده ولما كان ذلك محالا ثبت ان حقيقته القابلية لا يقبل العدم واذا كان كذلك وجب كونه ازليا فهذا تمام البحث **المقالة الثانية عشر** في بيان ان يكون العالم ازليا لا يقتضي استغناؤه عن السبب والمؤثر وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان القائلين بحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن المؤثر وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية واحتجوا على صحة قولهم بانه لو كان ازليا لكان غنيا عن المؤثر بحجة ومثال اما الحجة فهي انهم قالوا القديم هو الذي يكون موجودا ابدا فلو قلنا ان وجوده حصل بسبب لزم منه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال اما المثال فهو انهم قالوا البناء يحتاج الى الباني حال حدوثه واما حال بقائه فلا يحتاج اليه وايضا كان من خضب بدنه بالحنا فانه يحتاج في اول الامر الى الصاق الحنا باليد ثم ان اللون يبقى بعد زوال السبب وايضا من رمى حجرا الى فوق فان المذهب الصحيح ان ذلك الرامي يحدث في ذلك الجسم قوة قسرية تحرك ذلك الجسم الى فوق فتلك القوة القسرية حال حدوثها تحتاج الى المؤثر واما حال بقائها فهي غنية عن المؤثر فهذا جملة كلام القوم واعلم ان الحكماء قالوا لا يمتنع في العقل كون الاثر القديم مستندا الى مؤثر قديم وهما وان كانا مشتركين في الدوام الا ان احدهما ممكن لذاته وكان الممكن لذاته محتاجا الى المرجح وكان الواجب لذاته غنيا عن المؤثر وكان تعليل احدهما بالآخر اولى من تعليل الآخر بالاول واذا ثبت هذا المعنى غير ممتنع في الجملة فقد بطل قول من ادعى ان ذلك محال واعلم ان المؤثر على قسمين احدهما الفاعل المختار والثاني العلة الموجبة اذا ثبت هذا فنقول الفلاسفة والمتكلمون اتفقوا على ان اسناد الاثر القديم الى الفاعل المختار محال واتفقوا على ان اسناد الاثر القديم الى العلة القديمة غير ممتنع الا ان الفلاسفة لما اعتقدوا ان اله العالم موجب بالذات لا جرم قالوا لا يمتنع اسناد العالم القديم اليه واما المتكلمون لما اعتقدوا ان اله العالم فاعل مختار لا جرم اتفقوا على انه يمتنع اسناد الاثر القديم اليه هذا هو الكلام المعتبر في هذا الباب ثم نقول الذي يدل على انه لا يمتنع اسناد الاثر القديم الى المؤثر القديم وجوه **الحجة الاولى** ان نقول الممكن حال بقائه ممكن وكل ممكن فلابد له من سبب فالممكن حال بقائه مفتقر الى السبب وذلك يدل على ان كونه باقيا لا يمنع من افتقاره الى السبب اما بيان ان الممكن حال بقائه بقي ممكنا فلان الامكان اما ان يكون من لوازم الماهية واما ان لا يكون فان كان الاول وجب حصول الامكان في جميع الاوقات وان كان الثاني كان الامكان عرضا مفارقا للماهية وكل ما كان كذلك كان امكان حصوله سابقا على حصوله وحينئذ ينقل الكلام الى امكان الامكان ويلزم التسلسل الى ما لا نهاية له وهو محال والا انتهى الى امكان لازم للماهية وهو المطلوب واما بيان ان كل ممكن هو محتاج الى السبب فالعلم به بديهي فثبت ان كل ممكن ذاته حال بقائه ممكن وثبت ان كل ممكن فانه محتاج الى المؤثر فينتج ان كل ممكن فانه حال بقائه محتاج الى المؤثر وذلك يدل على ان كونه باقيا لا يمنع من كونه محتاجا

الى المؤثر فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشيء حال بقائه يكون الوجود به اولى فلاجل حصول هذه
الاولوية يستغني عن السبب فنقول ان حصول هذه الاولوية اما ان يكون من لوازم هذه الماهية او لا
يكون فان كان الاول وجب ان يقال انه كان حاصلا حال حدوثه فوجب ان يستغني عن المؤثر حال
حدوثه بل مطلقا وهو محال وان كان الثاني فهذه الاولوية ما كان حاصلا حال الحدوث ثم حصلت
حال البقاء فهي حال بقائه افتقر الى شيء لحصول هذه الاولوية وهذا اعتراف بان الشيء حال بقائه محتاج
الى السبب الا انكم سميتم ذلك السبب بالاولوية وهذا تسليم للمعنى ولا نزاع في العبارة **الحجة الثانية**
انه يمتنع ان يكون علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وذلك لان الحدوث عبارة عن كون وجوده مسبوقا
بالعدم وهذه المسبوقية صفة لذلك الوجود وصفة الشيء متأخرة عنه بالرتبة فالحدوث متأخر عن
وجوده المتأخر عن تأثير الفاعل فيه المتأخر عن احتياجه الى الفاعل المتأخر عن علة احتياجه الى
الفاعل وهو متأخر عن تلك العلة وعن شرط تلك العلة فهذا يدل على ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا
من تلك العلة ولا شرطا لتلك العلة والا لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال واذا ثبت ان الحدوث
غير معتبر في حصول الحاجة اصلا ثبت انه سواء حصل الحدوث او لم يحصل فانه لا عبرة به في تحقق الحاجة الى
المؤثر **الحجة الثالثة** للحادث ثلاثة امور يلازمه احدها العدم السابق والثاني الوجود اللاحق والثالث
هو كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم السابق والمحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق لان العدم
نفي محض فلا يمكن اسناده الى المؤثر وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم لان مسبوقية هذا
الوجود بالعدم لازم من لوازم هذا الوجود فان هذا الوجود يمتنع تقديره وحصوله الا اذا كان مسبوقا
بالعدم وما كان واجب الثبوت لذاته امتنع افتقاره الى المؤثر ولما بطل هذان القسمان ثبت ان المحتاج
الى المؤثر والمفتقر اليه هو الوجود ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك الوجود محتاجا الى المؤثر ومفتقرا اليه لكونه
وجودا فقط او لكونه وجودا ممكنا والاول باطل والا لافتقر كل موجود الى المؤثر وهو محال فبقي الثاني
وهو انه انما افتقر الى المؤثر لكونه موجودا ممكنا واذا ثبت ان علة الحاجة ليست الا هذا المعنى ففي
كان هذا المعنى حاصلا كانت الحاجة الى المؤثر حاصلة سواء حصل الحدوث او لم يحصل **الحجة الرابعة** العدم
السابق على وجود الاثر ينافي وجود الاثر وينافي كون المؤثر مؤثرا في وجوده وما كان منافيا للشيء امتنع كونه
شرطا له اما بيان ان عدم السابق مما ينافي كون المؤثر مؤثرا في وجوده وذلك لان كون المؤثر مؤثرا في وجوده
لا يحصل الا عند حصول الاثر وحصول الاثر ينافي عدمه والمنافي للازم الشيء مناف له فثبت ان العدم السابق
على الشيء مناف لكون المؤثر مؤثرا في وجوده واما ان المنافي للشيء يمتنع كونه شرطا لحصوله فالعلم به ضروري
لان المنافي هو الذي لا يتقرر الشيء الا مع عدمه وشرط الشيء هو الذي لا يتقرر الا مع وجوده والجمع بينهما
متناقض فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه مناف بمعنى الذي لا يكون مقارنا له وشرط بمعنى انه يجب تقدمه
عليه واذا صرفنا كل واحد من هذين الاعتبارين الى زمانين مختلفين زال التناقض فالجواب ان المحتاج
اليه يجب حصوله حال حصول المحتاج فاذا امتنع المقارنة امتنع حصول هذه الحاجة **الحجة الخامسة** ان
نقول وجود العالم ووجود تأثير الله تعالى في وجود العالم اما ان يقال انه لا اول لامكان كل واحد منهما
ولصحتهما او يقال لامكانهما ولصحتهما اول فان كان الاول فحينئذ لم يكن كون الباري مؤثرا في وجود
العالم في الازل ممتنعا ولم يكن وقوع العالم في الازل ممتنعا ولم يكن وقوع العالم بتأثير قدرة الله تعالى في الازل
ممتنعا وان كان الثاني فحينئذ يلزم ان يحصل الامكان لوجود العالم اول فان قبل حصول الامكان تأثير

قدرة الله تعالى في وجود العالم ازل فيلزم ان يقال ان قبل ذلك الاول ما كان الامكان الذاتي حاصلا فيلزم
ان يقال كان الحاصل قبل ذلك المبدأ الامتناع الذاتي ثم انقلب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وانه محال فثبت ان اسناد الاثر القديم الى المؤثر القديم غير ممتنع في العقول **الحجة السادسة** ان
عقوبة المطيع يوجب حصول الحكم وكان يفتقر حدوث هذه المعنى الى حدوث هذه السبب فكذلك بقاء هذه المعنى
مفتقر الى بقاء هذا السبب فان عند زوال هذه العقوبة يمتنع بقاء المعنى المعقوبة فثبت ان اثبات المحكوم
الى المؤثر حال بقائه غير ممتنع وايضا المتكلمون يقولون القابلية الازلية معللة العلم الازلي والقادرية
الازلية معللة بالعلم الازلي والقادرية الازلية معللة بالقدرة والعلم الازلي مشروط بالحيوة الازلية
فقد ظهر جواب ان الازلي يمكن ان يكون معللا بالعلة المؤثرة فكيف يستبعد تعليل الاثر القديم بالمؤثر
القديم **الحجة السابعة** مجموع ما لا بد منه كان الباري تعالى مؤثرا في وجود العالم كان حاصلا في الازل ومتى
كان ذلك المجموع حاصلا في الازل امتنع تخلف الاثر عنه ومتى كان الامر كذلك فقد لزم القطع بكون
الازلي معللا بالازلي اما بيان الاول فلان ذلك المجموع لو لم يكن حاصلا لكان حصوله حادثا مفتقرا
الى مؤثر آخر ويعود الكلام الاول فيه وهو محال واما بيان الثاني فهو ان عند حصول المجموع ما لا بد منه
في المؤثرية لو لم يحصل الاثر لزم رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال اما بيان الثالث وهو
انه لما كان الاثر حاصلا مع المؤثر في الازل فقد سقط القول بان التأثير الازلي محال وقد تقدم تقرير هذا
الدليل **الحجة الثامنة** انا لو فرضنا حادثا وتصورنا انه حدث مع وجوب ان يحدث فانا نحكم بامتناع
اسناده الى السبب المنفصل لانا لما اعتقدنا فيه انه لما حدث مع وجوب ان يحدث كان راجح الوجود
لنفسه فلو اسندناه الى غيره فحينئذ يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته تقتضي ان لا يلزم من فرض عدم
غيره عدمه وكونه واجب الوجود بغيره يقتضي ان يلزم من فرض عدم غيره عدمه فلو كان شيء واحد واجب
الوجود لذاته ولغيره معا لزم الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت انا لو فرضنا حادثا وتصورنا انه حدث
مع وجوب ان يحدث فانا نحكم عليه بالاستغناء عن المؤثر واما اذا تصورنا ماهية وتصورنا ان نسبة
الوجود والعدم اليها على السوية فهاهنا يحكم العقل بانه لولا المرجح امتنع حصول الرجحان ولا يفتقر
في هذا الحكم الى اعتقاد انه حادث ثم لا فثبت بما ذكرنا ان مجرد كونه ممكنا يحوجه الى المؤثر وان كونه حادثا
لا يحوجه الى المؤثر فثبت ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث **الحجة التاسعة** ان منشأ الحاجة للماهية
حال كونها موجودة او للماهية حال كونها معدومة او للماهية حال حذف هذين القيدين والاول باطل
لان الماهية حال كونها موجودة واجب الوجود ووجوب الوجود يغني عن المؤثر ولا يحوج اليه والثاني
باطل لان الماهية حال كونها معدومة ممتنعة الوجود وامتناع الوجود يغني عن المؤثر فلم يبق الا ان
يقال المحوج الى المؤثر هو الماهية مع حذف هذين القيدين فنقول ما لم يكن للماهية قابلة للوجود والعدم
امتنع ان يفتقر الى المؤثر في رجحان احد الطرفين وهذه القابلية نفس الامكان فثبت ان المحوج الى
المؤثر هو الامكان فقط **الحجة العاشرة** لو وجب في المحتاج ان يكون محدثا لما وجب في المحتاج ان يكون
محتاجا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الاول هو انه لو وجب في المحتاج ان يكون محدثا لوجب
انتهاء الحوادث الى حادث هو اول الحوادث ولا يكون مسبوقا بحادث آخر ولو كان الامر كذلك لكان
حصول ذلك الحادث الذي هو اول الحوادث في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده واقعا لا لسبب
اصلا وحينئذ يكون ذلك الاختصاص حادثا واقعا لا من سبب فحينئذ لا يكون ذلك الحدث محتاجا

وذلك يقتضي ان لا يكون الحدوث علة الحاجة فثبت انه لو وجب في المحتاج ان يكون محدثا لما وجب
في المحدث ان يكون محتاجا والثاني باطل فالمقدم مثله الحجة الحادية عشر ان عدم المعلول لعدم العلة
ولا اول لعدم المعلول فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث الحجة الثانية عشر انه لو وجب في كون المؤثر
مؤثرا في الازل ان يكون مسبوقا بالعدم لوجب في كون المؤثر مؤثرا في الاثر ان يكون مسبوقا بالعدم
لان المؤثرية لا يحصل الا عند حصول الاثر لكن لا يجب في كل مؤثرية ان تكون حادثة والا لافتقرت
له مؤثرية اخرى ولزم التسلسل فالمؤثريات لا بد وان ينتهي بالاخرة الى مؤثرية دائمة فيكون الاثر
دائما وذلك يبطل القول بان تاثير الشي في الشي مشروط بالحدوث الحجة الثالثة عشر ان علة
الحاجة لو كانت هي الحدوث لاستغنت الحركة عن المحرك حال دوامها ولاستغنت العالمية عن العلم
حال دوامها والمتكلمون لا يقولون به ولاستغنى عن الحيوة حال دوامه الحجة الرابعة عشر ان
اللوازم الخارجية معلولات الماهية مثل كون الثلثة فردا وكون الاربعة زوجا اوصاف خارجية
عن الماهية لازمة لها والدليل عليه انه اذا حصلت ثلث وحدات حصلت الثلاثة فالمقوم لماهية
الثلاثة اجتماع الوحدات الثلاثة اذا تمت هذه الماهية ترتب عليها كونها فردا فالفردية صفة من
صفاتها ولاحق من لواحقها وهذا اللاحق لا يكون موجودا قايما بنفسه بل لا بد له من ماهية يكون
هو لاحقا لها وصفة من صفاتها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر
ولا مؤثر في حصول هذا اللاحق الا هذه الماهية فثبت ان كون الثلاثة ثلاثة توجب الفردية البتة وكون
الاربعة اربعة توجب الزوجية فانه لا يعقل خلو الثلاثة من الفردية البتة ولا خلو الاربعة عن الزوجية
وهذا برهان قاطع على ان افتقار المعلول الى العلة غير مشروط بكون المعلول محدثا وهاهنا انتهى الكلام
في مباحث القايلين بالقدم القسم الثاني من هذا الكتاب في مباحث القايلين بالحدوث المقالة الاولى
في تقرير الدلالة المبنية على الحركة والسكون وفيه فصول الفصل الاول في تقرير هذه الحجة نقول لو كان الجسم
ازليا لكان في الازل اما ساكنا او متحركا والقسمان باطلان فيمتنع كونه ازليا واعلم انا نفتقر في تقرير
هذا الدليل الى اثبات مقدمات ثلاثة اولها بيان ان الجسم في الازل متى كان موجودا وجب ان يكون
اما متحركا واما ساكنا وثانيها بيان ان الجسم في الازل يمتنع ان يكون متحركا وثالثها بيان انه يمتنع كونه ساكنا
وحينئذ يتم الدليل اما بيان المقام الاول فهو انا نقول لا شك ان كل ما كان متحيزا وجب ان يكون حاصلا
في حيز معين واذا ثبت هذا فنقول اما ان يبقى مستقرا في ذلك الحيز واما ان لا يكون كذلك بل يكون منتقلا
من حيز الى حيز اخر والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم متى كان موجودا وجب ان يكون
اما متحركا واما ساكنا فان قيل لا نسلم ان الجسم متى كان موجودا وجب ان يكون متحيزا وذلك لان من الناس
من قال الحجمية والتحيز صفة قايمة بمحل وذلك المحل في نفسه ليس بحجم ولا بمتحيز ويسمون ذلك المحل بالهيولى وهذه
الحجمية بالصورة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وبتقدير ان يكون تلك الذات خالية عن الحجمية يجب كونها
حاصلة في حيز وحينئذ يبطل كلامكم سلمنا ان الجسم متى كان موجودا كان متحيزا لكن قولكم وكل ما كان
كذلك وجب ان يكون حاصلا في حيز معين كلام مبني على تصور اصل الحيز فالمراد من هذا الحيز الذي جعلتموه
ظرفا لهذا التحيز وتقديره ان نقول هذا الشي المسمى بالحيز اما ان يقال انه عدم محض ونفي صرف واما ان يكون
موجودا فان كان الحق هو الاول امتنع كون الجسم واجب الحصول فيه لان حصول المعدوم ظرفا للموجود محال
واما ان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بحسب الحس او غير مشار اليه والاول باطل لان المشار اليه بحسب

الحس اما ان يكون كذلك بحسب الاستقلال او بحسب التبعية فان كان الاول فهو الجسم فالقول بان الجسم
حاصل في الحيز يكون معناه ان الجسم حاصل في الجسم فان كان المراد منه الجسمية الظرفية والمظروفية
يلزم تداخل الاجسام وان كان المراد منها المماسة لزم ان يكون كل جسم متصل بجسم اخر الى غير نهاية وهو
محال وان كان الثاني وهو ان يكون الحيز مشارا اليه بحسب التبعية فذلك هو العرض حاصل في الجسم
فلو كان الجسم حاصلا في العرض لزم كون كل واحد منهما ظرفا للاخر ومظروفا له وهو محال واما ان كان
المسمى بالحيز موجودا غير مشار اليه بحسب الحس امتنع حصول الجسم فيه بمعنى كونه مظروفا له ولا يصح
وكون ذلك الشي ظرفا للجسم لان الجسم موجود مشار اليه بحسب الحس فاذا كان المسمى بالحيز موجودا
غير مشار اليه كان كل واحد منهما مباينا على الاخر وحينئذ يمتنع كونه ظرفا له فهذا هو الكلام في الحيز
سلمنا ان الحيز معقول الماهية فلم قلتم ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون قوله لان الجسم اما ان
يبقى مستقرا في حيزه المعين او ينتقل الى قلنا هذا الدليل معارض بدليل اخر وهو انه يقال لو كان الجسم
مستلزما للحركة والسكون لكان اما ان يستلزمهما معا او يستلزم احدهما بعينه او يستلزم احدهما
لا بعينه والكل باطل فبطل القول بهذا الاستلزام اما انه لا يمكن ان يستلزمهما معا فلانه يقتضي كون الجسم
الواحد متحركا وساكنا معا وهو محال واما انه لا يمكن ان يستلزم احدهما بعينه فلانه يلزم ان لا يصير المتحرك
ساكنا وبالعكس في الاعيان فهو في نفسه معين فانه من المحال ان يحصل في الوجود موجود لا يكون
هو في نفسه اما هذا واما ذاك واذا امتنع وجود موجود غير معين في نفسه امتنع كون غير المعين لازما
للجسم لان كون الشي لازما لغيره في الاعيان فرع على كونه موجودا في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان
امتنع كونه لازما في الاعيان للشي الذي هو موجود في الاعيان فثبت انه من المحال ان يقال الجسم
مستلزم اما الحركة واما السكون لا بعينه فهذا هو البحث عن التحيز في هذا المقام والجواب عن السؤال
الاول من وجهين الاول انا بينا في مسئلة الهيولى والصورة ان ذات الجسم لا يمكن ان يكون مركبا من
الهيولى والصورة وان القول باثبات الهيولى قول باطل والثاني ان بتقدير ان يثبت ذلك الا ان الهيولى
الخالية عن الجسمية لا يكون جسما ونحن انما حاولنا بهذا الدليل اثبات حدوث الاجسام فلم يكن هذا
الكلام واردا علينا والجواب عن السؤال الثاني ان المكان عندنا عبارة عن البعد والكلام فيه سياتي
بالاستقصاء والجواب عن السؤال الثالث انا نعلم بالضرورة ان الممكن ماهيته لا تنفك عن مجموع الوجود
والعدم وان كان قد يعقل انفكاكها عن كل واحد منهما بدلا عن الاخر وكل ما يقال هناك وكذلك طبيعة
العدد لا ينفك عن الزوجية والفردية مع ان طبيعته لا تقتضي احد هذين الوصفين منه فكذا القول
في هذا الموضع الفصل الثاني في اقامة الدلالة على ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل بمجموع
ما حصلنا من الدلايل المذكورة في هذا الباب عشرة الحجة الاولى ان الحركات الماضية قابلة
للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فالحركات الماضية متناهية اما بيان المقدمة الاولى
وهي قولنا الحركات الماضية قابلة للزيادة والنقصان وتقديره من عشرة اوجه الاول ان كل ما يدور
رجل دورة واحدة فقد دارت الشمس بالاين دورة فوجب القطع بان عدد دورات الشمس اكثر من
دورات رجل بالاين مرة الثاني لا شك ان السنة الواحدة يكون اثني عشر شهرا والشهر الواحد يكون ثلاثين
يوما فعدد الايام اكثر من عدد الشهور وهو اكثر من عدد السنين فثبت ان الاحوال الماضية قد
حصل فيها الزيادة والنقصان الثالث انا اذا اخذنا اليوم مع ليلته شيئا واحدا فلا شك انه

منقسم الى ليل ونهار يكون عدد المجموع نصف عدد مجموع الشهور والليالي وذلك هو المطلوب
الرابع انه كلما حدث يوم فانه يزداد الجملة الماضية يوم واحد فكان المجموع الحاصل قبل هذا
اليوم انقص من المجموع الحاصل بعد هذا اليوم وهذه الزيادات والنقصانات حاصلة ابداً
الخامس انا اذا اخذنا الحوادث الماضية من هذا اليوم الحاضر الى الازل جملة واحدة واخذناها
من اول وقت الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية
بالمقدار الذي حصل من زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا اطبقنا ما بين الجملتين من الجانب
الذي يلينا فاما ان يمتدا من الجانب الاخر الى ابدا لا من غير حصول التفاوت او لا بد وان يظهر التفاوت
والاول يقتضي ان يكون الزائد مساويا للناقص وهو محال والثاني يقتضي ان يكون احدى الجملتين
ناقصة عن الاخرى السادس انا لو قدرنا انه حدث في كل دورة من الدورات الماضية شيء فحينئذ لا
يبقى البتة فعلى هذا التقدير لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان مجموع تلك الاشياء المجتمعة
في زماننا عددا غير متناه ومثاله ان عند الفلاسفة حدث في كل دورة من الادوار الماضية اعداد
من النفوس الناطقة ثم قالوا النفوس الناطقة لا تقبل العدم فعلى هذا التقدير يلزمهم ان يقال
ان مجموع النفوس الناطقة الموجودة في هذا اليوم عدد غير متناه ولا شك ان هذا المجموع قابل
للزيادة والنقصان لان من المعلوم بالضرورة ان العدد الذي كان حاصلا في زمان الطوفان
اقل من العدد الذي حصل الان السابع لو قدرنا انه حصل في كل دورة من الدورات الماضية الغير
المتناهية نفس واحدة وبقيت لكان قد حصل الان اعداد لا نهاية لها من النفوس فحينئذ يلزم ان يكون العدد
الموجود الان من النفوس اضعاف غير المتناهي الكثرة وهذا يدل على ان عدد الامور الماضية قابل
للزيادة والنقصان فانا بينا ان عدد الادوار الماضية اقل من هذه النفوس الناطقة الثامن وهو ان
عدد الادوار الماضية اما ان يكون شفعا او وترا فان كان شفعا فهو انقص من الوتر الذي فوقه
بواحد وان كان وترا فهو انقص من الشفع الذي فوقه بواحد وعلى جميع الاحوال فالامور الماضية قابلة
للزيادة والنقصان التاسع ان الادوار الماضية لها عدد فنصف ذلك العدد اقل من كله فنصفه
متناه ومضعفه ضعف المتناهي وضعف المتناهي متناه العاشر لا شك انه حصل لكل واحد من الافلاك
ادوار مخصوصة على حدة فلو كانت ادوار الفلك الاعظم غير متناه وكذلك ادوار فلك زحل غير متناهية
وكذا القول في البواقي فنقول لا شك ان عدد مجموع هذه الادوار اكثر من مجموع ادوار الفلك الاعظم
وحده ومن عدد ادوار فلك الثوابت وحده وهذا يدل على ان عدد الاحوال الماضية تقبل الزيادة و
النقصان واما بيان المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل ما يقبل الزيادة والنقصان فله عدد متناه فتقريره
ان الشيء انما يكون انقص من غيره لو انتقص ذلك الشيء الى حيث لا يبقى منه شيء وكل ما انتهى عدده الى حيث
لا يبقى منه شيء كان متناهيا فيجب ان كل عدد ناقص فهو متناه ثم الزائد انما زاد على ذلك الناقص المتناهي
بعدد متناه والزائد على العدد المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فهو الزائد يجب ان يكون متناهيا
فالاحوال الماضية والادوار الماضية يجب ان تكون متناهية فان قيل مدار هذا الدليل على ان الحركة
الفلكية لها اعداد واجزاء وذلك ممنوع وهذا السؤال لا يتم الا بتقرير مقدمة وهي انا نقول الجسم اذا
تحرك من اول المسافة الى اخرها فتلك الحركة حركة واحدة في نفسها ولا يمكن ان يقال انها مركبة من اجزاء
متلاصقة وحركات متعاقبة اذ لو كان الامر كذلك لكانت تلك المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى وذلك باطل

بالدلائل

بالدلايل الدالة على نفي الجوهر الفرد فثبت ان الحركة من اول المسافة الى اخرها حركة واحدة في الحقيقة
وليست مركبة من اقسام واجزاء اذا عرفت هذا فنقول انما حصل الاول والاخر لهذه الحركات التي نشاهدها
في عالمنا هذا لان ذلك المتحرك ابتدا من الحركة بعد ان كان ساكنا وانتهى في اخر الامر الى السكون ولو فرضنا
عدم هذا السكون في اول هذه الحركة وفي اخرها لم يحصل لهذه الحركة اول واخر بل كانت حركة واحدة في
ذاتها بريئة عن الكثرة والعدد واذا عرفت هذا فنقول الحركة الفلكية ليس لها اول واخر على مذهب القائلين
انه لا اول لها وكانت في نفسها حركة متصلة ازلا وابدا ولا يكون لها شيء من الاجزاء والاعداد وجميع
ما ذكرتم في كون تلك الذوات قابلة للزيادة والنقصان بحسب الاعداد مبني على ثبوت العدد ولما
بطل ذلك سقط جميع ما ذكرتم سلمنا حصول الاعداد والدورات لكنا نقول المحكوم عليه بقبول الزيادة
والنقصان اما كل واحد من تلك الادوار او مجموعها والاول لا نزاع فيه لان غاية الكلام فيه انما
يلزم كون كل واحد من تلك الادوار متناهيا وذلك لا نزاع فيه واما الثاني فهو باطل من وجهين الاول
ان الشيء لا يوصف بكونه مجموعا وجملة الا اذا كان متناهيا فقولنا مجموع الامور الماضية كذا وكذا انما
يصح ان لو كانت الامور الماضية متناهية وحينئذ يتوقف صحة المقدمة على صحة المطلوب وذلك
يوجب الدور الثاني ان مجموع الادوار الماضية لا وجود لها البتة وما لا وجود له البتة امتنع الحكم
عليه بقبول الزيادة والنقصان انما قلنا ان مجموع الامور الماضية لا وجود لها البتة لانه لو حصل لهذا المجموع
وجود لكان اما ان يكون موجودا في الاعيان او في الاذهان والاول باطل لان مجموع الادوار الماضية لم
يحصل البتة في شيء من الاوقات الماضية والحاضرة والمستقبلة بل الموجود منه ابدا دورة واحدة فقط
والثاني ايضا باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار امور لا نهاية لها على التفصيل فثبت ان مجموع الامور
الماضية لا وجود لها البتة في الاعيان ولا في الاذهان وانما قلنا ان ما كان كذلك امتنع الحكم عليه بقبول الزيادة
والنقصان وذلك لان كون الشيء قابلا لشيء اخر نوع من كون ذلك القابل موجودا في نفسه لان حصول شيء
لشيء فرع على حصوله في نفسه فاذا لم يكن لهذا المجموع حصول البتة استحال ان يحصل له غيره فامتنع كونه
قابلا للزيادة والنقصان فهذا هو السؤال الذي عليه اعتماد الشيخ الرئيس ابي علي سلمنا ان ذلك المجموع لا يمتنع
الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فلم قلتم ان كل ما كان كذلك فهو متناه ولم لا يجوز ان يقال ان كل واحد
منهما يذهب الى غير النهاية ولا ينتهي واحد منهما الى الانقطاع مع انه يكون احدهما مشتملا على ما لم
يحصل في الاخر اما الدليل على انه لا يجوز ان يكون الامر كذلك سلمنا ان ما ذكرتم يدل على انه يمتنع وجود
ما لا نهاية له الا انا نقول ما ذكرتم ينتقض بامور الاول انكم تقولون انه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات
ولا شك ان الاضافة الى احد تلك المعلومات مغايرة للاضافة الى المعلوم الاخر لان كون العالم عالما
بذلك المعلوم المعين اضافة مخصوصة بين العالم وبين ذلك المعلوم وكون ذلك العالم عالما بالمعلوم
الاخر اضافة اخرى بين ذلك العالم وبين المعلوم الاخر والدليل على تغاير هذه الاضافات انه يصح
ان يعلم كون العالم عالما بهذا المعلوم مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الاخر والمعلوم مغاير لغير المعلوم
فثبت ان كون العالم عالما بهذا المعلوم مغاير لكون العالم عالما بذلك المعلوم الاخر واذا ثبت هذا فكونه
تعالى عالما بمعلومات لا نهاية لها يقتضي حصول اضافات لا نهاية لها في ذاته وذلك نقض صريح على قولكم ان
وجود اعداد لا نهاية لها محال لا يقال هذه الاضافات امور لا حصول لها في الاعيان فزال الاشكال
لانا نقول نحن لا نريد بهذه الاضافة الا كونه تعالى عالما بهذا المعلوم وبذلك المعلوم فان زعمتم ان

اضافة عليها الى هذا المعلوم والى ذلك المعلوم غير حاصل في نفس الامر فقد لزم السؤال لا محالة
والنقض الثاني ان نقول انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات فاذا علم شيئا وجب ان يعلم كونه عالما بذلك
الشيء وان علم كونه عالما يجوز عالما بذلك الشيء وهكذا الى ما لا نهاية له فقد حصل في هذا المعلوم الواحد
مراتب لا نهاية لها من المعلوم ولما كانت معلومات الله تعالى لا نهاية لها وثبت ان الله تعالى يجب في كل واحد
من هذه المعلومات علوم لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وذلك يبطل قولكم ان الاعداد
التي لا نهاية لها يمتنع دخولها في الوجود لا يقال العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء وايضا انقطع
التغاير الا ان هذه المراتب التي لا نهاية لها يمتنع دخولها في الوجود ولا يحصل بالفعل بل بالقوة لانا نقول
اما الكلام الاول فضعيف لان المعلوم والعلم شيئان متغايران فكان العلم باحدهما مغايرا للعلم بالاخر
فكان العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بذلك العلم واما الكلام الثاني فضعيف لانه تعالى لو كان عالما بتلك
الذات لا بالفعل بل بالقوة فحينئذ يلزم تحصيل الله وايضا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لان كل ما كانت
بالقوة فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل النقض الثالث انه تعالى متمكن من ايجاد جميع الممكنات ولا
شك ان انواع الممكنات غير متناهية ولا شك ان ايجاد تلك الانواع مغاير لامكان ايجاد النوع الاخر
بدليل انه يصح العلم باحد الامكانين مع الجهل بالامكان الاخر وحينئذ يعود السؤال المذكور في العلم النقض
الرابع كل امر فرضنا اما واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن لذاته والاقسام الثلاثة داخلة
في المعلومية فاما المقدور فليس الا الممكن فمراتب المقدورات اقل من مراتب المعلومات مع انه لا نهاية
لمعلومات الله تعالى ومقدوراته النقض الخامس ان كل واحد نفرض فانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة
وربع الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذه النسب التي لا نهاية لها حاصلة لا يقال النسب والاضافات
لا وجود لها في الاعيان بل هي اعتبارات ذهنية لا ثبوت لها في نفس الامر لانا نقول كلا ما لا حصول لها الا
بحسب فرض الذهن واعتبار العقل فانه لا يكون واجب الحصول في نفس الامر وكون الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلاثة وربع الاربعة امور واجبة الثبوت لازمة للحقيقة ممتنعة التبدل والتغير فكيف يقال انه لا
حصول لها الا بحسب فرض الذهن واعتبار الخيال النقض السادس ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها
اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها ضرورة فقد حصل الزيادة والنقصان مع اللانهاية لا يقال
ان مراتب الاعداد لا وجود لها البتة بل هي من الاعتبارات الذهنية لانا نقول ان هذه المراتب مرتبة في
انفسها ترتيبا واجب التقرر ممتنع التغير والتبدل وكيف يقال هذه المراتب امور فرضية اعتبارية النقض
السابع نحن نعلم بالضرورة ان امتداد دوام ذات الله تعالى من الازل الى هذا اليوم اطول من امتداد دوامه
من الازل الى يوم الطوفان وحينئذ يعود كلما ذكرتموه من الوجوه فيه فان كانت تلك الوجوه توجب
اثبات اول للاحوال الماضية لزم كونها موجبة اثبات اول لوجود الله تعالى وانه فاسد النقض الثامن ان
مجموع حدوث الحوادث من الازل الى وقت الطوفان اقل من امتداده من الازل الى هذا اليوم فيلزم اثبات
اول لهذه المدة وذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان يقال انه كان قبل ذلك المبدأ ممتنعا لعينه ثم انقلب
ممكنا لعينه وانه محال الثاني وهو ان كل وقت يفرض كونه اولا لامكان حدوث الحوادث فان ذلك
الامكان كان حاصلا قبل ذلك الاول فانه لو حصل ذلك الحادث قبل ذلك الاول بتقدير يوم او يومين
بحسب ذلك القدر لا يصير ازليا فثبت بما ذكرنا ان فرض اول وبداية لصحة حدوث الحوادث محال النقض
التاسع ان يعتبر من جانب الازل بجانب الابد فنقول لا شك ان امكان حدوث الحوادث من يوم الطوفان

الى آخر الابد اكثر من صحتها من هذا اليوم الى آخر الابد فاذا اطبقنا طرف هذين الامتدادين من هذا الجانب
على امتداد الابد من الجانب الآخر من غير ان يظهر التفاوت لزم ان يكون الزائد مساويا للناقص وهو
محال وان ظهر التفاوت من ذلك الجانب لزم انتهاء صحة حدوث الحوادث من جانب الابد الى آخر ونهاية
وذلك باطل بالاتفاق النقض العاشر ان نقول اعتبار حال الموجودات يوجب التزام التسلسل والتزام
القول بوجود موجودات لا نهاية لاعدادها الا نهاية لآحادها ونحن نشير الى بعض تلك الصور فالاول
ان الوجوب ثابتة لذات الواجب ثم ذلك الوجوب لا يعقل ان يكون ممكنا والا لما بقي الواجب واجبا بل
وجب كونه واجبا فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل الثانية ان كون الواجب واجبا صفة ثابتة
لذات الواجب ثم ذلك الوجود لا يعقل ان يكون ممكنا والا لما بقي الواجب واجبا بل وجب كونه واجبا
فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل الثالث ان المفهوم من الانسان مغاير للمفهوم من كون هذا الانسان
فيلزم ان يكون كل شخص زائدا على ماهيته فالتعين ايضا ماهية مشتركة فيها بين آحاد التعينات فوجب ان
يكون تعين التعين زائدا عليه ولزم التسلسل الرابع ان المفهوم من كون الشيء مؤثرا في الاثر مغاير
لذات المؤثر ولذات الاثر بدليل انه يصح يعقل ذاتيهما مع الذهول عن كون ذلك مؤثرا في هذا وكون هذا
مؤثرا في هذا وكون هذا اثرا لذلك مغاير لذات هذا ولذات ذاك ثم ذلك المغاير صفة لذات المؤثر
وصفة الشيء مفتقرة الى ذلك الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر فمؤثرية المؤثر في
حصول تلك المؤثرية زائدة عليها ولزم التسلسل وخامسها كون الجسم موصوفا بالسواد مفهوما مغايرا
لذات الجسم ولذات السواد بدليل انه يصح يعقل ذات كل واحد منهما مع الذهول عن كون احدهما موصوفا
بالآخر فموصوفية الجسم بتلك الموصوفية ايضا زائدة عليه ولزم التسلسل وسادسها انا اذا قلنا الزوجية
لازمة للاربعة فالمفهوم من اللزوم مغاير للمفهوم من كونه اربعة ومن كونه زوجا بدليل ان مفهوم
اللزوم قد يحصل في ساير المواضع فان الفردية لازمة للثلاثة وايضا فاللزوم نسبة مخصوصة بين الاربعة
وبين الزوجية والنسبة بين الامرين مغايرة لهما فهذا اللزوم مغاير لذات اللازم ولذات الملزوم ثم ان المغاير
لازم لهما والا بطل اللزوم فيكون لزوم ذلك اللزوم زائدا عليه ولزم التسلسل وسابعها المفهوم من
كون السواد مخالفا للحركة غير المفهوم من كونه سوادا او حركة لان المفهوم من المخالفة غير حاصلة في حالتين
الصورتين مثل السواد والحموضة ثم ان المفهوم من هذه المخالفة لا بد وان يكون مخالفا لساير الماهيات
فيلزم منه التسلسل وثامنها المعلوم من كون الماهية انسانا وفرسا وبياضا مغاير للمفهوم من كونها واحدة
بدليل ان الانسان قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا الا ان الواحد قد يكون انسانا وقد لا يكون واذا كانت
الوحدة مغايرة لتلك الماهية المخصوصة فقد دخلت ماهية الوحدة في الوجود فلا بد وان تكون واحدة
فيلزم التسلسل وتاسعها الاضافات المخصوصة نحو الفوقية والتحتية والابوة والبنوة والمالكية
والمملوكية اعراض حالة في محالها فان كونها حالة في تلك المحال اضافات بين تلك الاضافات وبين تلك
المحال فيلزم ان يكون الاضافة اضافة اخرى ولزم التسلسل وعاشرها ان عندكم كون الجسم حادثا مفهوما
ليس نفس ذاته والا لزم كونه حادثا في الزمان الثاني وذلك محال لان حدوثه في الزمان الثاني يقتضي ان
يقال ان الموجود قد وجد مرة اخرى وهو محال واذا ثبت هذا فذلك الحدوث لا بد وان يكون حادثا فلحدوث
الحدوث زائدا عليه ولزم التسلسل واعلم ان في هذه الامثلة كثرة وفيما ذكرناه كفاية في المقصود لانه اذا
كان لا سبيل الى اثبات هذه المعاني الا بالتزام هذه التسلسلات وبالاعتراف بدخول ما لا نهاية له في

الوجود وذلك يبطل ما ذكرتموه لا يقال الجملة هذه الصور التي ذكرتموها اضافية نسبية والاضافات والنسب لا وجود لها في الاعيان وانما هي امور يعتبرها العقل ويفرضها الذهن وعلى هذا التقدير فالسؤال زايل لانا نقول هذا الكلام في غاية الضعف وذلك لانا نقول ذات المؤثر هل هي مؤثرة في الاثر في نفس الامر او ليس كذلك بل هذه المؤثرية غير حاصلة في نفس الامر وانما يفرضها العقل ويعتبرها الذهن فقط فان كان الاول فهذه المؤثرية حاصلة في نفس الامر وحينئذ يلزم التسلسل على ما قررناه وان كان الثاني كان حاصل هذا الكلام ان في نفس الامر ليس المؤثر مؤثرا في الاثر وليس الذات موصوفا بالصفة وليس السواد مثلا سوادا ولا ضدا للبياض ولا مخالفا للحركة وذلك دخول في السفسطة وفي الجملة فعلمنا ان الحق اما التزام محض السفسطة واما التزام التسلسل والاعتراف بدخول ما لا نهاية له في الوجود وذلك هو المطلوب فهذا هو التقدير وجه السؤال على الدليل المذكور ثم ختم الكلام في هذا السؤال بكلام كثير وهو انا نقول دليل الشفع والوتر في غاية الخساسة وذلك لان العدد الذي يوصف بكونه شفعا او وترا هو العدد المتناهي فاما بتقدير كون العدد غير متناه فانه يمتنع وصفه بكونه شفعا او وترا وعلى هذا لا يمكن وصف العدد بكونه شفعا او وترا الا اذا كان متناهيا وانتم بينتم كونه متناهيا على كونه شفعا وذلك يوجب الدور وهذا ايضا هو الاعتراض على قوله ان كل عدد فان نصفه اقل من كله وذلك لان العدد الذي له نصف هو العدد المتناهي فما لم يثبت كون العدد متناهيا امتنع ان يفرض له نصف وانتم بينتم كونه متناهيا بالبناء على اثبات النصف له وذلك يوجب الدور فهذا تمام الكلام في تقرير السؤال والجواب يقول اما السؤال وهو قوله الحركة الفلكية شيء واحد متصل وليس لها اعداد وابعاض فنقول لنا في الجواب عنه وجوه الاول ان اجزاء الحركة بعضها ماضيا وبعضها مستقبلة وهما معدومان في الحال والماضي هو الذي وجد ثم عدم بعد وجوده والمستقبل هو الذي لم يوجد وسيصير موجودا واذا اختلفت خواص الاجزاء المفروضة في تلك الحركة اختلافا على سبيل الوجوب وجب الاعتراف بحصول الاجزاء والابعاض الثاني ان الحركة ماهيتها التغير من حال الى حال ولا شك ان الحال المنتقل عنها مغايرة للحال المنتقل اليها وذلك يوجب التغاير والتعدد الثالث ان في كل دورة يحصل للكوكب طلوع من المشرق ووصول الى نصف النهار وغروب الى المغرب ولا شك ان هذه الاحوال متغايرة متعددة وحينئذ يحصل الغرض واما السؤال الثاني وهو قوله مجموع الحوادث لا وجود له البتة وما لا وجود له يمتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فنقول لنا في الجواب عنه وجوه الاول ان قولنا مجموع الحوادث قد وجد اعم من قولنا مجموع الحوادث قد وجد بصفة الاجتماع والدليل عليه ان القايل اذا قال رايت جملة اهل البلد فانه يصح ان يقال له هل رايت جملتهم بصفة الاجتماع او لا بصفة الاجتماع وكذلك قولنا جملة الحوادث الماضية قد وجدت اعم من قولنا ان جملة الحوادث الماضية قد وجدت بصفة الاجتماع وانتم انما بطلتم هذا المفهوم الخاص وظاهر انه لا يلزم من كذب الخاص كذب العام فثبت انه لا يلزم من كذب قولنا جملة الحوادث الماضية وجدت بصفة الاجتماع كذب قولنا جملة الحوادث الماضية وجدت بل نقول الدليل على ان جملة الحوادث قد وجدت انه يصدق قولنا ان جملة الحوادث قد وجدت بصفة الافتراق والتعاقب وقولنا جملة الحوادث وجدت جزء من قولنا جملة الحوادث قد وجدت بصفة الافتراق ومتى صدق المركب فقد صدق جزؤه لا محالة فوجب ان يصدق قولنا ان جملة الحوادث قد وجدت والحاصل انهم اقاموا الدليل على بطلان الخاص ثم استدلوا به على بطلان العام وذلك باطل الثاني هو انا

الدليل

الدليل على صدق العام وذلك حق الوجه الثاني ان قولهم ان جملة الحوادث الماضية لا يصح الحكم عليه كلام متناقض من وجوه الاول انتم حكمتم بامتناع الحكم عليها فهذا حكم على تلك الجملة بهذا الامتناع فيلزم التناقض من هذا الاعتبار الثاني انا اذا قلنا الاحوال الماضية لا نهاية لها فهذه قضية موضوع ومحمول فالموضوع في هذه القضية اما كل واحد من تلك الاحوال الماضية وهو ظاهر الفساد لان كل واحد منها لا يصدق عليه انه امور غير متناهية واما كل تلك الامور وحينئذ يكون هذا اعترافا بانه يمكن الحكم على ذلك الكل وعلى تلك الجملة باحكام معلومة وذلك يبطل قولهم انه لا يمكن الحكم عليها البتة الثالث انتم تقولون الاحوال الماضية دائمة مستمرة من الازل الى الابد فالمحكوم عليه بالاستمرار من الازل الى الابد ليس هو كل واحد من تلك الحوادث بل مجموعها وذلك يناقض قولهم ان ذلك المجموع لا يمكن الحكم عليه واما السؤال الثالث وهو النقض بالصور المذكورة فالجواب عنها ان هذه الصورة باسرها امور اضافية نسبية والاضافات والنسب يمتنع ان يكون موجودة في الاعيان والا لزمنا التسلسلات والتزام التسلسل محال في العقول والدليل عليه ان المعقول من التسلسل التزام القول بامور متتالية متلاصقة مادة الى غير النهاية ومعلوم ان هذا المعنى لا يحصل الا عند الاعتراف بوجود اشياء متلاصقة متواصلة لا تخلل فيها شيء اخر الا انا نعود الى القول بكون الاضافات موجودات في الاعيان بعد ذلك ولنذكر تقرير هذا الكلام في مثال واحد فنقول لو كانت المؤثرية صفة زايدة على ذات المؤثر وعلى ذات الاثر فهل هاهنا شيء يؤثر في شيء اخر ام لا فان كان الاول فلا يكون بين المؤثر واثره المتصل به واسطة الا ان هاهنا صح القول بكون الاضافات امورا موجودة في الاعيان محال لان كون ذلك المؤثر مؤثرا في اثره متوسط بينهما فحيث صدق انه ليس بينهما متوسط صدق انه حصل بينهما متوسط وهذا محال وان كان الثاني وهو انه هاهنا ليس شيء يؤثر في شيء كان هذا ايضا نفيا للتاثير والمؤثر وذلك باطل وكذا القول في موصوفية الذات بالصفة فثبت بما ذكرنا انه لو كانت الاضافات موجودات في الاعيان لزم القول بالتسلسل وثبت ان ذلك محال فوجب القطع بان الاضافات لا وجود لها في الاعيان البتة ولما كان جميع النقوض التي اوردتموها من باب الاضافات ثبت ان شيئا منها غير موجود في الاعيان لا بمجموعها ولا باحادها بخلاف الحوادث الماضية فانه وان لم يوجد جملتها على سبيل الاجتماع الا انه وجدت جملتها على سبيل التعاقب والتوالي فظهر الفرق فهذا غاية المختصر في تقرير هذه الحجة بعد الافكار المتوالية فيها في مدة اربعين سنة **الحجة الثانية** في بيان انه يمتنع وجود حوادث لا اول لها ان نقول الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة ومن المعلوم بالضرورة ان الانتقال من حالة الى حالة يجب كونه مسبوقا بالحالة المنتقل عنها فماهية الحركة وحقيقتها تقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة الازل تنافي المسبوقية بالغير وكان الجمع بين حقيقة الحركة وبين حقيقة الازل جمعا بين النقيضين وهو محال فوجب القطع بامتناع حصول الحركة في الازل **الحجة الثالثة** اما ان يقال انه حصل شيء من الحوادث في الازل او يقال لم يحصل شيء من الحوادث في الازل والثاني يوجب الاعتراف بثبوت اول وبداية للحوادث واما الاول فنقول انه لما حصل شيء من الحوادث في الازل فذلك الحادث ان كان مسبوقا بالغير لزم كون الازل مسبوقا بالغير وهو محال وان لم يكن مسبوقا بالغير كان ذلك الحادث اول الحوادث فيكون قد حصل للحوادث اول وهو المطلوب **الحجة الرابعة** ان نقول لو فرضنا حدوث حوادث يكون كل واحد منها مسبوقا بغيره لا الى اول لكان كل واحد من تلك الحوادث مسبوقا بعدم لا اول له ولو كان الامر كذلك لكان تلك العدمات باسرها حاصلة في الازل على سبيل الجمع اذا ثبت هذا فنقول انا ان يحصل شيء من الوجودات

في الازل ولم يحصل والاول محال لانه يقتضي ان يكون السابق مقارنا للمسبوق لانه لما كان عدمه
حاصلا في الازل وكان ايضا وجوده حاصلا في الازل فقد حصل وجوده مع عدمه والثاني يفيد
المطلوب لانه لما لم يحصل شيء من الوجودات في الازل كان قد حصل لكان الموجودات اول وبداية وهو
المطلوب فان قيل هذه الدلايل الثلاثة حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انكم تعتقدون كون الازل
ظرفا لعدم الحوادث ثم تقولون لما حصل فيه عدم الحوادث امتنع ان يحصل فيه وجودها لعدم اجتماع
النقيضين في وقت واحد وهو محال وهذا الكلام صحيح كامل لو كان الازل عبارة عن وقت معين لكن
من المعلوم بالضرورة ان ذلك محال لان كل وقت يشار اليه وكل زمان يفرضه العقل فانه يكون وقتا
معينا مشخصا وكون خارجا من الازل ومباينا له فكانت الدلايل التي ذكرتموها محض المغالطة السوال
الثاني ان دلايلكم ان صحت لزمكم منها القول بامتناع حدوث الحادث في الازل فنقول هذا باطل لانه
لا شك ان حدوث الحوادث ممكن فيما لا يزال فلو فرضنا انه كانت ممتنعة الحصول في الازل ثم صارت ممكنة
الحصول فيما لا يزال وجب ان يكون لتلك الامكانات اول وبداية الا ان ذلك محال لوجهين الاول انه
يلزم ان يقال ان هذه الماهيات انتقلت من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال الثاني وهو
ان كل وقت يفرض كونه اولا لصحة حدوث الحوادث فقد كانت الصحة حاصلة قبله لانه بتقدير ان يحدث
الحادث قبل ذلك الوقت بيومين فقد لا يصير قديما ازليا فثبت ان دلايلكم توجب اثبات اول لصحة حدوث
الحوادث وثبت ان اثبات هذه الازلية باطل وكانت هذه الدلايل باطلة السوال الثالث ان نقول هذه
الدلايل الثلاثة التي ذكرتموها في امتناع حدوث الحوادث في جانب الازل ووجوب انتهايها الى اول توجب
عليكم امتناع حدوث الحوادث في الابد ووجوب انتهايها الى اخر ولنقرر ذلك في كل واحد منها اما
الوجه الاول من هذه الثلاثة فهو انكم قلتم حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة الازل
تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فوجب انتهاء الحوادث الى اول فنقول كما ان كل جزء من اجزاء الحركة
يجب ان يكون مسبوقا بجزء اخر فكذلك يجب ان يكون ملحوقا بجزء اخر لو بقي ذلك الجزء ولا ينقلب سكونا
وكلامنا فيما اذا كانت الحركة باقية اذا عرفت هذا فنقول كما ان حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير كذلك
يقتضي الملحوقية بالغير وحقيقة الابد تنافي الملحوقية بالغير فالجمع بين الحركة وبين الابد محال فوجب انتهاء
الحركات في جانب الابد الى اخر وكان هذا الكلام فاسدا فكذا ما ذكرتموه اما الوجه الثاني وهو قولكم هل
حصل في الازل شيء من الحوادث ام لا فان لم يحصل شيء من الحوادث فللحوادث اخر على سبيل الوجوب وان
حصل في الابد من الحوادث فهل يحصل عقيبه شيء اخر ام لا فان كان الاول فقد حصل شيء اخر بعد الابد و
ذلك محال لان الابد ينافي الملحوقية بالغير وما حصل بعده شيء اخر فهو ملحوق بغيره والجمع بينهما محال وان
كان الثاني وهو انه لم يحصل بعد ذلك الحادث شيء اخر فحينئذ يكون ذلك الشيء اخر الكل للحوادث فيكون
بكل الحوادث شيء اخر على سبيل الوجوب وذلك محال اما الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة فهو ان نقول
لما وجب في كل واحد من الحوادث ان يحصل بعد عدم لا اخر له كان مجموع هذه العدمات حاصلة في الابد
فاما ان يحصل في الابد شيء من الوجودات او لم يحصل فان كان الاول لزم ان يحصل السابق والمسبوق
معا وهو محال وان كان الثاني لم يحصل في الابد شيء من الحوادث فوجب ان يحصل للحوادث اخر ونهاية
فثبت ان هذه الدلايل الثلاثة التي ذكرتموها ان اوجبت ان يحصل للحوادث اول فكذلك اوجب ان يحصل
للحوادث اخر ولما بطل ذلك علمنا ان هذه الدلايل مغالطات نشات من اعتقاد ان الازل وقت معين

وثانيا

في الماضي وان الابد وقت معين في المستقبل ولما كان ذلك باطلا كانت هذه الدلايل التي ذكرتموها فاسدة
السوال الرابع ان دل ما ذكرتم على امتناع حوادث لا اول لها فها هنا ما يدل على وقوعه ثم بيانه من وجهين
الاول ان بديهة العقل حاكمة بان كل امر حادث فلا بد له من سبب حادث وان كان ذلك قديما الا ان
تاثيره في ذلك الامر الحادث كان موقوفا على شرط حادث الا ترى ان القايلين بالحدوث يقولون ان العالم انما
حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت باحداث العالم في ذلك الوقت المعين وهذا في الحقيقة
اعتراف بان تاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم كان موقوفا على حدوث ذلك الوقت فثبت ان كل حادث فانه
لا بد وان يكون معللا بسبب حادث وان كان معللا بسبب قديم الا ان تاثير ذلك السبب في ذلك الحادث
كان موقوفا على شرط حادث وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث لا الى
اول الثاني ان كل حادث فان عدمه يكون سابقا على وجوده فذلك السبق امر ما من الامور كان حاصلا قبل
حدوث ذلك الحادث وهذا يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فهذا جملة السوالات
على هذه الوجوه فالجواب اما السوال الاول وهو قولهم هذا الخيال انما وقع لتوهم كون الازل وقتا معينا قلنا
انه لا حاجة في تقرير هذه الدلايل الى ما ذكرتموه وبيانه في الدليل الثالث انا نقول بان كل واحد من الحوادث
مسبوق بعدم لا اول له فلو قدرنا كل واحد من تلك العدمات شيا موجودا لكان كل واحد من تلك الاشيا
قديما وتلك العدمات لابد وان تكون متقاربة الوجود في حين ما والا لكان حصول بعضها بعد البعض وذلك
يقدح في كونها قدما واذا كانت تلك الاشيا متقاربة في الوجود امتنع ان يحصل منها شي من الحوادث
دون احد الامور الحاصل عند تلك المقارنة عدم هذا الحادث فلو كان قد حصل وجود هذا الحادث معه
لكان وجود الشي مقارنا لعدمه وانه محال فثبت انا متى فرضنا ان لكل واحد منها عدمات سابقة عليه
لا اول له وجب الحكم بكونها مسبوقا بالعدم واما السوال الثاني وهو المعارضة بالصحة فنقول نحن
نسلم انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ومع هذا فانه لا يلزم صحة حدوثها في الازل والدليل عليه انا
اذا اخذنا موجودا ممكن الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهذا الشي بهذا الشرط لا اول
لامكان وجوده لانه لا وقت يحصل الا لصحة وجوده الا وتلك الصحة كانت حاصلة قبل ذلك الوقت
ثم مع هذا لا يلزم صحة كونه ازليا لان الازلي هو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم وهذا الشي قد اخذناه بشرط
كونه مسبوقا بالعدم فكان كونه ازليا محالا فكذا هاهنا واما السوال الثالث فجوابه ان الشرط في كون الحادث
حادثا ان يكون مسبوقا بالعدم وليس الشرط في كونه حادثا كونه ملحوقا بالعدم فثبت ان حصول العدم قبل
وجود الحادث واجب اما حصول العدم بعده فليس بواجب فظهر الفرق واما السوال الرابع فقد سبق
الكلام فيه **الحجة الخامسة** في بيان انه لا بد للحوادث من اول ان نقول الحوادث باسرها فاعل مختار
وكل ما كان كذلك فله اول فللحوادث باسرها يجب ان يكون لها اول **بيان المقدمة الاولى** ان هذه الحركات
امور حادثة وكل ما كان حادثا فله موثر وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا لا جايز ان يكون
موجبا لان الموجب يلزم من دوامه دوام الموجب فلو كان المؤثر في وجود كل جزء من الاجزاء المفترضة في
الحركة الفلكية موجبا بالذات لوجب ان يدوم ذلك الجزء من الحركة بدوام ذلك الموجب لكن دوام جزء
من اجزاء الحركة محال لان ذلك الجزء المعين من الحركة عبارة عن حصول الجسم في ذلك الحيز المعين بعد
ان كان حاصلا في حيز اخر ولو بقيت هذه الحالة لصار سكونا لا حركة فثبت ان القول ببقاء الجزء المعين
من الحركة يوجب عدم الحركة والتقدير تقدير بقاء الحركة فثبت ان المؤثر في وجود الحركة يمتنع ان يكون

موجباً بالذات فلابد وان يكون فاعلاً بالاختيار والفاعل بالاختيار يجب ان يكون سابقاً على فعله فوجب
ان يكون فاعل حركات الافلاك سابقاً في وجوده عليها وكل ما كان مسبوقاً بوجوده وغيره فلوجوده اول
فيلزم ان يحصل لجميع الحركات اول وبداية وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود
هذه الحركات موجباً بالذات قوله يلزم ان يدوم كل جزو من الاجزاء المفترضة في تلك الحركة لدوام ذلك
الموجب قلنا لا نسلم انه ذلك لازم وبيانه ان الموجب لزوال الثقيل هو ثقل الطبيعي وذلك ثقل باق في الحو
كلها ولم يلزم من بقاء ذلك الثقل بقاء كل واحد من الاجزاء المفترضة في حركة ذلك الثقل فكذا هاهنا بل
التحقيق ان نقول الحادث في ذلك الثقل الجزء المتاخر من الحركة مشروط بحصول الجزء المتقدم فالموجب والمؤثر
هو الثقل الا انه ايجابه بكل جزو من الاجزاء المفترضة في تلك الحركة كذلك الحركة دوام كل جزو من اجزاء تلك
الحركة وهذا الكلام قد اطنبنا في تقديره حيث نقلنا مذهب الحكماء في كيفية كون المبدا القديم علة لوجود
الحوادث المتعاقبة السؤال الثاني ثبت ان المؤثر فيها فاعل مختار الا انكم تدعون كون ذلك الفاعل المختار
فاعلاً لكل واحد من اجزاء تلك الحركة او تدعون كونه فاعلاً لجميعها فان كان الاول كان اللازم منه كونه
متقدماً على كل واحد من تلك الاجزاء الكن لم قلتم انه لما كان متقدماً على كل واحد واحد من تلك الحركات وجب
كونها متقدمة على مجموعها فان هذه المقدمة ان صحت لم يكن بنا حاجة الى هذا الدليل الطويل بل نقول لما كان
العدم سابقاً على كل واحد من الحوادث وجب كونه سابقاً على الكل فان لم يجز ايضاً ما ذكرتموه واما ان ادعيتم كونه
تعالى فاعلاً لكل واحد منها ولمجموعها ايضاً فنقول لا نسلم انه تعالى فاعل لكل واحد منها لكن لا نسلم كونه تعالى
فاعلاً لمجموع تلك الحركات من حيث انه مجموع والدليل عليه ان المجموع واجب الحصول عند حصول كل واحد
من الافراد وما كان واجب الحصول بسبب امتنع افتقاره الى سبب آخر السؤال الثالث سلمنا ان مجموع الحركات
مفتقرة الى فاعل مختار فلم قلتم ان كل ما كان فعلاً لفاعل مختار وجب ان يكون محدثاً وقد سبق خمسة عشر وجهاً في انه يسوغ
ان المفتقر الى الفاعل لا يجب ان يكون مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً والذي يقدره ان هذا الفاعل اما ان يكون
قد حصل عنده كل ما لا بد منه في حصول تلك المؤثرية او لم يحصل ذلك فان كان الاول امتنع تخلف الاثر
عنه على ما سلف تقديره وان كان الثاني فيفتقر حدوث تلك المبادئات الى المؤثر السؤال الرابع ان الدليل الذي
ذكرتم ان صح وثبت وجب ان يحصل لقدرة الله ابتداء وذلك محال لان ما لا اول له يمتنع كونه اولاً لكل الاوقات فان
مرجع عقلنا انه لا قبل له ويحكم بان عدمه كان متقرراً قبله واذا كان دليلكم يوجب الانتهاء الى قبل لا قبل
له وكان ذلك مدفوعاً في بديهة العقل وكان الاقرار بمقتضى البديهة اولى من الاقرار بمقتضى الدليل الخاص
المعين الذي ذكرتم علمنا حينئذ ان كلامكم ساقط والجواب اما السؤال الاول وهو قولهم ان صدور كل جزو من
اجزاء الحركة عن ذلك الموجب القديم مشروط بانقضاء الجزء الذي كان متقدماً عليه فجوابه ما تقدم تقريره وهو
ان ضرورة ذلك الموجب مؤثراً في حصول ذلك الجزء بالتاخر بعد ان كان غير مؤثر فيه لا بد له من سبب وذلك
السبب ان كان هو ذلك الحادث لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وكلاهما محالان فثبت ان هذا الكلام
باطل ولقائل ان نقول مدار هذا الكلام على ان الشيء الذي يصدق عليه انه ما كان مؤثراً ثم صدق عليه انه صار
مؤثراً فان تلك المؤثرية لا بد لها من سبب وعلة موجب فنقول ان صدق هذا الكلام فقد بطل القول بحدوث
العالم لانه لو كان العالم حادثاً لصدق على البارئ تعالى انه ما كان مؤثراً ثم صدق عليه انه صار مؤثراً فيه
وحينئذ يلزم افتقار تلك المؤثرية الى سبب وعلة موجبة فان كان ذلك السبب هو العالم لزم الدور وان
كان سبباً آخر لزم التسلسل فثبت ان حدوث المؤثرية افتقارها الى سبب آخر فقد سقط هذا الكلام بالكلية

ولما

ولما السؤال الثاني وهو قولهم انه تعالى فاعل لكل واحد من تلك الحوادث وفاعل لمجموعها فنقول لما سلمتم كونه
تعالى فاعلاً لكل واحد من تلك الحوادث وجب كونه فاعلاً لمجموعها قوله المجموع واجب الحصول عند حصول آحاده
قلنا يعنون بانه واجب الحصول عند كل آحاده او يعنون به انه واجب الحصول عند حصول مجموع آحاده
والاول باطل لان العشرة لا يكون واجب الحصول عند حصول كل واحد من آحادها والثاني ايضاً ظاهر
الفساد لان العشرة ليست الا جملة آحادها فحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان المجموع واجب الحصول عند
حصول كل واحد من آحادها عند حصول المجموع وذلك يقتضي تعليل الشيء بنفسه وانه محال واما السؤال
الثالث وهو قوله يعدم الفاعل على المفعول غير واجب فنقول هذا باطل لان الفاعل المختار هو الذي يفعل
بواسطة القصد والقصد الى ايجاد الشيء حال بقاءه محال معلوم الامتناع ببديهة العقل واما الوجوه التي
ذكرتموها فجملتها على الموجب بالذات وذلك غير ممتنع انما الممتنع حصول الفعل بالفاعل المختار مع كون ذلك
الفعل قديماً واما السؤال الرابع وهو قولهم ان دليلكم يوجب انتهاء اللذة الى مبدا لا يحصل قبله قبل البتة وذلك
مدفوع في بديهة العقل فكان دليلكم دافعاً للعلم البديهي فيكون باطلاً قلنا لا نسلم ان اثبات مبدا اللذة
والزمان مدفوع في بديهة العقل والدليل عليه ان العقلاء اختلفوا فيه ولو كان بديهياً لما وقع الاختلاف
فيه **الحجة السادسة** انه لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لما انتهت الادوار الماضية غير متناهية وما لا نهاية
له لا ينتهي فلو كانت الادوار الماضية غير متناهية لامتنع انتهاؤها ولما دل الحوادث على انتهاء الادوار الماضية
الى هذا اليوم علمنا ان الادوار الماضية لها اول اعترض الخصم عليه وقال ان هذه الحوادث لا نهاية لها من جانب
الاول وهي متناهية من الجانب الذي يلينا ويتصل بنا وكونه متناهياً من احد الجانبين لا يناقض كونه متناهياً من
الجانب الآخر فان قال المستدل المراد من هذا الدليل ان الادوار الماضية لو كانت غير متناهية في العدد لامتنع انتهاؤها
الى طرف معين ومقطع معين وحينئذ يظهر وجه الاستدلال قال المعترض الاعداد التي لا نهاية لها
اذا ابتدات من وقت معين امتنع انتهاؤها الى وقت آخر فحكم فيها بان كل ما لا نهاية له خرج الى الفعل فيما بين
هذين الطرفين لان على هذا التقدير يكون هذه مدة حد ونهاية محصورة بين حاصرين وذلك يمنع من
القول بكونها غير متناهية في العدد الا ان هذا المحال انما يلزم ان لو قلنا ان تلك الحوادث ابتدات بالحدوث
في وقت معين وهذا هو عين المطلوب فيصير صحة الدليل موقوفاً على صحة المطلوب وذلك باطل واما ان
دفعنا هذا الشرط وقلنا ان الحوادث التي لا اول لها يمتنع انتهاؤها الى طرف معين من الجانب الذي يلينا فهذا
عين محل النزاع فلا يمكن جعله دليلاً على صحة محل النزاع **الحجة السابعة** لا شك ان حصول هذا اليوم
الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله فلو كانت الادوار الحاصلة قبل هذا اليوم اعداداً غير متناهية لكان
حصول هذا اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له لكن انقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال محال
فكان يلزم ان يمتنع حصول هذا اليوم ولما حصل هذا اليوم علمنا ان الادوار الماضية لها اول اعترض الخصم
فقال قولكم ان كل ما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له لو كان ممتنع الحصول كلام يحتمل امرين احدهما ان
يكون المشروط والشرط معدومين ثم كان ذلك المشروط مشروطاً بان يوجد الحوادث بعد عدمها وتنقضي
منها اعداد لا نهاية لها ثم يحدث بعد انقضائها وذلك المشروط والثاني ان لا يعتبر كون المشروط والشرط
معدومين بل قلنا انه قد انقضى قبل هذا اليوم حوادث لا اول لها ثم حدث عقيبها هذا اليوم فان اردتم
بقولكم لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لتوقف حدوث هذا اليوم على انقضاء ما لا نهاية له والوجه
الاول باطل من وجهين احدهما ان هذا التقدير انما يصح لو حصل لجميع الحوادث اول وذلك هو عين المطلوب

فحينئذ يكون صحة المقدمة موقوفة على صحة المطلوب وذلك يوجب الدور والثاني اذا قلنا لو لم يحصل الحوادث
ازلا لزم هذا التوقف ثم اما بينا ان هذا التوقف لا يحصل الا اذا حصل الحوادث ازلا فحينئذ يصير مقدم
هذه الشرطية مناقضا لتاليها وذلك فاسد وان اردتم بقولكم لو لم يكن الحوادث ازلية لانه يلزم التوقف بالتفسير
الثاني فحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام الى انه لو لم يحصل الحوادث الماضية ازلا لكان انما حصل هذا اليوم
بعد انقضاء ما لا نهاية له فاذا دعيتم ان التوقف بهذا التفسير محال كان هذا اعادة لعين الدعوى ويرجع
حاصله الى كون الدليل عين المدلول وهو باطل الحجة الثامنة لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكانت
ما لا نهاية له قد حصل وذلك محال لان قولنا حصل ووجد يدل على انه قد تم وانقطع وذلك يدل على التناهي
فيلزم ان يقال ان غير المتناهي صار متناهيا وذلك محال اعترض الخصم فقال قولكم لو كانت الادوار الماضية
غير متناهية لكان ما لا نهاية له قد حصل مقدمة شرطية ومقدمة هذه الشرطية هو قولنا الادوار الماضية
غير متناهية وتاليها هو قولنا ما لا نهاية له قد حصل اما المقدم وهو قولنا الادوار الماضية غير متناهية فمرادنا
منه ان كل واحد منها قد حصل بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا بالآخر لا الى اول واما التالي وهو قولنا ان
ما لا نهاية له قد حصل ولا معنى له الا ان كل واحد منها مسبوق بالآخر لا الى اول اذا ثبت هذا فنقول ان اردتم
بمقدم هذه الشرطية وتاليها ما ذكرتم فحينئذ يكون المقدم عين التالي وهو فاسد وان اردتم به مفهوما آخر
فلا بد من بيانه لنزول الاشتباه الحجة التاسعة قالوا كل واحد من الحوادث الماضية له اول فوجب ان يكون
الكل اول وكانه لما كان كل واحد من الزنج اسود وجب ان يكون الكل اسود اعترض الخصم فقال هذا الكلام
يرجع حاصله الى ان حكم الكل يجب ان يكون مساويا لحكم كل واحد من اجزائه وهذه القضية ليست حقة بحسب
كليتها بل قد يحصل التساوي وقد لا يحصل والدليل عليه وجوه الاول ان الكل والجزء لا يتساويان في كونه
كلا وجزءا وذلك لان الكل يصدق عليه انه كل ويكذب عليه انه جزء واما الجزء فانه يصدق عليه انه جزء ويكذب
عليه انه كل فثبت ان الكل والجزء لا يتساويان في جميع الاحوال وكذلك كل واحد من اجزاء العشرة ليس بعشرة مع
ان مجموع العشرة موصوف بانه عشرة الثاني ان كل واحد من الناس رأس وليس للكل رأس واحد الثالث ان النجم
يجوز خلوه عن الحركة بعينها وعن السكون بعينه مع انه لا يجوز خلوه عنهما الرابع ان كل واحد من اهل التواتر
يجوز الكذب عليه واما مجموعهم فانه لا يجوز الكذب عليه وايضا الخطأ على كل واحد من الآحاد جائز وعلى
مجموعهم غير جائز عند من يقول اجماع الامة حجة الخامس ان دخول كل واحد من المقدورات التي لا نهاية
لها في الوجود ممكن اما دخولها باسرها في الوجود فانه غير ممكن لان وجود ما لا نهاية له محال واعلم
ان نظاير هذا الباب كثيرة فقد ظهر انه لا يجب ان يكون حكم المجموع مساويا لحكم كل واحد من آحاد المجموع
واما المثال الذي ذكروه ضعيف وذلك لانهم اما ان يقولوا حكم الكل يجب ان يكون مساويا لحكم الجزء في
جميع المواضع او يقولوا ان هذه المساواة قد يحصل في بعض المواضع فان قالوا الوجه الاول كان المثال
الذي ذكروه لا يفيد لان ثبوت الحكم في بعض الصور لا يدل على حقيقة القضية الكلية وان قالوا بالوجه
الثاني فذلك حق لكنهم قالوا ان الحال في هذه المسئلة يجب ان يكون على هذا الوجه واعلم ان ذكر الصورة
الجزئية لا يدل على حقيقة المقدمة الكلية اما ورود الحكم في بعض الصور على نقيض المدعى يدل على ان تلك
المقدمة الكلية باطلة ثم نقول الفرق بين قولنا لما كان كل واحد من الحوادث له اول وجب ان يكون الكل اول
مع ان علمنا بان كل واحد من الزنج اسود يوجب العلم بالضرورة بان الكل اسود اما علمنا بان كل واحد من
الحوادث له اول لا يوجب العلم الضروري بانه يجب ان يكون الكل اول ولو لم يكن حصول الفرق بين البابين

معلوم

معلوم بالضرورة والا لم يكن الامر كذلك الحجة العاشرة قالوا حقيقة الحدوث تقتضي المسبوقية بالغير وكانت
حقيقة الحدوث مباينة لحقيقة الازل فالقول بحدوث الحوادث في الازل محال اعترض الخصم فقال المحكوم
عليه بالحدوث عندي هو كل واحد منها لا مجموعها وكل واحد منها محكوم عليه بانه ليس بازلي فان قلتم لما كان
كل واحد منها محكوما عليه بانه ليس بازلي امتنع ان يكون مجموعها ازليا كان هذا عودا الى الحجة التاسعة وقد
سبق الكلام عليها ضعيفا بحسب الكلام في هذا الباب وللفلاسفة ههنا مقام آخر قالوا الاشك ان الدلايل
التي ذكرتموها في وجوب ان يكون للمدة اول دلايل غامضة ودقيقة مشتبهة لا يمكن الوقوف عليها الا بفكر
دقيق ونظر غامض واما مطلوبنا في هذا الباب فهو امر كل من وقف عليه على الوجه الملخص حكم صريح عقله بالحق
وذلك لان المفهوم من القبلية والبعدية والتقدم امر لا يحصل الا عند تقدير المدة والزمان فانه لا معنى
للمدة والزمان الا الموجود الذي لسببه يحصل هذه المفهومات فاذ حكمنا بمقتضى ما ذكرتموه من الدلايل
وجب ان يعتقد ان للمدة والزمان اول وبداية وحينئذ لا يحصل قبل ذلك الاول لا قبل ولا بعد ولا تقدم ولا
تأخر البتة الا ان صريح العقل يدفع ذلك لان بديهة العقل حاكمة بان عدم ذلك الاول سابق عليه ومتقدم
عليه وبديهة العقل حاكمة ايضا بانه يمكن فرض حوادث قبل ذلك الاول بحيث ينتهي الى ذلك الاول بعشر
دورات ويمكن ايضا فرض حوادث اخرى ينتهي الى ذلك الاول بعشرين دورة ويحكم صريح العقل بان مبدأ
هذا المفروض الثاني يجوز ان يكون سابقا على مبدأ المفروض الاول فثبت ان دلايلكم يوجب نفي القبلية والبعدية
والتقدم والتأخر قبل حدوث ذلك المبدأ وصريح العقل شاهد بان هذه الامور كانت حاصلة وتمام هذا الكلام
في هذا الباب مذكور في باب الزمان في الفصل الذي بينا فيه ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي
لا يمكن ازالته عن العقل البتة ويرجع حاصل هذا الكلام الى ان دلايلكم يوجب فساد ما علمت صحته بالبديهة
فوجب القطع بفساد هذه الدلايل قال المتكلمون لو كان العلم بوجوب حصول القبلية والبعدية والتقدم
والتأخر علما بديهيا لما وقع الاختلاف فيه بين العقلاء ولما وقع الاختلاف فيه علمنا ان ذلك ليس من البديهيات
قالت الفلاسفة المعتبر في تميز البديهيات عن النظريات الفطرة السليمة الباقية على السلامة الاصلية واهل
الجدل من المتكلمين قد فسدت فطر نفوسهم الاصلية بسبب المواظبة على المجادلات والمنازعات والمخاصمات
لم يمارس الجدل والنظر فانه يشهد فطرته بان كل امر حدث بعد ان لم يكن فعدمه سابق على وجوده فيكون
معنى القبلية والسبق حاصل قبل ذلك الحادث اجاب المتكلمون عنه بان هذا محض وهم وخيال ولا عبرة
بما البتة فهذا منتهى الكلام في هذا الفصل الفصل الثالث في بيان ان الجسم يمتنع ان يكون ساكنا في
الازل اعلم ان القائلين بقدم الاجسام فريقان الاول الذين يقولون الاجسام كانت في الازل متحركة وهو
لا فريقان احدهما الذين يقولون العالم قديم بمادته وصورته وشكله وان الافلاك والكواكب كانت متحركة
ازلا وابدا وهذا قول ارسطو واتباعه والثاني الذين يقولون الموجود في الازل اجزاء غير متجزية وكانت متفرقة
متحركة حركات مضطربة من الازل الى الابد ثم اتفق لها في حركاتها ان تصادمت فيكون منها السموات وهذا
قول ديمقراطيس واصحابه فما دللنا على امتناع وجود الحركة في الازل فقد بطل هذان القولان واما الفريق
الثاني فهم الذين يقولون العالم قديم المادة محدث الصورة وزعموا ان مادة العالم اجزاء صغيرة كانت
ساكنة في الازل ثم ان الله تعالى حركها وركب العالم منها وهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو ونحن
فهذا المقام مشتغلون بابطال هذا المذهب واذا ابطلنا ذلك فحينئذ تم لنا القول بحدوث الاجسام واعلم
المحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة على انه يمتنع كون السكون ازليا لانه لو كان ازليا لما جاز زواله وجب جاز زواله فيمتنع

كون السكون ازلياً واعلم ان بتقدير ان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة فانه لا يصح هذا الدليل لان زوال العدم الازلي جائز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث الاجسام وبيانه من وجهين الاول ان الخصم يقول لو كان العالم حادثاً لكان عدمه ازلياً ولو كان عدمه ازلياً لامتنع زواله فكان يجب ان لا يوجد العالم وحيث وجد العالم علمنا ان عدمه ما كان ازلياً ولما لم يكن عدمه ازلياً وجب ان يكون وجوده ازلياً الثاني لو كان العالم حادثاً لكان الباري تعالى موجداً له في الازل ولا مؤثراً له فيه ولو كان عدم الموجدية والمؤثرية ازلياً لما زال هذا العدم وحيث زال علمنا ان عدم الموجدية ليس ازلياً فوجب ان يكون حصول الموجدية ازلياً وذلك يقتضي قدم العالم فثبت بهذا انه لا يمكن ان يقال ان كل ما كان ازلياً فانه يمتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجودية فيقال كل ما كان موجوداً في الازل فانه يمتنع زواله واذا ثبت هذا فيفتقر في تقرير هذا المطلوب الى تقرير امور ثلثة الاول بيان ان السكون صفة موجودة الثاني ان كل سكون فانه جائز الزوال الثالث ان كل ما كان جائز الزوال فانه يمتنع كونه ازلياً وعند اثبات هذه المطالب الثلاثة تظهر انه يمتنع كون الجسم ساكناً في الازل فرتب هذا المطلوب على ثلث مسائل **المسئلة الاولى** في بيان ان السكون يجب ان يكون صفة موجودة واتفق المتكلمون على ان الامر كذلك واتفقت الفلاسفة على انه لا معنى للسكون الا عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك احتج المتكلمون على ان السكون صفة موجودة بدلائل ضعيفة **الحجة الاولى** قالوا لو كان السكون عبارة عن عدم الحركة فالباري تعالى غير موصوف بالحركة فيلزم كونه ساكناً وايضاً الحركة غير موصوفة بالحركة فوجب ان يكون الحركة ساكنة وكذا القول في سائر الاعراض ولقائل ان يقول انا لا نقول السكون عبارة عن عدم الحركة على الاطلاق بل السكون عبارة عن عدم الحركة عن الشيء الذي يكون قابلاً للحركة وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور ساقط **الحجة الثانية** قالوا ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من جعل الحركة عبارة عن عدم السكون فوجب القول اما بان يكون كل واحدة منهما عبارة عن عدم الآخر واما ان يكون كل واحد منهما صفة وجودية والاول باطل لانه اذا كان كل واحد منهما عبارة عن العدم فيكون كل واحد منهما صفة موجودة مع انا فرضنا كل واحد منهما عدماً محضاً وذلك متناقض ولما بطل هذا ثبت ان الحق هو كون كل واحد منهما صفة موجودة ولقائل ان يقول ان قول القائل ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من العكس اما ان يكون المراد منه نفي الاولية في نفس الامر او نفيها في افكارنا وعقولنا والاول ممنوع فلم لا يجوز ان يكون احدهما عدماً للآخر ويكون الآخر صفة موجودة والثاني مسلم الا انه لا يفيد لانه لا يجب علينا ان نتوقف في الحكم وان لا نجزم باحد الطرفين لان الدليل منفصل اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا انا علمنا ان الذوات قد تحركت بعد ان كانت ساكنة فقد حصل النوع من التبدل والتغير فهاهنا يحصل بحسب التقسيم العقلي اقسام اربعة احدها ان يكون الطارئ عدمياً والزائل وجودياً والثالث ان يكون الامر بالعكس والرابع ان يكون كل واحد منهما امراً موجوداً مضاداً للآخر اما الاحتمال الاول فهو باطل بالاتفاق لان العدم لا حقيقة له ولا تشخص فيه ولا ثبوت له بوجه من الوجوه فامتنع تبدل احد العدمين بالثاني ومن الناس من قال هذا الاحتمال عندنا باطل ويدل عليه وجهان الاول وهو ان حدوث الحوادث في الازل كان ممتنعاً ثم انقلب في لا يزال ممكناً ثم ثبت بالدليل ان الامتناع لا يعقل ان يكون صفة موجودة وكذلك لا يعقل ان يكون الامكان صفة موجودة واما الامتناع فالدليل عليه انه لو كان صفة موجودة لكان الموصوف بتلك الصفة هو النفي المحض والعدم الصرف فيلزم ان يكون ممتنع الوجود لذاته واجب الوجود لذاته وذلك محال واما الامكان فلانه لو كان موجوداً لكان اما واجباً لذاته واما ممتنعاً لذاته واما ممكناً لذاته والاولان باطلان لان الامكان صفة الممكن وصفة الشيء مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى

الغير

الغير ممكن لذاته والثاني باطل لان ما كان موجوداً لم يكن ممتنع الوجود والثالث باطل والا لكان امكان الامكان مغايراً له ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الامتناع قد تبدل بالامكان مع ان كل واحد منهما صفة عدمية الثاني ان العالم حين كان معدوماً فانه يصدق على الباري انه ما كان عالماً بوجوده وحين صار موجوداً صدق عليه انه صار عالماً بوجوده وعلى هذا التقدير صدق ان الباري تعالى ما كان عالماً بوجود العالم ثم صار عالماً بوجوده فيلزم ان يحدث صفة العلم في ذات الله تعالى وذلك باطل فعلمنا ان صدق هذا النفي والاثبات لا يدل على حدوث امر ولا على زواله والثالث ان العالم حين كان معدوماً فانه صدق على الباري تعالى انه رحمن فعلى هذا التقدير صدق على الباري تعالى انه ما كان موجداً للعالم ثم صار موجداً له فلو كان صدق هذا النفي والاثبات يوجب حدوث صفة في الذات صفة عنها لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ثم ان حدوثها باحداث الله تعالى وذلك يوجب التسلسل فان قالوا لا معنى لكونه موجداً للعالم الا نفس وجود العالم فنقول هذا يوجب نفي الصانع لانا لما قلنا العالم انما وجد بايجاد الله تعالى ثم فسرنا ايجاد الله تعالى للعالم بنفس وجود العالم فحينئذ يلزم ان يقال العالم انما وجد لنفسه وصدق هذا الكلام يمنع من صدق قولنا انما وجد بايجاد الله تعالى وذلك باطل الرابع وهو ان السكون اذا حصل في المحل بعد ان لم يكن حاصلاً فيه فنقول هذه الذات صارت محلاً للسكون وهو مفهوم زائد على ذات السكون ثم ان الذات تصير ايضاً محلاً لتلك المحلية وذلك يوجب التسلسل لا يقال انه لا معنى لكون الذات محلاً لذلك السكون الا حصول ذلك السكون لانا نقول انه يمتنع ان يعقل ذلك السكون مع الشك في حصوله في ذلك المحل والمعلوم غير ما هو غير المعلوم وذلك يوجب التغاير وايضاً لحصول ذلك السكون في ذلك المحل نسبة مخصوصة بين ذلك السكون وبين ذلك المحل فهي مغايرة لهما وحينئذ يعود الالزام الرابع ان مدار كلامكم على انه لا يجوز تبدل احدى العدمين بالآخر لكونه صرفاً واحداً وهو ان العدم ليس له في نفسه تعين ولا تشخص والتمييز فذلك ممنوع والذي يدل عليه وجوه الاول ان عدم الملزوم يدل على عدم اللازم وعدم غير الملزوم ليس كذلك الثاني ان عدم الضد عن المحل يصحح حصول الضد الآخر فيه وسائر العدمات ليس كذلك الثالث ان عدم الواجب لذاته وعدم الجائز لذاته ليس ممتنعاً لذاته فقد امتاز احد العدمين عن الآخر الرابع ان عدم العالم واجب في الازل وعدمه غير واجب فيما لا يزال فقد امتاز احد العدمين عن الآخر واذا ثبت حصول هذا الامتياز وهذا الاختلاف فلم لا يصدق العقل تبدل احد العدمين عن الآخر واعلم ان هذه السؤالات وان حصل فيها بعض الغموض الا انا نعلم بالضرورة ان عند حصول التبدل وجب كون احد المتبدلين امراً وجودياً وهذه السؤالات كلها قدح في البديهيات اما الاحتمالات الثلاثة الباقية فهي صحيحة فالاول ان يقال انما حصل التبدل والتغير لانه حدث في المحل صفة موجودة فقط مع انه ما زال عن المحل صفة كانت موجودة بعد ذلك الثالث ان يقال حصل التبدل لانه زال عن المحل صفة كانت موجودة فيه وحدث في المحل صفة ما كانت موجودة فيه فهذه الاقسام الثلاثة محتملة ظاهرة والاحتمال والقطع على تعيين واحد منها بغير الدليل يكون جهلاً محضاً فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول بان السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من العكس كلام فاسد ولما ثبت ضعف هذين الطريقين فلنذكر ما هو المعتمد في هذا الباب فنقول الدليل على ان السكون صفة موجودة وجوه من الدلائل **الحجة الاولى** ان نقول اذا رأينا جسماً ساكناً بعد ان كان متحركاً فتبدلت احدى الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون احدى الحالتين امراً وجودياً واذا ثبت هذا وجب كون كل واحد منهما امراً وجودياً وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني والسكون عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول فالحركة

والسكون متساويان في تمام الماهية لان كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز وانما الاختلاف بينهما في كون الحركة حصولا في الحيز بشرط انه كان قبله لا حاصلا في الحيز وكون الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضي خارج عن الماهية والاوصاف الخارجة عن الماهية لا يقدح في تلك الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية فلما كان احدهما صفة موجودة وجب كون الاخر كذلك فثبت بما ذكرنا ان الحركة والسكون كل واحد منهما صفة موجودة فان قيل هذا الكلام مبني على ان الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني وهذا عندنا باطل لان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وعبارة عن مماسات متعاقبة لاجزاء ساكنة وكل ذلك باطل لان هذا انما يتقرر اذا قلنا المسافة التي يحصل فيها الحركة عبارة عن اجزاء متلاصقة متتالية وكل واحد منهما لا يقبل القسمة وهذا هو القول بوجود الجزء الذي لا يتجزا وهو عندنا باطل بالدلائل الكثيرة المذكورة في تلك المسألة ومن الدلائل الدقيقة بهذا الموضع ان نقول اذا تلاصق جوهران وكان جوهر ثالث مماسا لاحدهما فاذا اراد ان ينتقل منه الى الجوهر الثاني فاما ان يصدق عليه كونه متحركا حال ما كان مماسا لتمام الجوهر الاول وحال ما صار مماسا لتمام الجوهر الثاني او لا يصدق عليه كونه متحركا الا فيما بين الحالتين المذكورتين والاول باطل لانه ما دام بقي مماسا للجوهر الاول فهو بعد لم يتحرك والثاني ايضا باطل لانه اذا صار مماسا للجوهر الثاني فقد تمت الحركة وانتهت وانقطعت فلم يبق الا ان يقال انه يصدق عليه كونه متحركا في حالة متوسطة بين الحالتين المذكورتين وعلى هذا التقدير فانه يمتنع ان يقال الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني بل يجب ان يكون الحركة عبارة عن الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني وبتقدير ان يكون الامر كذلك فحينئذ يكون السكون عبارة عن عدم الانتقال من حيز الى حيز وعلى هذا الفرض لا يتم دليلكم على كون السكون صفة موجودة والجواب الدليل على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وجوه الاول ان الحصول في الحيز الاول لما عدم في الآن الذي هو اول زمان ذلك العدم فلا بد وان يكون الجسم قد حصل في حيز اخر لان بقاء الجسم من غير ان يكون حاصلا في شيء من الاحياز محال وعلى هذا التقدير فانه يكون حصول الجسم في هذا الحيز الثاني حاصلا عقيب حصوله في الحيز الاول وحينئذ يكون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة الثاني انكم قلتم الحركة عبارة عن كون الجسم منتقلا من الحيز الاول الى الحيز الثاني هل هو حاصل في حيز ام لا والثاني باطل لان ذلك يقتضي ان يكون الجسم حال وجوده غير حاصل في شيء من الاحياز وهو محال والاول يقتضي انه كان حاصلا في حيز فحال ما يصدق عليه انه خرج من الحيز الاول فقد صدق عليه انه حصل في حيز اخر وقد فرضنا انه في هذه الحالة لم يحصل في حيز اخر هذا خلف الثالث ان كلامكم يوجب حصول واسطة بين الوجود والعدم فانه يقال انه حال ما يخرج من العدم الى الوجود وجب ان لا يكون معدوما لانه لو كان معدوما فهو باق على عدمه الاصلي فلم يكن منتقلا من ذلك العدم ولو كان موجودا لكان قد فرغ ذلك الخروج وانقضى وانقطع فوجب ان يقال انه حال خروجه من العدم الى الوجود لا يكون موجودا ولا معدوما ولما كان هذا خيالا كاذبا ووهما فاسدا لاجل ان العقل قاطع بانه لا واسطة بين العدم والوجود فكذا هاهنا الجسم اما ان يكون حاصلا في الحيز الاول او في الثاني واما كونه منتقلا من الحيز الاول الى الحيز الثاني فهو امر خيالي وهمي وهو كاذب فاسد لا التفات اليه الحجة الثانية على ان السكون صفة موجودة هي ان السكون عبارة عن كون الجسم حاصلا في ذلك الحيز المعين اكثر من زمان واحد والمعقول من كونه جسما غير المعقول من كونه حاصلا في ذلك الحيز المعين وذلك التغاير امر ثابت

فيفتقر ها

فيفتقر هاهنا الى اثبات مقامين المقام الاول اثبات المغايرة والدليل عليه وجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات الجسم مع الذهول عن كونه حاصلا في ذلك الحيز والمعلوم غير ما هو غير معلوم الثاني ان ذات الجسم ذات قائمة بنفسها والمعقول من كونها حاصلة في الحيز نسبة مخصوصة فيكون احدهما مغايرا للاخر الثالث انا اذا قلنا الجسم جسم كان كلاما مكررا غير مفيد واذا قلنا الجسم حاصل في هذا الحيز كان كلاما مفيدا وذلك يوجب المغايرة الرابع ان الجسم اذا حصل خرج عن ذلك الحيز كان كلاما مفيدا ساكنا فيه فانه يصح ان يقال ان تلك الذات باقية الا ان حصولها في ذلك الحيز غير باق والباقي مغاير لما هو غير باق الخامس ان الحركة منافية للذات الجسم وذلك يوجب التغاير وفي هذه الدلائل مباحث عميقة ذكرناها في كتاب احكام الوجود في باب ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا اما المقام الثاني فهو بيان ان هذا المفهوم المغاير ثابت والدليل عليه ان صريح العقل حكم بان كونه حاصلا في الحيز مناقض لكونه غير حاصل في الحيز والمعقول من كونه غير حاصل في الحيز عدم محض فوجب ان يكون المفهوم من كونه حاصلا في الحيز امر موجود فثبت بهذه الوجوه ان السكون صفة موجودة وهذا تمام الكلام في اثبات هذا المطلوب المسألة الثانية في بيان ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه المعين ولنا في تقريره دلائل كثيرة الحجة الاولى ان كل جسم اختص بحيز معين فذلك الجسم مساو لسائر الاجسام في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك لزم امكان خروج كل جسم عن حيزه المعين انما قلنا ان الاجسام كلها متساوية في تمام الماهية وذلك لان الاجسام متساوية في كونها جسما ومتحيزا فلو فرضنا اختلافها في امر وراء هذا المعنى فذلك الامر اما ان يكون من صفات الجسمية او موصوفا بها او لا صفة لها ولا موصوفا بها والاول باطل لانه على هذا التقدير ذوات الاجسام متساوية في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل صفة امكن حصولها لبعض تلك الاشياء وجب امكان حصولها لسائرها ضرورة ان المتماثلات يجب استواؤها في تلك اللوازم والثاني باطل والا لكان الجسم المتحيز صفة حالة في محل وقد بينا في مسألة الهيولى ان هذا القول باطل محال والثالث ايضا باطل لان ما لا يكون صفة للجسم ولا موصوفا به كان مباينا عن ذات الجسم وما كان كذلك لم يكن سببا لاختلاف ماهيات الذوات فثبت بما ذكرنا ان الاجسام متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول ذلك الامر الذي به حصلت هذه المخالفة اما ان يكون حالا في هذا الفضاء او محلا له او لا حالا ولا محلا والاول باطل لان اجزاء الفضاء لما كانت في نفسها متساوية وكل ما صح حلوله في احد تلك الجوانب صح حلوله في الجانب الاخر منه والثاني ايضا باطل والا لكان هذا الفضاء حالا في مادة وكل بعد حال في مادة فهو جسم عند من يثبت للجسم مادة واما عند من ينكر هذه المادة فالقول بحلول هذا البعد في المادة محال والثالث باطل لان ما لا يكون حالا في الشيء ولا محلا له امتنع ان يصير سببا لاختلاف احوال ذلك الشيء فثبت ان الاجزاء المفترضة في هذا الفضاء وفي هذا الخلاء متساوية فوجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر فلما صح على هذا الجزء ان يحصل فيه هذا الجسم لزم صحة الحركة على كل الاجسام فان قالوا اليس ان الاحياز تختلف لاجل ان بعضها فوقا وبعضها تحتا فلا يحصل هذا النوع من الاختلاف فلم لا يجوز ان يقال بعض الاجسام يجب حصوله في الاحياز الفوقانية وبعضها يجب حصولها في الاحياز التحتانية فنقول هذا في غاية البعد وذلك لانا قد دللنا على ان هذا الفضاء الخارج عن العالم لا نهاية له فلما حصل هذا الفضاء بسبب حصول العالم صار بعض الاحياز بالنسبة الى الواقف على وجه الارض فوقا وبعضها تحتا فاما الخارج عن العالم فليس هناك فوق ولا تحت بل ليس هناك الا الفضاء المتساوية الاجزاء في تمام الماهية والطبيعة وذلك هو المطلوب على صحة الحركة على جميع الاجسام ان نقول الجسم اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان مركبا

ولما تركبت فلابد وان ينتهي تحليل تركيبه الى البسايط واذا ثبت هذا فنقول كل واحد من تلك البسايط
فانه يجب ان يحصل له جانبان احدهما يمينه والآخر شماله وطبيعة يمينه لابد وان يكون مساوية
لطبيعة يساره في تمام الماهية والا لكان هذين الجانبين مخالفا للجانب الآخر في تمام الماهية وحينئذ
يكون ذلك الجسم مركبا مع انا فرضناه بسيطا هذا خلف واذا ثبت استواء جانبي ذلك الجزء في تمام الماهية
فكل ما صح على احد ذينك الجانبين وجب ان يصح على الجانب الآخر ضرورة ان المتساويين في تمام الماهية
يجب استواؤهما في جميع اللوازم واذا ثبت هذا فنقول الجسم الذي هو ممسوس يمينه وجب ان يصح كونه
ممسوس يساره وبالعكس ولا يحصل لهذا المعنى الا بحركة تلك الاجزاء فلما كان التبدل في المماسة
ممكنا ولا يحصل ذلك التبدل الا عند حركة الاجزاء وجب القول بان تلك الحركة ايضا ممكنة وهو المطلوب
وهي الرابعة وهي انا لو فرضنا ان الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الفلكية فانه يجوز
كونها متحركة على مذهب الفلاسفة واما العنصريات فان كل واحد من اجزاء العنصر الواحد يجوز كونه متحركا
وذلك يدل على ان جميع الاجسام قابلة للحركة ان نقول لا شك ان هذه الاجسام
المحسوسة يخرج من احيازها واذا خرجت عن احيازها وزال من اجزائها عن تلك الاحياز فلم لا يجوز
بطلب الاحياز المتقدمة وذلك يدل على ان هذه الاجزاء لا يوجب حصولها في احياز معينة وانه
يمكن خروجها عن تلك الاحياز المعينة وذلك كاف في اقامة الدليل على حدوث الاجسام فاذا ثبت هذا
المطلوب في هذه الاجسام ثبت ايضا في ساير الاجسام بناء على وجوب تماثل الاجسام واعلم ان المجسمة
والكرامية وكل من زعم ان الله تعالى مختص بحيز معين وحاصل في جهة معينة فانه لا يمكن تقرير هذه
الدلايل البتة لانها باسرها تصير منقوضة على قولهم بذات الله تعالى تعالى وتقدس عن قول المفترين
في بيان ان السكون محدث فنقول ان الدليل عليه ان السكون جائز الزوال وكل ما كان كذلك
فانه يمتنع ان يكون ازليا انما قلنا ان كل سكون جائز الزوال لان كل جسم فانه يصح خروجه واذا خرج
عن حيزه فانه لابد وان ينعدم كونه حاصلا في ذلك الحيز وذلك يقتضي ان كل سكون فانه جائز الزوال
فان قيل لا يجوز ان يقال ان الجسم اذا خرج من ذلك الحيز فان ذلك السكون لا يصير معدوما بل نقول
انه يصير كامنا بعد ان كان ظاهرا او يقال ان ذلك السكون ينتقل من ذلك الجسم الى جسم آخر او يقال
انه ينتقل لا الى محل والجواب من وجهين الاول ان مرادنا من السكون هو مجرد حصول الجسم في ذلك الحيز
وهذا الحصول لا معنى له الا هذه النسبة المخصوصة وهذه الاضافة المخصوصة فاذا خرج الجسم
عن ذلك الحيز فقد بطل كونه فيه لان الاضافات اذا لم تبق فقد عدمت وفنيت وزالت والعلم به ضروري
بل لو ادعينا اثبات معنى مستقل بنفسه يوجب كون الجسم حاصلا في الحيز فهنا السؤال متوجه عليه والوجه
الثاني في الجواب انا لو سلمنا صحة الكمون والظهور وصحة الانتقال على الاعراض الا انا نقول لو كان الجسم
ازليا لكان في الازل اما ان يكون على حالة من الاحوال من غير تبدل وتغير واما ان يكون موصوفا بالتغير والتبدل
ويسمى بقاء الجسم على الحالة الواحدة بالسكون ويسمى انتقاله من حال الى حال اخرى بالحركة وحينئذ يتمشى
الدليل المذكور فثبت ان هذا السؤال ساقط بسبب هذين الوجهين والمحققون من المتكلمين طولوا في هذا الباب
وتكلموا في اربع مسايل احدها في ابطال الكمون وثانيها في ابطال انتقال الاعراض من محل الى محل وثالثها
في ابطال انتقال الاعراض من محلها لا الى محل ورابعها بيان ان العرض لا يقوم بالعرض وانما احتاجوا في
تقرير هذه المسايل الاربعة لدفع السؤال المذكور وقد ظهر بالتقرير الذي ذكرناه انه لا حاجة اليه في دفع

ذلك

ذلك السؤال الى شيء من هذه المسايل فظهر ان الخوض فيها فضول من غير فايدة

المقالة الثانية

في ان الفاعل المختار الازلي الذي لا يتصور زواله وانما قلنا ان كل ما كان جائز الزوال فانه يمتنع ان يكون ازليا
بوجوه من الدلايل **الحجة الاولى** وهي التي عول عليها الاشعريون قالوا القديم لو عدم لكان عدمه اما ان يكون
باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بعدم القديم باطل واعلم انا
بالغنا في تقرير هذه الحجة في تقرير قول من يقول الاجسام يمتنع ان يكون معدومة بعد ان كانت موجودة وانا
ذكرنا هذه الحجة هناك مع الزوايد الكثيرة والتقريرات اللطيفة فلا فايدة في الاعادة **الحجة الثانية** وهي التي
عولنا عليها في الكتب الكلامية ان يقال القديم اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته
امتنع العدم عليه لان المراد من الواجب لذاته ما يكون حقيقته غير قابلة للعدم وما كان كذلك امتنع العدم
عليه واما ان كان ممكنا لذاته فنقول كل ما كان ممكنا لذاته فله مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون فاعلا مختارا واما
ان يكون موجبا بالذات والاول باطل لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والقصد الى التكوين
في حال البقاء محال بل القصد الى التكوين انما يمكن حال عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل
المختار فهو حادث والقديم ليس بحادث فامتنع اسناد القديم الى الفاعل المختار والقسم الثاني وهو ان يقال
ذلك القديم معلول لعلة قديمة فنقول تلك العلة القديمة ان كانت ممكنة عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة
لذاتها فاما ان يكون تاثيرها في وجود ذلك القديم غير موقوف على شرط او كان موقوفا على شرط فان كان الاول
لزم من امتناع العدم على القديم امتناع العدم على ذلك المعلول القديم وذلك يفيد صحة قولنا ان الازلي
لا يزول واما الثاني وهو ان يقال ان تاثير العلة القديمة في ذلك المعلول القديم يتوقف على شرط فنقول
ذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم الاول فيه وان كان واجبا فحينئذ يكون العلة المؤثرة في وجود
ذلك القديم واجبة لذاتها ويكون شرط ذلك التاثير ايضا واجبا لذاته فعلى هذا التقدير فان ذات العلة
واجبة لذاتها وشرط تاثيرها في ذلك القديم واجب لذاته فيلزم من وجوب هذين الامرين وجوب ذلك
المعلول وامتناع عدمه فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قديما فانه يمتنع عدمه ولما دللنا على ان كل سكون فهو جائز
الزوال ثبت ان السكون يمتنع ان يكون ازليا فان قيل الكلام على هذه الحجة من وجوه الاول نقول الباري تعالى
اما ان يكون عالما بالجزئيات وليس كذلك فان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان العلم بالجزئيات والتغيرات على
الله تعالى محال فعلى هذا التقدير يمتنع كون العالم محدثا لانه لو كان محدثا لما حدث الا لاجل انه تعالى قصد الى ايجاده
وتكوينه لكن على تقدير ان لا يكون عالما بالجزئيات فانه يمتنع كونه قاصدا لايجاد العالم لان القصد الى
الايجاد مشروط بكون الله تعالى عالما بان العالم معدوم وانه سيوجد فاذا كان العلم بالجزئيات محالا كان هذا
القصد محالا واما ان كان الحق هو القسم الاول وهو انه تعالى عالم بالجزئيات فنقول فعلى هذا التقدير يصدق
على الله تعالى انه كان عالما في الازل بوجود العالم ثم صدق عليه انه صار عالما بوجود العالم عند دخوله في
الوجود فصدق هذا النفي والاثبات هل يقتضي زوال امر كان وحصول امر حدث او لا يقتضي فان كان الاول
فنقول ذلك الذي زال ان كان قديما فقد اعترفتم بان القديم قد زال وان كان حادثا فالكلام في ذلك الحادث
كالكلام في الاول ويلزم ان يكون علما مسبوقا بعلم لا الى اول واذا جاز هذا فقد بطل دليلكم في فساد
القول بحوادث لا اول لها واما ان قلنا ان صدق قولنا ما كان عالما بوجود العالم ثم صار عالما بوجوده لا يقتضي
حدوث شيء ولا زوال شيء فلم لا يجوز ان يقال ان صدق قولنا عدم الجسم بعد ان كان موجودا لا يقتضي ايضا زوال
شيء ولا حدوث شيء وحينئذ يبطل الدليل المذكور فهذا سؤال تام قوي على هذا الدليل السؤال الثاني ان

تقول الباري تعالى اما ان يقال انه كان في الازل قادرا على احداث هذا العالم او ما كان قادرا اصلا والثاني
باطل والا فلان القادر به لا يحدث الا بحيلة قادرية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان المتعين هو الاول
وهو انه تعالى في الازل كان قادرا على احداث هذا العالم فبعد حدوثه هل بقي قادرا على احداثه او ما بقي كذلك
والاول باطل لان القدرة على احداث الشيء بعد وجوده محال فثبت انه تعالى كان قادرا على احداث العالم
في الازل فثبت ان بعد دخوله في الوجود ما بقي كونه قادرا على احداث هذا العالم في الوجود ما بقي كونه قادرا
على احداث هذا العالم فكونه قادرا على احداث هذا العالم صفة ازلية وقد زالت وفنيت وذلك قول
بان الازلي قد زال فان قالوا كونه قادرا على الايجاد صفة ازلية وانها لا تزول ولا تبطل فاما كونه تعالى
قادرا على ايجاد هذا العالم فلا معنى له الا اضافة قدرته الى هذا الايجاد المعين فالزايل ليس الا هذه
الاضافة وذلك ممتنع فنقول هذا القول مدفوع من وجهين الاول ان الدليل الذي ذكرتموه يتناول
كل ما كان ازليا سواء كان وصفا حقيقيا او امرا اضافيا ولما كان الدليل عاما وقد توجه النقض عليه فقد لزم
الاشكال الثاني هو ان غاية كلامكم ان هذا الذي زال ليس الا مجرد اضافة ونسبة لانكم فسرتم الكون بمجرد
كونه حاصلا في الحيز على سبيل الدوام والحصول في الحيز المعين لا معنى له الا اضافة مخصوصة ونسبة
مخصوصة عرضت لذات الجسم بالنسبة الى ذلك الحيز فثبت ان هذا السكون لا حقيقة له الا محض
الاضافة والنسبة وتعلق قدرة الله تعالى بايجاد هذا العالم ايضا نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
فان امتنع العدم على النسب الازلية والاضافات الازلية وجب ان يكون الكل كذلك وان لم يمتنع ذلك
في بعض الصور وجب ان يكون في الكل كذلك فاما تجويزه في بعض الصور دون البعض فباطل السؤال
الثالث وهو انه تعالى مؤثر في وجود هذا العالم فتاثيره فيه اما ان يكون على سبيل الايجاب الذاتي او على سبيل
الصحة فان كان الاول لزم من دوام ذات الله تعالى دوام العالم وان كان الثاني فنقول المؤثر على سبيل الصحة
هو الذي يكون قادرا على الفعل والترك لانه لو صح منه الفعل ولم يصح منه الترك فحينئذ يخرج عن كونه قادرا
ويصير موجبا بالذات وكل من كان قادرا على الفعل والترك وجب ان يكون الترك مقدورا له فنقول
هذا الترك لا يجوز ان يكون عبارة عن العدم الاصلي المستمر لوجهين الاول ان العدم نفي محض والقدرة
صفة مؤثرة فامتنع كون القدرة مؤثرة في العدم الثاني ان العدم الاصلي باق والقدرة لا تاثير لها في الباقي
لما ثبت ان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك يمتنع كونه عبارة عن عدم الفعل فوجب ان يكون عبارة عن
فعل ضد الشيء واذا ثبت ان الله تعالى قادر في الازل فهو في الازل اما ان يكون فاعلا لهذا العالم واما ان يكون تاركا له
فان كان الاول لزم قدم العالم وان كان الثاني لزم قدم ضد العالم وبتقدير ان يكون الامر كذلك فانه يمتنع دخول
العالم في الوجود الا عند زوال ذلك الضد فيكون هذا قولا بجواز العدم على القديم وهو يبطل كلامكم السؤال
الرابع هو انه لو كان العالم حادثا لكانت صحة حدوثه مستمرة من الازل الى وقت حدوثه ثم اذا دخل في الوجود فتلك
الصحة يمتنع ان لا تكون باقية لانه اذا حدث العالم لم يبق صحة حدوثه لان الشيء بعد حدوثه لم يبق صحيح الحدوث
والا لزم ان يصدق عليه حال الوجود انه يمكن ان يصير موجودا وذلك باطل فثبت ان تلك الصحة حكم ازلي مع انها
قد زالت السؤال الخامس لو كان العالم حادثا لكان حدوثه لاجل انه تعالى اراد احداثه في ذلك الوقت فاما ان يقال
انه تعالى في الازل كان مريدا لان يحدثه في ذلك الوقت المعين او ما كان موصوفا بهذه الارادة في الازل والثاني
باطل والا فتحدوث تلك الارادة الى ارادة اخرى وذلك باطل فثبت انه تعالى كان في الازل مريدا لاحداث
العالم الموجود في الوقت المتقدم وذلك باطل فثبت ان تلك الارادة ما بقيت مع انها كانت ازلية فان قالوا

ذات

ذات الارادة باقية الا ان ذلك التعلق المخصوص وتلك الاضافة المخصوصة قد بطل وزال والجواب ما
ذكرناه في تقرير السؤال الثاني السؤال السادس زعمت الاشعرية ان حكم الله قديم ثم زعموا ان امر الله تعالى
وحكمه قابل للنسخ ولا معنى للنسخ الا انتهاء الحكم وزواله وعلى التقديرين فذلك يقتضي عدم الازلي السؤال
السابع عدم العالم وعدم المؤثر في قدرة الله تعالى في العالم اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول
امتنع زواله البتة فكان يجب ان لا يوجد العالم البتة وهذا خلف واما ان كان ممكنا لذاته فاما ان يكون له مرجح
او لا يكون فان كان الاول فقد يجوز وقوع الرجحان في طرف العدم لا لمرجح فلم لا يجوز مثله في طرف الوجود واما
ان كان الثاني فذلك المرجح اما ان يكون مختارا او موجبا وجميع ما ذكرتموه من التقسيمات في علة الوجود
الازلي عايد في علة العدم الازلي سواء بسواء من غير تفاوت فثبت ان الدليل الذي ذكرتموه ان دل على ان الوجود
الازلي ممتنع الزوال فهو بعينه ايضا يدل على ان العدم الازلي ممتنع الزوال ولو صح هذا لوجب كون العالم قديما
ازليا على ما سبق تقريره وحيث فسد هذا علمنا ان الازلي جائز الزوال فهذه الاسولة السبعة جارية مجرى
النقوض على الدليل الذي ذكرتم فنقول لما دل الدليل على ان القديم لا يصح العدم عليه قولكم هذا الازلي اما ان
يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته لزم القول بوجوب دوامه وان كان ممكنا افتقر الى
مؤثر وذلك المؤثر اما موجب واما مختار فنقول صحة وجود العالم اما ان تكون واجبة لذاتها واما ان تكون
ممكنة لذاتها فان كانت واجبة لذاتها وجب كونها دائمة الثبوت فيكون صحة وجود العالم حاصلة في الازل
وذلك يوجب امتناع وجود العالم في الازل والصحة والامتناع متناقضان فثبت ان القول بدوام الصحة
يفسد القول بثبوت الامتناع في الازل وان جاز ان يقال الصحة واجبة الثبوت لذاتها مع انها غير دائمة فلم لا
يجوز ايضا ان يقال ان ذلك القديم واجب الثبوت لذاته مع انه غير دائم الثبوت واما ان كانت هذه الصحة
ممكنة الثبوت لذاتها فنقول حدوث هذه الصحة اما ان يكون لمؤثر او لا يكون لمؤثر والاول باطل لان كل
ما حصل عدم ذلك المؤثر يلزم ان لا يبقى الممكن ممكنا في نفسه بل ينقلب ممتنعا لذاته وذلك باطل والثاني
يوجب القول بان تلك الصحة حصلت بعد عدمها لا لمؤثر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الازلي
يصير معدوما بعد ان كان موجودا لا لمؤثر وهذا سؤال غامض السؤال الثاني ان نقول ان كان الوجود
الممكن لا بد له من علة فالعدم الممكن ايضا لا بد له من علة فعدم وجود العالم في الازل لا بد له من علة ويعود
التقسيم المذكور الى اخره السؤال الثالث لو كان العالم حادثا لكان بعد حدوثه مختصا بوقت معين فالفاعل
الذي خصص احداثه بذلك الوقت امتنع منه ان يحدثه في غير ذلك الوقت فحينئذ يكون موجبا بالذات لا
فاعلا بالاختيار فيلزم من كونه موجبا بالذات قدم العالم واما ان جاز من ذلك الفاعل ان يحدث العالم
في ذلك الوقت وان يحدثه في غير ذلك الوقت بدلا عن الاول فحينئذ اما ان يكون ذلك الترجيح موقوفا على
المرجح او لا يكون كذلك والاول باطل لان الكلام في اختصاص ذلك الوقت بذلك المرجح كالكلام في
اختصاصه بذلك الحادث ويعود الطلب فيه بعينه ويمر الى ما لا نهاية له فبقي القسم الثاني وهو ان
يقال اختصاص ذلك الوقت بهذا الاثر رجحان لا لمرجح فنقول اذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يعدم
القديم بعد وجوده لا لمرجح ولا لمخصص فانه ليس احد البابين اظهر امتناعا وفسادا عند العقل من الثاني
السؤال الرابع سلمنا ان ذلك القديم لو عدم بعد وجوده فلا بد له من مرجح فلم لا يجوز ان يكون ذلك
المرجح قادرا قوله كل ما كان فعلا لفاعل مختار فانه محدث قلنا هذا ممنوع بالوجوه الكثيرة المذكورة في
بيان استناد العالم الى المؤثر من غير شرط الحدوث السؤال الخامس سلمنا ان ذلك المؤثر موجب فلم يلزم

من دوامه دوام المعلول بيانه ان المؤثر الموجود لا يبعد ان يتوقف تاثيره في معلوله على شرط عدمى
الا ترى ان الثقل يوجب نزول الثقيل بشرط عدم السلسلة المانعة من النزول وانتم جوزتم في انعدام الازلى
النزول اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الموجود الواجب لذاته كان علة لوجود ذلك القديم الا
ان ذلك التاثير كان مشروطا بشرط عدمى ازلى ثم ان ذلك الشرط العدمى الازلى قد زال فلا جرم زال
ذلك المعلول فهذا جملة المباحث المتوجهة على الدليل والجواب ان بديهة العقل حاكمة بان الممكن لذاته
لا بد وان ينتهى الى الواجب لذاته اما بوسايط او بواسطة واحدة او بغير واسطة ثم البديهة شاهدة بان
ذلك الواجب لذاته لا بد وان يكون يدوم بدوام تلك العلة وحينئذ يلزم ان يكون ذلك المؤثر موجبا واذا
بطل هذا ثبت ان المؤثر فاعل مختار والبديهة شاهدة بان كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فثبت
بهذا ان كل ما يصح العدم عليه فهو محدث فالقديم وجب ان لا يصح العدم عليه وما ذكرتموه من السؤالات
جارية مجرى القدح في الضروريات فلا يلتفت اليه **الفصل الرابع** في تقرير دلائل اخرى في اثبات حدوث
العالم **الحجة الاولى** وهي الحجة القديمة للمتكلمين انهم قالوا الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فالجسم حادث اما بيان المقدمة الاولى فهو انا نقول الجسم لا يخلو عن الاكوان والاكوان حادثة
فيلزم ان الجسم لا يخلو عن الحوادث اما قولنا الجسم لا يخلو عن الحوادث فهو مبنى على مقامين الاول اثبات الاكوان
والمراد من الكون حصول الجسم في الحيز وقد دللنا ان حصول الجسم في الحيز امر زايد على ذاته والثانى
بيان ان الجسم لا ينفك عن الاكوان وتقديره ظاهر لان الجسم ما دام يكون جسما فانه يجب ان يكون حاصلا في
حيز معين فاذا دللنا على ان حصوله في الحيز المعين زايد على ذاته كان ذلك دليلا على ان الجسم لا ينفك
عن الاكوان واما قولنا ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فانه يبطل ذلك
الحصول في ذلك الحيز فثبت ان كل كون محدث فثبت ان كل جسم فانه يمتنع خلوه عن الحوادث ثم قلنا ان كل
ما يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث لان تلك الحوادث اما ان يكون لها اول واما ان لا يكون لها اول والثانى
باطل بالدلايل المذكورة في ابطال حوادث لا اول لها فبقى الاول فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وثبت
ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فوجب ان يكون الجسم حادثا واعلم ان هذا الدليل هو عين ذلك
الدليل الاول الا ان التركيب والنظم مختلف واقول يتوجه على هذا النظم سؤال لا يتوجه على النظم الاول وذلك
لانا نقول هذا النظم يحتمل وجهين الاول ان يقال الجسم لا يخلو عن حوادث لا اول لها وكل ما كان كذلك
فهو حادث والثانى ان يقال الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاول
ففاسد لان على هذا التقدير يصير صغرى هذا القياس عين النتيجة لان قولنا الجسم لا يخلو عن حوادث
لا اول لها معناه ان الجسم ما كان موجودا قبل ذلك وهذا هو عين ادعاء حدوث الجسم فثبت ان على هذا
التقدير يصير صغرى هذا القياس عين النتيجة المطلوبة ولا شك انه فاسد واما الثانى ففاسد ايضا لان
على هذا التقدير يصير الكبرى كاذبة لان قولنا وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قضية كلية وهذه
الكلية كاذبة لانه على تقدير ان لا يكون للحوادث اول لم يلزم من امتناع خلو الجسم عنها ان يكون الجسم حادثا
فثبت ان قولنا وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث انما يكون صادقة بتقدير ان يكون للحوادث اول
وبداية واذا قيدنا الكبرى بهذا القيد عاد الكلام المذكور في انه يصير صغرى القياس عين النتيجة فهذا البحث
متوجه على هذا النظم **الحجة الثانية** ان نقول الاجسام قابلة للحوادث وكل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان الاجسام حادثة واعلم ان الفرق بين هذه الطريقة

وبين ما قبلها ان الطريقة المتقدمة مختصة بالاكوان بمعنى الحركة والسكون واما هذه الطريقة فانها عامة
في جميع الاعراض وتقديره ان نقول لا شك ان الاجسام قابلة للضوء والظلمة والحرارة والبرودة والاشكال
المختلفة فنقول قابلية الجسم لهذه الصفات اما ان يكون عين ذات الجسم واما ان يكون زايدا عليها فان
كان عين ذات الجسم فاذا دللنا على ان هذه القابلية حادثة لزم الجزم بكون الجسم حادثا واما ان قلنا
ان هذه القابلية زايدة على ذات الجسم فاذا دللنا على انها حادثة ودللنا على ان ذات الجسم لا يخلو عن هذه
القابلية فحينئذ يحصل لنا ان ذات الجسم لا ينفك عن الحوادث اما بيان ان هذه القابلية حادثة فهو ان
امكان اتصاف الذات بالصفة فرع على كون تلك الصفة في نفسها ممكنة الوجود ولان امكان اتصاف غيره
بصفة عام فيه من حيث انه هو وامكان وجوده في نفسه اعتبار لذاته من حيث انها هي ومن المعلوم
ان اعتبار حال الشيء في نفسه سابق على اعتبار حاله مع غيره فثبت ان امكان اتصاف غيره به فرع على امكان وجوده
في نفسه اذا ثبت هذا فنقول الحادث يمتنع الوجود في الازل واذا كان امكان وجوده في نفسه ثابتا في الازل
كان امكان اتصاف غيره به فايتا في الازل فثبت بما ذكرنا ان امكان اتصاف الذات بالصفة الحادثة امر حادث
يمتنع الحصول في الازل واما بيان ان هذه القابلية من لوازم الذات انا نقول هذه القابلية اما ان يكون من
الامور اللازمة لماهية الجسم واما ان يكون من العوارض المفارقة فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثانى
فنقول لما كان هذه القابلية ممكنة الحصول لتلك الذات كانت الذات قابلة لتلك القابلية فقابلية تلك
القابلية ان كانت من اللوازم فهو المطلوب وان كانت من العوارض المفارقة كان الكلام فيها كما في الاول
ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان قابلية الجسم للصفات الحادثة امر حادث وعند هذا نقول
ان كانت القابلية عين ذات الجسم لزم من حدوثها حدوث ذات الجسم وجب كونها من لوازم الذات
وحينئذ يحصل لنا الجزم ان الجسم لا ينفك عن الحوادث وقد سبق بيان ان ما لا ينفك عن الحوادث
فهو حادث وحينئذ يلزم كون الجسم حادثا وهو المطلوب وحينئذ يحصل من هذا الدليل مطلوبان
شريفان الاول ان الاجسام لما كانت قابلة للصفات الحادثة امتنع كونها قديمة والثانى ان الاله تعالى
لما كان قديما امتنع كونه قابلا للصفات الحادثة **الحجة الثالثة** اجسام العالم لو كانت ازلية لكانت في الازل
اما ان يكون مجتمعة او متفرقة فقط او تارة مجتمعة وتارة متفرقة او بعضها مجتمعة وبعضها متفرقة والاول
باطل والا لزم ان لا يصير المجتمع متفرقا ولا بالعكس لما ثبت ان الازلى لا يزول والثالث باطل لانه يلزم
وجود حوادث لا اول لها وقد ابطلناه والرابع باطل ايضا لان ذلك الذي كان مجتمعا وجب ان لا يفترق
وذلك الذي كان متفرقا وجب ان لا يجتمع لما ثبت ان الازلى لا يزول واعلم ان هذا الدليل بعينه عايد على
ما تقدم ذكره **الحجة الرابعة** لو كان الجسم ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين ولو كان كذلك لامتنع
خروجه عن ذلك الحيز ولامتنع كونه متحركا وحيث لا يمتنع ذلك علمنا ان الجسم لا يمكن ان يكون ازليا انما قلنا
انه لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين لان الجسم هو الذي يصدق عليه ان له مقدارا وحجما وكل
ما كان كذلك وجب ان يكون حاصلا في حيز معين ويمتنع كونه حاصلا في حيز مبهم لان كل ما كان موجودا
في نفسه فهو معين في نفسه فحصول الجسم المعين في حيز مبهم غير معين في نفس الامر محال في العقل فثبت
انه لو كان الجسم موجودا في الازل لامتنع عليه العدم ولما دل الحس على جواز الحركة على الاجسام علمنا امتناع
كون الجسم ازليا وهذا الدليل يتم ايضا في الحقيقة الا عند الرجوع الى دليل الحركة والسكون الا انه اقل
مقدمات من ذلك الدليل **الحجة الخامسة** الاجسام متناهية في المقدار وكل ما كان كذلك فهو محدث لانا

المتفرقة فهو مذكور في مسئلة ما ينا الابعاد واما بيان الكبرى فهو ان نقول كل ما كان متناهياً في المقدار فانه
يصح في العقل ما هو ازيد مقداراً منه ووجود ما هو انقص منه مقداراً واذا كان كذلك كان اختصاصه
بذلك القدر المعين دون الزايد ودون الناقص ممكناً وكل ممكن فلا بد له من مرجح وذلك المرجح يمتنع ان
يكون موجباً لان نسبة الموجب الى جميع المقادير على السوية فلم يكن كونه موجباً بمقدار معين اولى من كونه موجباً
لغير ذلك المقدار فوجب ان يكون المؤثر فيه فاعلاً مختاراً وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث فثبت ان كل
جسم فانه متناهي المقدار فان اختصاصه بذلك القدر يكون من الجايزات وكل ما كان كذلك فانه يمتنع رجحانه على
غيره الا بفعل الفاعل المختار وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث وعند ظهور هذه المقدمات يحصل الجزم
بان كل جسم فهو محدث الحجة السادسة نقول الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك وجب
كونها محدثة بيان الاول ما ذكرنا من ان الاجسام متساوية في الجسمية والتحيز فلو خالف بعضها بعضاً في امر من
الامور المقومة لماهيتها لكان ما به المخالفة مغايراً لما به المساواة الذي هو عموم الجسمية وذلك المغاير اما ان يكون
صفة للجسم او موصوفاً او لا صفة ولا موصوفاً والكل باطل على ما تقدم تقديره فيبطل القول باختلاف
الاجسام وانما قلنا ان الاجسام لما كانت متماثلة كان اختصاص كل واحد من تلك الحيزات يجب ان يكون
في حيز معين ويمتنع ان يكون حصوله فيه لذاته ولا يحصل في ذلك الحيز لما بينا انها متساوية في تمام الماهية
والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول ولما بطل هذا القسم ثبت ان اختصاص كل واحد منها
بحيز المعين انما كان لسبب منفصل وذلك السبب لا يجوز ان يكون موجباً لانه لو كان موجباً لكان اما ان
يكون جسماً او لا يكون والاول باطل والا لعاد الطلب في كيفية اختصاصه بحيزه المعين والثاني باطل
لان ذلك الموجب على هذا التقدير امتنع ان يختلف حاله في القرب والبعد بالنسبة الى تلك الاجسام
بل يجب ان يقال ان نسبته الى كل تلك الاجسام على السوية فلم يكن بان يجب نسبته حصول بعض تلك الاجسام في
بعض تلك الاحياز اولى من العكس فثبت ان السبب لاختصاص كل واحد منها بحيزه لا يجوز ان يكون موجباً
بالذات فوجب ان يكون فاعلاً مختاراً وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث فثبت ان حصول الجسم في
الحيز المعين محدث وثبت ان الجسم لا ينفك عنه وما لا ينفك عن المحدث محدث وثبت ان الجسم محدث وهذا
الدليل ايضاً لا يتم عند البحث التام الا بالرجوع الى بعض مقدمات دليل الحركة والسكون الحجة السابعة ان
نقول الاجسام متماثلة في الماهية ومتى كان الامر كذلك كانت محدثة اما بيان الاول فبعد ما تقدم واما الثاني
فهو ان نقول انها لما كانت متماثلة في تمام الماهية كان تعين كل واحد منها زايداً على الماهية ومتى كان الامر
كذلك وجب كونها محدثة اما تقدير المقام الاول وهو قولنا ان الاشيا متى كانت متساوية في تمام الماهية
فانه يجب ان يكون تعين كل واحد منها زايداً على ماهيته ويدل عليه وجوه الاول ان تلك الاشيا لما كانت
متساوية في تمام الماهية ولا شك انها مختلفة في تعيناتها وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب كون تلك
التعينات اموراً زايدة على تلك الماهيات الثاني ان المفهوم من قولنا هذا الانسان مشتمل على مفهوم زايد على
المفهوم من قولنا الانسان وذلك معلوم بالضرورة فنقول انه لم يشتمل قولنا هذا الانسان على امر زايد على
المفهوم من قولنا انسان لانه هذا باطل لان قولنا انسان فان نفس مفهومه لا يمتنع من وقوع الشركة فيه
فعلمنا ان المفهوم من قولنا هذا الانسان مشتمل على امر زايد على المفهوم من قولنا انسان وما ذاك الا
التعين فثبت ان تعين كل شخص زايد على ماهيته الثالث ان بديهة العقل حاكمة بان قولنا هذا الانسان
مفهوم مركب من قولنا هذا ومن قولنا انسان فوجب ان يكون المفهوم من قولنا هذا مغايراً للمفهوم من

قولنا

قولنا الانسان فثبت ان تعين كل شخص زايد على ماهيته الرابع ان المفهوم من الانسان حاصل في الانسان
الاخر فلو كان المفهوم من هذا الانسان عين المفهوم من الانسان لوجب ان يكون المفهوم من هذا الانسان
حاصلاً لذلك الانسان الاخر فيلزم ان يكون هذا الانسان هو عين ذلك الانسان الاخر وهو محال
فثبت بهذه الوجوه ان الاشيا المتماثلة في تمام الماهية يجب ان يكون تعين كل واحد منها زايداً على ماهيته
اما المقام الثاني وهو انه لما كان الامر كذلك وجب كون الاجسام محدثة فتقريره انه على هذا التقدير يكون
كل واحد من الاجسام مركباً من الجسمية ومن ذلك التعين ثم لا يخلو اما ان يقال الجسمية تقتضي ذلك التعين
او يقال ذلك التعين يقتضي الجسمية المطلقة او يقال ان كل واحد منهما لا يقتضي الاخر والاول باطل
والا لوجب ان يكون كل جسم هو ذلك المعين وان يكون ما ليس بذلك المعين لا يكون جسماً الا ان ذلك
باطل لما بينا ان ذلك التعين حالة نسبية اضافية وهي لا يدخل في الوجود والا اذا كانت عارضة لماهية
من الماهيات فان العقل يقتضي بانه يمتنع وجود موجود لا حقيقة له في نفسه الا التعين بل لا بد من جسم
او سواد او حجر او غيرها ليحكم عليه بكونه متعيناً فثبت ان حصول التعين محتاج في تقديره وتحققه
الى تلك الماهية فلو كانت تلك الماهية معلولة لذلك التعين لزم الدور الثاني ان ذلك التعين مساوٍ
ساير التعينات في كونه تعيناً فلو اقتضى تعين حصول الجسمية لاقتضى حصول كل تعين حصول الجسمية
فوجب ان يقال انه لا معين ولا متعين الا الجسم وذلك باطل قطعاً فوجب ان يقال ان الاجتماع بين
ماهية الجسم وبين ماهية التعين انما حصل بسبب منفصل وذلك السبب المنفصل اما موجب
او مختار والاول باطل لان نسبة الموجود الى الكل على السوية وعند الاستواء في النسبة يمتنع حصول الرجحان
والاختصاص فوجب ان يكون فاعلاً مختاراً وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث فالاجسام محدثة
الحجة الثامنة قال بعضهم الاجسام متناهية في المقدار وكل ما كان متناهي القوة فوجب ان يكون قوة الاجسام
على البقاء متناهية وكل ما كان كذلك فانه يمتنع كونه ازلياً اما قولنا انها متناهية المقدار فانه يكون متناهية
في القوة فما ذكره الحكماء ان القوة الجسمانية يجب كونها متناهية دليل ضعيف وقد بينا ضعفه بوجوه كثيرة
وايضاً فالحكماء يقولون العالم ازلي ابدي لا لقوة ذاته بل لقوة علته ومبداه وهو منزه عن كونه جسماً او جسمانياً
الحجة التاسعة ما سوى الواحد ممكن وكل ممكن محدث فما سوى الواحد محدث بيان الاول انا لو فرضنا موجودين
واجبي الوجود بالذات لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتباينين بالتعين فكان كل واحد منهما مركباً من الوجود
ومن ذلك التعين فاما ان يكون الوجوب علة لذلك التعين فيلزم ان يكون كل واجب الوجود لذاته فهو ذلك المعين
فواجب وجود الا ذلك المعين واما ان يكون ذلك التعين علة لوجوب الوجود وهو محال لان وجوب الوجود
بالذات لا يكون معللاً بالغير واما ان لا يكون واحد من هذين القيدين علة للثاني فحينئذ يجب ان يكون اجتماعهما
معلولاً لعلة منفصلة فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وهو محال فثبت ان وجوب
الوجود لذاته ليس الا الواحد الثاني انا بينا في باب احكام الوجود ان الاجسام وجودها غير ماهياتها وكل
ما وجوده غير ماهيته فهو ممكن لذاته ينتج ان كل جسم فهو ممكن لذاته الثالث ان الاجسام مركبة من الهيولى
والصورة وكل مركب ممكن فالاجسام ممكنة وايضاً الهيولى والصورة يمتنع خلو كل واحد منهما من الاخر مع انه
ليس واحد منهما علة للاخر وكل ما كان كذلك فهو ممكن فالاجسام ممكنة بحسب ذواتها وبحسب اجزائها
الرابع ان الجسم يمتنع انفكاكه عن الحصول في الحيز المعين وليست ماهيته علة الحصول في الحيز المعين والا
لامتنع خروجه عن الحيز المعين وكل ما يمتنع خلوه عن شيء ولا يكون ذلك الشيء معلولاً له فهو مفتقر في

حقيقته الى ذلك الشيء وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج ان الجسم ممكن لذاته فثبت ان العالم ممكن
لذاته وذلك اما موجبا او مختارا وبطل القول بالموجب بالدلائل الكثيرة في باب اثبات القادر وبسائر
الوجوه التي نذكرها بعد ذلك في مقالة مفردة فوجب ان يكون المؤثر في كل ما سوى الموجود الواحد فاعلا
مختارا واذا ثبت هذا فنقول احتياج هذه الاشياء الى الفاعل المختار اما ان يكون في حال وجودها او في حال عدمها
فان كان في حال وجودها فاما ان يكون في حال بقائها او حال الحدوث والاول باطل لانه يقتضي تكوين الكائن
وانه محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث فثبت ان ما سوى
الواحد محدث وهو المطلوب واعلم ان الكلام في مقدمات هذا الدليل قد تقدم في هذا الكتاب بالاستقصاء
فلا حاجة الى الاعادة **الحجة العاشرة** لو كان الجسم ازليا لكان كونه ازليا اما ان يكون نفس كونه جسما
او مغايرا له والقسمان باطلان فبطل القول بكونه ازليا بيان بطلان الاول لانه لو كان كذلك لكان العلم
بكونه جسما هو عين العلم بكونه ازليا ولكان العلم بكونه جسما ضروريا فوجب ان يكون العلم بكونه ازليا
ضروريا وبيان بطلان الثاني ان حدوثه لو كان زائدا لكان ذلك الزائد ان كان قديما لزم ان يكون صفة المحدث
قديمة وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال واعلم انه قد سبق نظير هذا الكلام في الباب المتقدم **الحجة الحادية
عشر** لو كان الجسم قديما لكان مشاركا للذات الله تعالى في القدم فنقول العدم صفة ثابتة لانه عبارة عن نفي
العدم السابق ونفي النفي اثبات فنفي العدم امر ثابت فان قالوا لا يجوز ان يقال انه عبارة عن نفي مسبوقيته
بالعدم فنقول هذه المسبوقية ان كانت صفة وجودية كانت ايضا مسبوقة بالعدم فيلزم ان يكون مسبوقية
هذه المسبوقية زائدة عليها ولزم التسلسل فثبت ان هذه المسبوقية ليست صفة موجودة بل هي امر عدمي
والعدم نقيضها وارتفاعها وعدم العدم ثبوت فثبت ان العدم مفهوم ثابت واذا ثبت هذا فنقول لو كان العالم
قديما لكان مساويا للذات الله تعالى في صفة ثابتة وهي القدم فاما ان يحصل التخالف بينهما باعتبار آخر او لا يحصل
فان كان الاول فحينئذ يكون ذات الله تعالى وذات العالم مركبة من القدم الذي به حصلت المشاركة ومن
الامر الذي به حصلت المخالفة واذا كان كذلك فنقول كل واحد من هذين الاعتبارين اما ان يكونا قديمين
او محدثين او واحد منهما قديم والاخر محدث فان كانا قديمين فهما ايضا مشتركان في القدم ومختلفان باعتبار آخر
ولا امتنع ان يحكم على احدهما بكونه مشتركا وعلى الاخر بكونه غير مشترك فيه فيلزم تركيب كل واحد منهما من
امرين آخرين ويرجع الكلام فيه الى ما لا نهاية له فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة
بل مرارا لا نهاية لها وهو محال وانما قلنا ان هذين الاعتبارين محدثان او قلنا ان احدهما قديم والاخر محدث
فهذا محال لان المحدث لا يكون جزءا من ماهية القديم فثبت ان القول بالقدم يفضي الى اقسام باطلة فكان
القول به باطلا فوجب ان يقال انه لا قديم الا الواحد ولما كان الباري تعالى قديما كان ما سواه محدثا وهذا
الدليل انما يصح التمسك به على القول بنفي الصانع فهذا آخر الكلام في هذه المسئلة الهائلة وقفنا سفرنا هنا
مقام نحو وهو انهم قالوا دلائلنا ماخوذة من باب برهان اللم وذلك لانا نظرنا في المؤثر فعلمنا انه مستجمع لجميع
الجهات المعتبرة في المؤثرية ومتى كان الامر كذلك امتنع تخلف الاثر عنه واما اصحاب الحدوث فانهم نظروا
في احوال الجسم فعرفوا انها متغيرة فيمتنع صدورها عن المؤثر في الازل وكان هذا الكلام من باب برهان الان
ومعلوم ان برهان اللم اشرف من برهان الان وههنا انتهى الكلام في البحث المهيب والمطلوب الهائل ونختم
الكلام فيه بهذا التضرع فنقول يا من ذكره شرف الذاكرين ويا من طاعته فخر المطيعين ان اصبت فيما قلت
فمنك الفضل والاحسان وان اخطات ففي الجهل والخذلان وطاعة الشيطان فيا حنان ويا منان ويا برهان

ويا سبحان العفوان الغفران الغفران خلصنا من دركات النيران واوصلنا الى دار الجنان **المقالة الثالثة**
في اعادة الكلام في تقرير الوجوه الدالة على ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول **الفصل
الاول** فيما يجري مجرى المقدمة اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة في باب اثبات كونه تعالى قادرا ونريد ان نذكرها
هنا وجوها اخرى فنقول الكلام في هذا الباب مرتب على قسمين احدهما في الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة
الدالة على ان مدبر العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا لا علة موجبة الثاني الدلائل المذكورة في القرآن المجيد فاما
الدلائل الست العقلية المذكورة في باب القادر على هذه الوجوه وبلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة اما القسم
الاول وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم ان قبل الخوض في شرح تلك الاعتبارات يجب تقديم مقدمة
وهي ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية وكل متناه فهو مشكل ينتج ان هذه الاجسام المحسوسة مشكلة و
هذه الاشكال قسمان احدهما الاشكال التي تشهد صريح العقل بانها لم يحصل الا بفعل فاعل حكيم اما القسم الاول
فمثل الحجر المنكسر والكوز المنكسر فانه لا بد وان يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين الا انه
صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصوله على فعل فاعل مختار
واما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ونذكر منها مثالا واحدا وهو انا لما
نظرنا الى الابريق رأينا فيه ثلاثة اشياء احدها الرأس الواسع وثانيها البلبلة الضيقة وثالثها العروة فلما تاملنا
في هذه الاجزاء الثلاثة وجدناها موافقة لمصالح الخلق فانه لا بد من توسيع رأس الابريق حتى يدخل الماء فيه بسهولة
ولا بد من ضيق بلبلته حتى يخرج الماء منها بقدر ولا بد من العروة حتى يقدر الانسان على ان ياخذها بيده فلما
وجدنا هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصالح شهد عقل كل احد بان فاعل هذا الابريق لا بد وان يكون
قد فعلها على وفق الحكمة ورعاية المصلحة ولو ان قائلا قال ان هذا الابريق قد يكون بنفسه كما اتفق شكل هذه
القطعة من الخزف بهذا الشكل الخاص من غير قصد قاصد حكيم ولا بجعل جاعل عليم لشهدت الفطرة السليمة
بان هذا القول قول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا لما رأينا هنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة
مطابقة لجميع موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية والغريزة الفطرية بانه لا بد لها من فاعل حكيم ومقدر
عليم فاذا تاملنا في السموات والكواكب وفي احوال العناصر الاربعة وفي احوال الاثار العلوية في المقادير والنبات
والحيوان ولا سيما في الانسان وجدنا من الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما عرفت العقول فيها وحارت
الالباب في وصفها لا جرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم اولى
ومتى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة **الفصل الثاني** في شرح منافع الشمس
نقول ان اثار الحكمة في تخليق الشمس تظهر من وجوه الاول انه تعالى قدر حركات الكواكب الثلاثة العلوية في
محيطات تداويرها الا يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس الوسطى
ولا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تداويرها مقارنة للشمس وفي حضيض تداويرها مقابلة واما السفليان
فجعل حركة مركز تدويرهما مساويا لحركة الشمس الوسطى فلا جرم فقد استوفت الحكمة البالغة اقسام حركة مراكز
التداوير التي عليها مدار الادوار فان حركة مركز تدوير السفليين مساويا لحركة مجموع الشمس وحركات مركز تداوير
الثلاثة العلوية انقص من حركة الشمس وحركة مركز تدوير القمر اسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس
بالنسبة اليها كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب بحركاتها على نسب مخصوصة موافقة لحركة الشمس
بل نقول انه خلق الشمس في الفلك كالملك في العالم والكواكب كالجنود والاعوان والاقاليم والبروج كالبلدان
والدرجات كالمحلات والدقائق كالدور ولما كان الامر كذلك لا جرم صار موضعها في الفلك المتوسط كما ان

دار الملك يجب ان يكون في وسط المملكة وبيانه ان جملة العالم احدى عشر كرة خمسة منها فوق فلك الشمس
وهي فلك المريخ والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمسة اخرى تحتها داخل فلك الشمس وهي
فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهوا والكرة الكثيفة وهي الما والارض فلما كانت
الشمس كالسلطان العالم الاجسام لا جرم جعل مكانها في وسط كرات العالم الوجه الثاني ان القمر يزداد نوره
وينقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير من الناس زعم ان انوار سائر الكواكب مستفادة من الشمس
والاثار منها الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب ما يحصل فيه من
اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولو لم يعرف الموضع الحقيقي للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر
الكواكب وكان حصول الخسوف ثمرة كالمصباح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث ان
الشمس اذا ظهرت انمحت بكمال ساطعة سائر الكواكب لانها وان خفيت الا ان قوتها باقية ولذلك فانه قد يكون
يوم من الصيف اشد حرا من يوم نحو وما ذاك الا بسبب ان الشمس اذا قاربت في مرها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهوا
وبالضد منه في جانب البرد الوجه الرابع انا نرى جميع الحيوانات في الليل كالميتة فاذا طلع الصبح ظهر في اجساد
الحيوانات قوة الحيوة وكلما كان طلوع ذلك النور اكثر كان ظهور قوة الحيوة في الابدان اكمل ثم كلما طلع قرص الشمس
رايت الناس وسائر الحيوان يخرجون من مساكنهم ويشتدون بالحركة وما دامت الشمس صاعدة الى وسط السما
كانت حركاتهم في الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس من وسط السما كانه احدث الضعف في جرم اخذت
حركات اهل العالم في السكون وقواهم في الضعف فلا يزول كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر في العالم
الظلام استولى الخوف والفزع والفتور والنقصان على الخلق فرجعت الحيوانات الى مساكنها وبيوتها واماكنها فاذا
غاب الشفق صارت الابدان وسكنت وصارت كالميتة المعدومة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة
مرة بعد اخرى وهذا يدل على ان الله تعالى سد احوال النير الاعظم بحيث صار كالسلطان العالم الاجسام
في السموات وفي العناصر الوجه الخامس من منافع الشمس انها متحركة فانها لو كانت واقفة في موضع واحد
لاشتدت السخونة في ذلك الموضع ولاشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق ولم يبق
ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتضي جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب والمشرق وحينئذ على الجوانب
الشرقية وحينئذ لا يبقى موضع مكشوف في المشرق والمغرب الا واخذ حظا من شعاع الشمس وايضا تجب الجنوب
والشمال بجعل حركتها مايلة من منطقة الفلك الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل لكان تاثيرها مخصوصا
بمدار الفلك الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل لكان تاثيرها مخصوصا بمدار واحد فكانت سائر
المدارات خالية عن المنافع الحاصلة منه وكان يستولي على المدارات كيفية واحدة ابدا فان كانت حادة
افنت الرطوبات واحالتها الى النارية ولم يتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لمر الشمس على كيفية
الاحتراق والموضع البعيد منه على كيفية البرد والمتوسط سهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتا دايم
فيه الجمود والفجاجة وفي موضع اخر صيف دايم يوجب الاحتراق وفي موضع اخر ربيع او خريف لا تم فيه
النضج وايضا لو لم يكن عودات متوالية للشمس بل كانت تجرد حركة بطيئة لكان هذا الخلل اظهر وكان التاثير
الشديد الافراط وكان يقدم من قربها ما لم يحصل مثل ولو كانت حركتها اسرع من هذه لما كملت المنافع وما تمت
اذ كان هناك امثل يحفظ الحركة في جهة واحدة مدة ثم ينتقل عنها الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل
جهة برهة من الدهر ثم يبلغ تاثيره وكملت منفعته الوجه السادس من منافع وجود الشمس انه تعالى حركتها
بحيث يحصل لها في الحركة اوج وحضيض فعند حصولها في الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها في الحضيض

تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض يعظم السخونة في المواضع التي يحاذيها فاما الحضيض السخونة بجاذبه
الرطوبات فلا جرم ينجذب البحار الى الجانب الذي يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البحار الى ذلك
الجانب انكشف الجانب الذي يحاذيه الاوج ولم يبق البحر على وجه الارض فصار احد جوانب الارض صالحا لمساكن
الحيوانات البرية لا سيما الانسان الذي هو اشرف الحيوانات الموجودة في عالم الكون والفساد الوجه السابع من
منافع الشمس ان كل موضع يكون الشمس بعيدا جدا من مسامتها اشتد البرد فيه مثل الموضعين الذين يجب
القطب فانه لا يكون هناك حيوان قط ولا سبب فيه نبات ويكون هناك ستة اشهر نهارا وستة اشهر ليلا ويكون
هناك رياح عاصفة شديدة وظلمة زائدة عليه الحر الاعظم فاذا قرب الى مدار الشمس من الموضع المذكور من الموضع
المذكور يكون مع انه يشتد فيه الرياح العواصف ويشتد ظلمته حتى انه لا يمكن سكونه لشدة برده وظلمته ليستدل
عليه ايضا بالحر الثاني فانه اذا صارت الشمس في اوايل العقرب الى ان يصل الى اوايل الحوت ففي هذه الاشهر يستضيع
الناس ركوبه الوجه الثامن ان الاستقرا يدل على ان السبب القاهر لاختلاف الناس في اجسامهم واخلاقهم والوانهم
وطبايعهم وشعورهم اختلاف احوال الشمس في الحركة وذلك لان الناس على ثلثة اقسام احدها الذين يسكنون تحت
الاستوا والى ما يقرب من المواضع التي يحاذيها من راس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه
ان الشمس تمر على سمت روسهم في السنة مرتين او تقرب فيحرقهم ويسود ابدانهم وشعورهم والذي مساكنهم قريب
الى خط الاستوا فهم الزنج والحبشة فان لقوة تاثيرها في القرب من مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها ويجعلها
جعدة كثيفة ويجعل وجوههم سخنة وحباههم عظيمة واخلاقهم وحشية واما الذين مساكنهم قريبا الى محاذاة
ممر راس السرطان فالسواد فيهم اقل وطبايعهم اعدل واخلاقهم الين واجسامهم انصف وهم اهل الهند والجزر
وبعض المغاربة وكل الغرب واما القسم الثاني من اهل الارض فهم الذين مساكنهم على ممر راس السرطان الى محاذاة
بنات النعش الكبرى وقد يسمون باسم العام بيضان وهولا لان الشمس لا تسامت روسهم ولا يبعد
عنهم ايضا بعدا كثيرا صار طبايعهم متوسطة من الحر والبرد فلا جرم كانت الوانهم متوسطة ومعادير اجسامهم
معتدلة واخلاقهم حسنة كاهل الصين والترك وخراسان وعراق وفارس والشام ثم من هولا من كان منهم
اميل الى ناحية الجنوب كان اتم في الذكا والفهم لقربه من منطقة البروج وممر الكواكب المتحيرة ويكون حركاتهم
التي بحركات الكواكب في السرعة والخفة ومن كان منهم يميل الى ناحية المشرق فهم اقوى نفسا واشد ذكرا لان
المشرق يمين الفلك لان الكواكب منه يطلع والانوار من جانبه يظهر واليمين اقوى ومن كان منهم في ناحية المغرب
فهو اليق نفسا واشد بالما واكثر كتمانا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر ومن شان القمر ظهوره بعد
الكتمان واما القسم الثالث من اهل الارض وهم الذين مساكنهم محاذية لبنات نعش وهم الصقالبة والروس فانهم
لكثرة بعدهم من ممر البروج وحرارة الشمس كان البرد عليهم اغلب والرطوبة الفضلية اكثر لانه ليس هناك
من الحرارة ما ينضجها وينضجها فلذلك صارت الوانهم بيضا وشعورهم سبطة شقرا وابدانهم غليظة وطباعهم
مايلة الى البرد واخلاقهم وحشية واعلم ان كل واحد من هذين الطرفين وهم الاقليم الاول والسابع فانه يقل فيه
العمران وينقطع بعض العمارات عن بعض بسبب الحشو الفاصلين ثم لا تزال العمارة في الاقليم الثاني والثالث
والسادس والخامس تزداد ويقل الخراب فيها واما الاقليم الرابع فانه متواصل العمران وقليل الخراب وذلك لاجل
فضل الوسط على الاطراف باعتدال الامزجة وكل هذه الاحوال دالة على ان احوال هذا العالم مربوطة باحوال الشمس
فان قيل زعمتم ان الاقليم الرابع افضل الاقاليم وعليه سوالات الاول ان الادوية النافعة لا تتولد في اكثرها
في الاقليم الرابع وانما تتولد في سائر الاقاليم الثاني انه لم يخرج من هذا الاقليم احد من الانبيا والرسل والجواب

من الالوان الذي انما يكون د واذا كانت احدى الكيفيات عالية وكانت القوة النمية عالية عليه وهذا انما يتولد في الاقاليم الخارجة عن الاعتدال واما الاقليم الرابع فانه لما كانت معتدلة لاجرم لم يتولد فيها الا الاجسام الغذائية المعتدلة اما الاجسام الدوائية فانها لابد وان يكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب لا يتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن السؤال الثاني ان عقول اهل الاقليم الرابع كاملة غير متوقدة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلاجرم لم يخرج منه الانبيا واما سائر الاقاليم فالنقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل عظيم الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا انتهى الى حد الاعجاز الوجه التاسع من احوال الشمس ان المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين احدهما حصيصية وثانيها قوية من الارض وهذه المواضع هي المواضع الجنوبية وهي محرقة نارية لا يتكون فيها حيوان واما البلاد المقاربة لتلك المواضع فسكانهم كلهم سود الالوان لاجل احتراق موادهم وجعودهم بسبب ذلك الهوا المحترق بالشمس و اما المواضع المسامتة لاوجه في جانب الشمال فهو غير محترق بل معتدلة لانه قد ثبت في المجسطي ان التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدها من الارض قليل وبسبب حصول ذلك القرب القليل صار الجانب الجنوبي محرقا فعلى هذا التقدير ان الشمس لو حصلت في ذلك التراب لفسدت الطبايع من شدة البرد ولو انها انحدرت الى خط التمر لاحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم القادر لعباده ان يجعل الشمس وسط الكواكب السبعة ليكون سلوكها المعتدلة سببا في الطبايع والمطبوعات في هذا العالم على حسن الاعتدال فاما اهل الاقليم الاول فلاجل قربهم من المواضع حضيض الشمس كانت عفونة هوايهم شديدة فلاجرم اكثر سوادا لان تاثير الشمس فيهم عظيم واما اهل الاقليم الثاني فهم سمر الالوان واما اهل الاقليم الثالث والرابع فاعدل الاقاليم من جانب اعتدال الهوا وايضا فغاية ارتفاع الشمس انما يكون عند كونها في بعدها عن الارض فلاجرم صار اهل هذا الاقليم موصوفين بالصفات الكريمة والصور الجميلة واما الاقليم الخامس فان عفونة الهوا هناك اقل من الاعتدال بمقدار يسير فلاجرم صار في حيز البرد والثلوج وصار طبايع اهله نحيفا من طبايع اهل الاقليم الرابع الا انه بعدهم عن الاعتدال قليل واما اهل الاقليم السادس والسابع فلهم سوء ولغلبة البرد والرطوبة اشتد بياض الوانهم وزرقت عيونهم وعظمت وجوههم واستدارت فقد بين ان اختلاف طبايع الناس في صورهم واشكالهم و الوانهم بسبب اختلاف احوال الشمس في القرب والبعد واما اختلاف الناس في الاخلاق والطبايع فهو تابع لاختلاف امزجتهم فان الوهم المؤثر الذي في الهند لا يكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشجاعة في الترك وسوء الاخلاق في المغاربة لا يوجد مثله في غيرهم الوجه العاشر في تاثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة بسبب انتقالها في ابراج الفلك ولا شك ان السبب في تولد النبات ونضجها وكمالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كانت السبب لحدوث الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النبات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات هو النبات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم الوجه الحادي عشر في تاثير الشمس في النبات وهو من وجوه احدها ان الشمس اذا تباعدت عن سمت الرؤس اشتد البرد في الهوا واستولى على ظاهر الارض فتقوى الحرارة في باطن الارض ويتولد منها الابخرة اللطيفة المواظبة لتكون المعادن والنبات المختفية في باطن الثرى فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهوا خرجت تلك النطايا من بطن الارض الى ظهرها فان الهوا المسخن بسبب قوة الشمس يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال في الزرع والثمار وثانيها ان تاثير الشمس في النبات بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه ان الريحان الذي يقال له نيلوفر والاذريون للطلوع وفرحها نماها نحوا ويزداد عند اخذ الشمس في الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت

ودلت

ودلت المشاهدات ان الزرع والنبات لا ينشأ الا في المواضع التي يطلع عليها قوة شعاعها ومن البرهان وجود بعض انواع النبات في بعض البلاد لا بسبب له دون البعض الا اختلاف البلدان في الحر والبرد الذي لا سبب له الا حركة النير الاعظم فان النخل ينبت في البلاد الحارة ولا ينبت في البلاد الباردة فكذلك يخرج الاترج و النور لا ينبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول ينبت الادوية الهندية التي لا ينبت في ساير الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الاستوا ينبت اشجار وفواكه وحشايش لا يعرف شي منها في بلاد الشمال واما الحيوانات فيختلف حالها في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والنمور يوجد بارض الهند ولا يوجد في ساير البلدان من الاقاليم التي سكانها سود ونحاف لحرارة وكذلك غزال المسك والكركدن قد يوجد في بعض البلاد التي هي اشد حرارة من بلاد السودان الاعظم جسوما واطول اعمارا واما انعقاد الاجساد السبعة والاحجار والمعادن فبسبب تاثير الشمس فاذا اختفيت تلك الحرارات في قعور الجبال واثرت الشمس في نضجها تولدت المعادن واما الامطار وساير الاثار العلوية فلا شك ان تكوينها من الاضواء والاشعة ولا شك ان تولدها بقوة الشمس فيلتحف بهذا القدر من منافع الشمس

الفصل الثالث في منافع القمر

اعلم ان القمر لا نسبة له الى الشمس في كبر الجسم وقوة التاثير الا ان له قوة عظيمة في التاثير في هذا العالم قال اهل التجربة تاثير الشمس في الحر والبرد اظهر وتاثير القمر في الرطوبة والجفاف اقوى وقولنا الشمس يؤثر في الحرارة والبرودة يعني بها ان عند القرب يفيد الحرارة وعند البعد يفيد البرودة وكذا حال القمر مع الرطوبة والجفاف والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان اصحاب التجارب قالوا ان من التجارب ياخذ في الازدياد من حين تفارق الشمس الى وقت الامتلاء فانها تاخذ في الانتقاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب نقصان نور القمر حتى ينتهي غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم ياخذ في الازدياد مرة اخرى كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيه المد والجزر في كل يوم وليلة مع طلوع القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس و بحر الهند وكذلك ايضا في بحر الصين وكيفيته انه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتدا البحر بالمد ولا يزال كذلك الى ان يصير القمر الى وسط سما ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انحط القمر من وسط سما ذلك رجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى ان يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر عن مغرب ذلك الموضع ابتدا المد مثل ابتدائه في المرة الثانية ولا يزال يكون زايدا الى ان يصير القمر الى وتد الارض فحينئذ ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم ينتهي الجزر ثانيا ويرجع الماء الى البحر حتى يبلغ القمر افق مشرق ذلك الموضع فيعود الحال المذكورة مرة اخرى ولان الارض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع عليها كلها في مقدار اليوم والليلة وكلما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر افقا لموضع اخر ووتد الارض لموضع اخر وفيما بين كل وتد من هذه الاوتاد يحصل احوال اخرى فلاجرم يحصل لاجل هذه الاسباب احوال مختلفة مضطربة في البحر والمسلم ان سكان البحر كلما راوا في البحر انتقاصا وهيجان ريح عاصفة وامواج شديدة علموا انه وقت الجزر واما اصحاب الشطوط والسواحل فانهم يجدون عندهم في وقت المد فيضا كثيرا من امواه فاذا رجع المد كما ورد فهناك وقت زيادة ضوء القمر يكون اتم واقوى وبعد الامتلاء يكون اضعف وابرد و يكون الاخلاط التي في بدن الانسان ما دام القمر زايدا في ضوئه فانها تكون ازيد ويكون ظاهر البدن ازيد رطوبة وحسنا فاذا نقص القمر صارت هذه الاخلاط في عمق البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا النوع الثالث تختلف احوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك يجري على زيادة القمر ونقصانه النوع الرابع شعور الحيوان فانه ما دام القمر ازيد ضوءا تكون اشد نماء وطولا وكثرة فاذا اخذ ضوء القمر في الانتقاص بطل نباته ولم يطل وايضا النبات

الحيوانات يتحرك في اول الشهر الى نصفه ما دام القمر زايدا في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك
ايضا ازمغة الحيوانات يكون ازيد في اول الشهر من ما في آخره وكذلك القول في بياض البيض وقوة الوابل وهذه الاحوال
تختلف بسبب اختلاف وضع القمر في الشهر الواحد فان القمر اذا كان فوق الارض من في الربع الشرقي فانه يحرك البادن
الفرح وتزداد ادمغة الحيوان فاذا زال القمر وغاب عنهم نقص نقصانا ظاهرا وهذه الاختبارات تظهر عند
الاسعر الطهور ايضا ومما يقوى ذلك ان الا ه اذا قصد اوقام في ضوء القمر حدث فيه الاسترخاء والكسل
ويهيج الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت القمر سار طعومها وروايحها النوع الثالث
انه يوجد السمك في البحار والآجام والمياه الجارية اذا كان من اول الشهر الى الامتلاء فانما يخرج من قعر البحار
والآجام ويكون سمنها ازيد ولما من بعد الامتلاء الى الاجتماع فانه يدخل في القعود وينقص سمنها واما في
اليوم بليلته فادام القمر مقبلا من الشرق الى وسط السماء فانما يخرج بمنزلة فاذا زال القمر عادت الى قعرها ولا يكون
في غاية السمن وكذلك ايضا حيوانات الارض يكون سمنها من سمنها في النصف الاول من الشهر اكثر من سمنها
في النصف الثاني النوع السادس ان الاشجار والعروق ان غرست والقمر زايد الضوء مقبل الى وسط السماء قويت
وادرت ونشأت وحملت واسرعت النبات وان كان ناقصا في الضوء زايلا من وسط السماء كان بالضد وكذا القول
في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون ازيد نشوا ونموا واذا كان القمر من الاجتماع الى الامتلاء واما في
النصف الاخير من الشهر فالحاصل بالضد في ذلك والقرع والقثاء والخيار والبطيخ تنمو نموا بالغا عند ازدياد
الضوء فاما وسط الشهر عند حصول ضياء الاعظم التنوح حتى انه ظهر التفاوت في الحركة في الليلة الواحدة وكذلك
المعادن والينابيع فانها تزداد في النصف الاول من الشهر وتنقص في النصف الثاني منه وذلك معروف عند
اصحاب المعادن واعلم ان القمر انما كان قوي التاثير في هذا العالم لانه اوجا احدها ان حركات القمر سريعة وتحولاته
كثيرة واما ساير الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيرات هذا العالم كثيرة فكان وتغيرات هذا العالم مع كثرتها الى
حركات القمر اولى الثاني انه اقرب الكواكب من هذا العالم فكان بالتاثير فيه اولى الثالث ان القمر يقع حركاته ممزوج
انوار بعض الكواكب بانوار البعض ولا شك ان امتزاجها مبادي حدوث الحوادث في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ
الاقرب **الفصل الرابع** في القول في ساير الكواكب اعلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن العجايب ان الكواكب السبعة قدرها
الحكيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى الاوج ونزول الى الحضيض واحاط بهذه الكرات السبعة كرتان
عظيمتان احدهما كرة الكواكب الثابتة واعلاهما كرة الفلك الاعظم وحصل في داخل الكرات السبعة
كرتان احديهما كرة الجسم اللطيف وهي كرة الهواء والنار والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي كرة الماء والارض
فالكرتان العاليتان اعني كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان والكرتان الداخلتان اعني كرة اللطيف
والكثيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة المركوزة في الكرات السبعة كالآلة والاداة فهذه الكواكب
اذا تصاعدت الى اوجاتها فكانها تاخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت الى حضيضها وقربت من
العالم الاسفل فكانها تؤدي تلك الآثار الى هذا العالم الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب
السبعة لكل واحد منها حركات مستخصة يتحرك بطبعها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم
من المشرق الى المغرب وايضا فهي يميل تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب وايضا فهي تتحرك تارة الى فوق وتارة
الى اسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضها فهذه حركات ستة حاصلة لكل واحد من تلك السبعة فهي اثنان
واربعون حركة وينضم اليها حركة تلك الثوابت بطبعها من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد فالمجموع
اربعة واربعون وينضم اليها الحركة البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فيكون المجموع خمسة واربعون نوعا

من الحركة فاذا اعتبرنا الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتداوير ات كثرت الحركات
جدا فاذا امتزجت واختلطت تلك الحركات الى ما لا نهاية وكلها واقعة على وجه يحصل بسببها نظام هذا العالم
على الوجه الاكمل الاصوب ومن عجايب احوال هذه الحركات ان في حركات الافلاك قولان الاول وهو
المشهور ان اسرع حركات الكرات حركة الفلك الاعظم فانه يتحرك في اليوم بليلته على التقريب دورة تامة
من المشرق الى المغرب واما الفلك الذي تحته فانه قد تخلف وهو فلك الثوابت فانه تحرك على مذهب المتقدمين
في كل مائة سنة درجة واحدة ثم اختلفوا فمنهم من قال هذا التفاوت انما كان لان المتقدمين غلطوا في الرصد
واما المتأخرون فقد تنبهوا لذلك الغلط ومن المحققين من قال نسبة هذا الغلط الى المتقدمين بعيد
جدا وذلك لانه رصد عطارد كالمتعذر عند العقل وذلك لانه ليس نوره كثيرا من الشمس البتة وانما يظهر ربما
قليلا في تلك الايام فهو كوكب صغير الجرم وليس له نور قاهر حتى يشهد بضبطه في الات الرصد فمع هذه
الصعوبة التامة صارت ارصاد المتقدمين وافية بضبط حركاته ومعرفة احواله فكيف يتفق الغلط في هذا المقام
الصعب فكيف يتفق الغلط في حركات الكواكب الثابتة مع عظم اجرامها وقوة انوارها بل السبب في حصول
هذا التفاوت انه حصل فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم كرة تسوى وقطب فلك الثوابت منطبق في
نقطة من تلك الكرة التي ذكرناها ابطاؤها يلزم من حركة هذه الكواكب وصول قطب فلك الثوابت الى حيث
يصير منطبقا على قطب الفلك الاعظم فلا جرم هذه الحالة يصير مقدار الميل الاعظم متناقصا ابدا ويصير حركات
الثوابت اسرع في النظر والحس والقول الثاني ان الحركات الفلكية كلها اخذة من المشرق الى المغرب واسرعها هو الفلك
الاعظم ويليه في السرعة حركة فلك الثوابت فانا اذا فرضنا ان الفلك الاعظم وفلك الثوابت ابتدأ بالحركة من نقطة
معينة فاذا وصل الفلك الاعظم في اليوم الثاني الى عين تلك النقطة فان فلك الثوابت لا يصل في ذلك الوقت
الى عين تلك النقطة بل يتخلف عنها بشيء قليل فاذا اجتمعت تلك المقادير وقع في الحس كان الكواكب الثابتة تحركت
من المشرق الى المغرب وليس الامر كذلك وانما وقع الامر على هذا الوجه في الحس بسبب الذي ذكرناه واصحاب
هذا القول قالوا ان هذا القول اولى في العقل فان المحيط الاصلي هو الفلك الاعظم واسرع ما في داخله وعلى
هذا فابطأ الحركات الفلكية فلك القمر وبعده كرة النار فكرة الهواء واما حركة الماء والبحر ففي غاية البعد واما
الارض فهي في غاية السكون فالمحيط له الحركة والمركز السكون وكل ما كان اقرب الى المحيط كان اسرع حركة وكلما
كان اقرب الى المركز ابطأ حتى ينتهي الامر الى غاية السكون فهذا امر معقول مناسب والثاني فلو فرض ذلك الثوابت
حال حركته بطبعه الى الشرق فقد يتحرك بطبعه الى احد الجانبين وفي الزمان الثاني يتحرك ا الى الجانب الثاني
ولا يحصل الحركتان معا واذا سا تحرك الى ب الى ذلك الجانب فقد حصل في ذلك الجانب فلو اجتمع
هاتان الحركتان لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في مكانين وذلك محال والعلم بامتناعه بديهي
وان قلنا انه حصل الحركتان طبيعيتين او قسريتين او احدهما طبيعية والاخرى قسرية واما القسم الثاني وهو ان
يقال انه يحصل احدى الحركتين في زمان والحركة الثانية في زمان آخر فحينئذ يلزم انقطاع الحركات الفلكية
وعدم بقائها وذلك محال فهو لا الناس رجحوا هذا القول على القول الاول بهذين الوجهين واما اصحاب
القول الاول قالوا لو كان الامر على هذا التقدير فحينئذ قد دارت الشمس دورة واحدة بالتمام في اليوم
الواحد وانما حصل التخلف بمقدار وسط الشمس ولو كان الامر كذلك لوجب ان يختلف احوال الافلاك
كما يختلف عند كون الشمس في السرطان وفي اول الجدي وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القول
واعلم ان عجايب حكمة الله تعالى في تخليق السموات والكواكب لا تصير معلومة الا عند معرفة الافلاك

والكواكب بالتمام ولما كان ذلك كالامر المتعذر لاجرم كانت معرفة القليل في احوال الافلاك والكواكب كثيرة
بالنسبة الى العقول البشرية **الفصل الخامس** في آثار حكمة الله تعالى في العالم الاسفل اعلم ان المعتبر في
العالم الاسفل اما الامهات واما المواليد اما المواليد فمراتبها سبعة الاول اعتبار احوال الآثار العلوية الثاني
اعتبار احوال المعادن الثالث اعتبار احوال النبات الرابع اعتبار احوال الحيوان الخامس اعتبار تشريح ابدان
الناس السادس اعتبار تشريح بدن الانسان ويشتمل على هذه الادوار الستة كتب ستة على الاستيفاء والاستقصاء
وليس في الكلام فيها في هذا الكتاب ان قدر الله ذلك اما اعتبار احوال الامهات الاربعة فنقول اما الارض
فقد ثبت في العلوم الرياضية ان المعمور منها سدسها واما الباقي فمغمور في الماء ثم ان هذا السدس على اربعة اقسام
احدها البحار السبعة وثانيها الجبال وثالثها المفاوز ورابعها العمارات فاذا اعتبرت احوال العمرانات وجدت
اقلها بالنسبة الى الاقسام الثلاثة الباقية كالقطرة في البحر ومع ذلك فان تلك الاقسام الثلاثة كانها مخلوقة
لمصالح هذا القسم الرابع اما البحار فلان يقدر الانسان بواسطة ركوب البحر من نقل الامتعة من بعض
جوانب الارض الى الجانب الآخر واما المفاوز فلان الاهوية بعفونة بسبب انفاس الحيوان والاهوية المنفصلة
منهم فلما كان اكثر اهوية العالم هو اهوية المفاوز الخالية لاجرم اندفعت العفونات عن الاهوية وصلح لمعيشة
الحيوان اما الجبال فانه يحصل تحتها الغارات وينفجر منها الاودية والعيون ويحصل الى المواضع المقابلة
للعمارات فهذه الاجسام الثلاثة وان كانت اكثر واوسع الا انها مخلوقة لمصالح هذا القسم الرابع وهو
العمرانات واعلم انه كلما كان وقوف الانسان على آثار حكمة الله تعالى في العالم الاعلى والاسفل اكثر كان
اعتقاده لربانية الاله الرحيم الحكيم اتم القسم الثاني من هذه المقالة في الدلائل المستنبطة من القرآن المجيد
في اثبات ان اله العالم قادر مختار حكيم رحيم اعلم انا قد بالغنا في شرح هذا الباب في التفسير الكبير ونحن نذكر
هاهنا جملة واصولا اعلم ان الاستدلال بخلق السموات والارض على وجود الاله القادر الحكيم كثير
الورود في القرآن وقد علمت ان الخلق عبارة عن التقدير فوجب علينا ان نبين اقسام التدبير والتقدير في اجرام
السموات وجميع هذه الوجوه مبنية على تماثل الاجسام فنقول اما الوجه الاول فهو ان الاجسام الفلكية و
العنصرية متساوية في تمام الماهية ولا شك ان الفلكيات مخالفة بالصفات التي باعتبارها صارت الافلاك
افلاكا والعناصر عناصر فوجب ان يكون ذلك الاختصاص ليس بسبب الذوات ولا بشيء من لوازمها فوجب
ان يكون ذلك الاختصاص لاجل الفاعل المختار اما الوجه الثاني فهو ان كل واحد من الافلاك مخالف للآخر
في الصفات والمقادير فوجب ان يكون لاجل الفاعل المختار اما الوجه الثالث فهو ان اجرام الافلاك مخالفة
لاجرام الكواكب في الصفات ووجه الدلالة ما ذكرناه الوجه الرابع فهو ان اجرام الكواكب متساوية في الذوات
ومختلفة في الصفات فيعود الدليل المذكور اما الوجه الخامس فهو ان العناصر متساوية في الجرمية ومختلفة
في الصفات والاحياز اما الوجه السادس فهو ان المواليد متساوية في الجرمية ومختلفة في الصفات اما الوجه
السابع فهو ان العناصر مساوية للمواليد في الجرمية ومختلفة في الصفات واما الوجه الثامن فهو ان الاجرام
الفلكية مختلفة في المقادير لان بعضها اعظم من البعض مع استوائها في الذوات واما الوجه التاسع فهو
اختلاف مواضع اجزائها فان الفلك الممثل وقع بعض اجزائه في عمقه ودون ثخنه وبعضها في خارج سطحه
واما الوجه العاشر فهو اختلافها في كيفية الحركات فبعضها سريعة وبعضها بطيئة بل نقول هذا المعنى حاصل
في الفلك الواحد فانه اذا استدار فان كل نقطة تفرض في سطحه فقد استدارت ايضا اذا عرفت هذا فنقول
ان قطبا الكرة فهما ساكنان واما منطقتها فهي متحركة على اسرع الوجوه وكل نقطة هي اقرب الى المنطقة فحركتها

اسرع

اسرع من حركة النقطة التي هي ابعد من المنطقة واذا كانت تلك النقط غير متناهية وجب ان يقال لا نهاية
لمراتب الحركات الواقعة في الكرة الواحدة بسبب البطء والسرعة ثم حركة فلك الثوابت وان كانت بطيئة جدا الا ان
الدائرة الصغيرة تجد السمت حول قطبها اتمام حركتها في مدة ستة وثلاثين الف سنة ومدار تلك الدائرة
اصغر من مدار رأس الحادية الواحدة في الكرة الواحدة افرض فيها الحركات المختلفة بسبب البطء والسرعة
وتلك النقط والاجزاء باسرها متشابهة واختصاص كل واحد منها بحركتها الخاصة وبمقدارها الخاص في البطء
والسرعة لا بد وان يكون بتقدير العزيز العليم النوع الثاني من الدلائل القرآنية ان ابراهيم عليه السلام استدل
بحصول الحيوة والموت في اجساد الحيوان فقال ربي الذي يحيي ويميت فقال السائل انا احيي واميت وتفسير
هذا الكلام كانه قال ان مدعي صدور الاحياء والاماتة من الاله ادعى انه فعل الاحياء والاماتة بدون واسطة
الافلاك والكواكب والطبائع او بواسطة هذه الاشياء فان ادعيت الاول لم تجد في اثباته سبيلا وان ادعيت
الثاني فكل واحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة حركات الافلاك والكواكب والطبائع الا ترى ان الرجل
يطأ زوجته فيتولد منه حيوان بمدد الطبائع وقد يقتل الانسان حيوانا آخر بالآلات والادوات فالاحياء
بهذا الطريق لا يدل على وجود الاله فاجاب ابراهيم عليه السلام وقال ان اله العالم علق الموت والحياة
في هذا العالم بواسطة تحريك الافلاك ومزج الطبائع الا ان محرك الافلاك والطبائع هو الله تعالى لانه لا يمكن
ان يقال انها متحركة لذواتها لان الذوات باقية مصونة عن التغير والحركة والثابت لا يكون علة للتغير ولا يجوز
ان يقال ان محرك هذه الافلاك افلاك اخرى والا لزم التسلسل فثبت ان محرك هذه الافلاك هو الله تعالى
فاذا كان يحيي ويميت بواسطة حركات كان الاحياء والاماتة من الله تعالى بخلاف الواحد منا فانا اذا احيينا
وامتنا بواسطة الطبائع لم يحصل الحيوة والموت منا لانا لا نقدر على تحريك الافلاك فظهر الفرق وهذا الجواب
هو الذي قاله ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب والمراد
كانه قال الهي تعالى يحيي ويميت بواسطة حركات الشمس وكل فعل يفعله الله بواسطة حركة الشمس كان ذلك
الاثر فعلا لله تعالى واما كل فعل تفعله انت بواسطة حركة الشمس لم يكن ذلك الفعل فعلا لك انت فظهر الفرق
واعلم انا فسرنا هذه المناظرة على هذا الوجه ويظهر منها وجه التحقيق في ذكر هذه الحجة النوع الثالث من
الدلائل القرآنية انه تعالى شرع في تقرير الدلائل في سورة النحل فابتدأ فيها بذكر الافلاك فقال خلق السموات
والارض بالحق تعالى عما يشركون ثم في المرتبة الثانية ذكر الانسان فقال خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم
مبين اشارة الى عجائب بدنه وقوله فاذا هو خصيم مبين اشارة الى عجائب نفسه ثم في المرتبة الثالثة ذكر الانعام
خلقها لكم فيها دفء فذكر عجائب الحيوان ثم في المرتبة الثالثة ذكر النبات فقال هو الذي انزل من السماء ماء لكم
منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك
لآية لقوم يتفكرون فجعل مقطع هذه الآية قوله يتفكرون وذلك لانه استدل بحدوث الانواع المختلفة من
النبات على وجود الاله القادر الحكيم المختار ولسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيها طبائع الفصول وحركات
الشمس والقمر ولما كان الدليل لا يتم الا بالجواب عن هذا السؤال لا جرم كان مجال الفكر والنظر والتأمل باقيا
فلذلك جعل مقطع هذه الآية قوله يتفكرون ثم انه تعالى اجاب عن هذا السؤال من وجهين الاول هو ان تغير
العالم الاسفل مربوط باحوال حركات الكواكب والافلاك فتلك الحركات كيف حصلت فاذا كان حصولها
بسبب افلاك اخرى لزم التسلسل وان كان من الخالق الحكيم فذلك يوجب الاقرار بوجود الاله تعالى وهذا هو المراد
بقوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون فجعل

معظم هذه الاية قوله يعقلون والتقدير كانه قيل ان كنت عاقلا فاعلم ان التسلسل باطل فوجب انتهاء الحركات
الى متحرك يكون موجدها غير متحرك وذلك هو الاله القادر المختار ولما قرر الدليل في هذا المقام فجعل
مقطعه قوله ان في ذلك لآية لقوم يعقلون الوجه الثاني من الجواب هو ان نسبة الكواكب والطبائع الى جميع
اجزاء الورقة والحبة الواحدة واحدة ثم انا نرى الورقة الواحدة من الورد احد وجهيها في غاية الحمرة والوجه الثاني
في غاية السواد فلو كان المؤثر موجبا بالذات لامتنع حصول هذا التفاوت لانه تقرر في العقول ان تاثير
الموجب بالذات لا يختلف وحيث حصل التفاوت في الاثار علمنا ان المؤثر قادر مختار وهذا هو المراد
من قوله وما ذرأ لكم في الارض مختلفا الوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون فان قيل لم قال يذكرون قلنا لانه يرجع في
عقلك فان الموجب بالذات والطبع لا يختلف تاثيره فلما رايت بعينك حصول هذا الاختلاف فاعرف
ان المؤثر فيه ليس هو الطبع الموجب بالذات بل المؤثر فيه هو الفاعل المختار فلهذا السبب جعل مقطع هذه الاية
قوله افلا تذكرون ولنكتف من هذا الجنس بهذا القدر فانه بحر واسع وقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في
التفسير الكبير فمن اراد هذا النوع فعليه بذلك الكتاب **المقالة الرابعة** في ضبط مذاهب اهل العالم في الفعل و
الفاعل وفيه فصول **الفصل الاول** في ضبط تلك المذاهب بحسب التقسيم اعلم انا نشاهد بابصارنا هذا
العالم العنصري ونشاهد ايضا ان احوال هذا العالم تتغير عند احوال الشمس في القرب من سمت الراس وفي
البعد منه فان بسبب حركة الشمس حدثت الفصول الاربعة وبسبب حدوثها تتغير احوال هذا العالم
فهذا المقدار محسوس ثم انه عند هذا تفرق العقلاء واختلفت اقوال الخلق وذلك لان الاحتمالات اربعة لانه يقال
هذا العالم الجسماني اما ان لا يكون له مؤثر او يكون له مؤثر موجب بالذات او يقال انه مؤثر فاعل بالاختيار ولا يفعل الا ما يوافق
مصالح الناس او يقال انه مؤثر فاعل مختار ولا يبالي بمصالح الناس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها لان
هذا العالم اما ان لا يكون له مؤثر وهو القسم الاول او يكون له مؤثر وذلك المؤثر اما موجب وهو القسم الثاني
او مختار وذلك المختار اما ان يراعي مصالح الخلق وهو القسم الثالث او لا يلتفت اليه وهو القسم الرابع فثبت ان
اهل العالم في معرفة الفعل والفاعل لا يزيد على هذه الاربعة واما القسم الاول وهو قول من ينفي المؤثر فلا اعرف
في الدنيا طائفة قالوا بهذا القول الا القليل وهو على فساد قولهم وقلة عددهم يكونون طوائف الطائفة الاولى
الذين قالوا بهذا القول الا القليل وهو على فساد قولهم يقولون هذه الافلاك والكواكب واجبة الوجود لذواتها
ولذواتها وجبت صفاتها وان مباديها المخصوصة توجب كونها مستديرة الحركة ثم ان حركاتها المستديرة اوجبت
تولد العناصر واوجبت ايضا امتزاج بعض تلك العناصر بالبعض حتى حدثت المواليد الثلاثة وهؤلاء هم الذين
الطائفة الثانية الذين قالوا ان هذه الافلاك والعناصر مركبة من اجزاء كرية الشكل صلبة لا تقبل
الانفصال في الوجود وانها متحركة لذواتها من الازل الى الابد فاتفق كونها في حركاتها المختلفة ان تصادمت
على وجه خاص فتولد هذا الفلك من تلك المصادمات ثم تولدت من حركات الفلك هذه العناصر المختلفة وبسبب
حركات الفلك امتزجت هذه العناصر الاربعة فحدثت المواليد الثلاثة وهذا قول دمقراطيس وهو من القدماء
الطائفة الثالثة الذين يجوزون حدوث الحادث لا من سبب اصلا قالوا فعلى هذا التقدير لا يبعد ان يقال
الاجسام الفلكية حادثة الا انها حدثت لا لمؤثر اصلا ثم تحركت على وجه خاص لا لمؤثر اصلا ثم ان حركاتها
صارت اسبابا لحدوث الحوادث في هذا العالم العنصري ويحتمل ان يقال ان هذه الحوادث في هذا العالم العنصري
حدثت لا لمؤثر ايضا فهذه الاحوال الثلاثة متشعبة من قول من ينكر المؤثر اصلا واما القسم الثاني وهو الذين
يثبتون الموجب بالذات فهؤلاء هم الذين قالوا هذا العالم جسم وكل جسم فانه ممكن لذاته بحسب ذاته وبحسب

جميع

جميع اجزاء ماهيته وكل ممكن فلا بد له من مؤثر والمؤثر في جميع الاجسام يمتنع ان يكون جسما ثم قالوا المؤثر على
سبيل الاختيار غير معقول بناء على الشبهات التي ذكرناها فثبت ان ذلك المؤثر موجب بالذات فهذا العالم ممكن الوجود
لذاته واجب الوجود بسببه وعلته وهذا مذهب جمهور الفلاسفة المتقدمين اتباع ارسطاطاليس فان هذا القول
اختاره هذا الرجل ونصره اتباعه من المتقدمين والمتاخرين ثم هاهنا موضعان للبحث الموضع الاول ان يقال
المبدا الاول هل يعقل ان يكون مبدا لجميع الممكنات او يقال انه مبدا لشيء واحد ثم ذلك الشيء الواحد يكون مبدا للكثرة
اما الاول وهو كونه مبدا لجميع الممكنات ابتداء فقد ذهب قوم من الفلاسفة اليه بل الاكثرون على القول الثاني وهو
انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فهو تعالى علة للعقل الاول ثم العقل الاول علة لثلاثة اشياء
للعقل الثاني والنفس والفلك وسياتي تفصيل قولهم في هذا الباب والموضع الثاني من البحث وهو ان يقال لم لا يجوز
ان يقال ان واجب الوجود مؤثر في وجود الاجسام تاثيرا على سبيل الايجاب بالذات ثم انه تركبها على الصفات المختلفة
بحسب اختياره فعلى هذا التقدير انه موجب بالنسبة الى الذوات ومختار بالنسبة الى الصفات واما القسم
الثالث وهو قول من يقول بانه فاعل بالاختيار لهذا العالم ويعرف انه لا يفعل الا ما يوافق مصالح الخلق وهو كلام الذين
اطبقوا على ان اله العالم يجب ان يكون عادلا مراعيا لمصالح العباد رحيما محسنا اليهم وانه لا يريد الاضرار والايلام
والغرق والحرق والفقر والموت والزمانة والعمى والجنون ضد هذا المراد وان يجمعوا بين ما اعتقدوه من كون
الاله منزها عن الايلام والاضرار والعقوبة وبين ما شاهدوه من حصول هذه الافات والمحن فلهذا السبب
اضطربت العقول واختلفت الاقوال وضبط المذاهب ان يقال من الناس من يقول هذه الالام والافات تحصل
لا بخلق الله ومنهم من قال انها حصلت بخلق الله تعالى اما الاولون ففريقان منهم من اثبت للعالم الهين احدهما الاله
المحسن الرحيم والثاني الاله الشرير الضار وهم الثنوية ومنهم من يقول النفس قديمة والهيولى قديمة فاتفق للنفس
التفات الى الهيولى فعشقتها فحصل التركيب الذي يوجب الايلام ثم ان الاله تعالى اوقع ذلك التركيب على الوجه الاصلح
فكل ما حصل في العالم من الشرور والافات فذلك بسبب ان الهيولى لا تقبل الصلاح وكل ما حصل من الرحمة والخير
فذلك بسبب احسان الله تعالى ورحمته واما الذين قالوا ان هذه الالام حصلت بخلق الله فهم فريقان منهم
من قال ان هذه الايلامات حين خلقها الله تعالى لان هذه الارواح كانت في اجساد اخرى فاذنبت وعصت
فالله تعالى نقلها من تلك الابدان الى هذه الابدان واوصل اليها انواع العذاب بازاء ما صدر عنها من ذنوبها السالفة
وهم اهل التناسخ ومنهم من قال انها حصلت لاجل اعواض يوصلها اليها في الدار الاخرة وهم المعتزلة ثم من هؤلاء
من اكتفى في حسن الايلام بالعوض ومنهم من قال لا بد فيها من العوض ومن الاعتبار اما العوض فيوجب
خروج هذه المضار عن كونها ظلما واما الاعتبار فيوجب خروجها عن ان يكون عبثا وهذا قول المحققين منهم
اما القسم الرابع وهم الذين اثبتوا للعالم فاعلا مختارا وزعموا انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يلتفت
الى مصالح المكلفين ولا الى مفاسدهم فهو كلام المجبرة وهم فريقان منهم من فرع على هذه القاعدة انكار التكليف
وبعثة الانبياء والرسل وانكر الوعد والوعيد والحشر والنشر والقيامة واما ارباب الملل والاديان من
المجبرة فقد اقروا بالتكليف والنبوة فقد حصل لنا من هذا التقسيم في الفعل والفاعل انواع من المقالات
الاول قول الدهرية القائلين بوجوب العالم من اجزاء كرية صلبة متحركة لذواتها الثاني قول من يقول انه لا يمتنع في
العقل حدوث الحوادث لا لمؤثر الثالث قول من اثبت لهذا العالم مؤثرا موجبا وزعموا ان الصادر الاول منه
يجب ان يكون واحدا فقط الرابع قول من يقول مؤثر العالم موجب بالذات الا انه عالم بجميع الممكنات دفعة
واحدة على الترتيب الممكن فيها الخامس سبب حدوث العالم تعلق النفس بالهيولى السادس قول من يقول هذه

الألم انما حسنت من الله تعالى للاعواض التي توصلها الله الى المخلوق في الدار الآخرة والقول السابع قول من
نفى الاله القادر المختار وسكر التكليف والمعاد الثامن قول المجبرة الذين يثبتون التكليف والثواب والعقاب
التاسع قول اهل الحيرة والدهشة وعدم القطع بشيء من المذاهب والتوقف في كلها فهذا ضبط مذاهب الخلق
في هذا الباب ونحن نزيد له تشرفي كل قسم من الاقسام المذكورة ما فيه من البينات وما فيه من السؤالات
وما فيه من الاشكالات ومن الله التوفيق والرحمة والمغفرة الفصل الثاني في الرد على الدهرية اما القايلون
منهم قالوا الافلاك واجبة الوجود لذواتها فاعلم ان الفلاسفة الالهيين ابطلوا قولهم والمتكلمون ايضا
ابطلوا قولهم بطريق اخر اما الفلاسفة الالهيون فقد ابطلوا قولهم ومذاهبهم من وجوه الاول قالوا ثبت بالدليل
انه يمتنع وجود شيئين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته والاقسام فيها كثرة فيمتنع كونها واجبة
الوجود الثاني ان هذه الاجسام وجودها مغاير لماهياتها وكل ما وجوده مغاير لماهيته فانه يكون ممكنا لذاته
لا واجبا لذاته على ما قررناه هذا الدليل في بيان ان وجوده تعالى لا يجوز ان يكون غير ماهيته الثالث ان كل
متحيز منقسم وكل منقسم فانه يحتاج الى جزئه الذي هو غيره وكل متحيز يحتاج الى غيره فيكون ممكنا الخامس
ان كل جسم فانه لا ينفك عن وضع معين وشكل معين والمقتضي لذلك الوضع والشكل ليس هو ذاته بل غيره
وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فهذه الوجوه الخمسة التي عليها تعويل الفلاسفة في بيان ان كل جسم محدث
وكل محدث فهو ممكن لذاته واما المذهب الثاني وهو قول من يقول الاجزاء واجبة الوجود لذواتها وهي متحركة
لذواتها فتحصل من حركاتها المختلفة المضطربة هذه الافلاك واعلم ان الفلاسفة ابطلوا هذا المذهب
من وجوه الاول ما سبق ان الجسم لا يكون واجب الوجود لذاته الثاني ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا لذاته
واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الجسم غير متغير والحركة عبارة عن نفس التغير والثاني لا تكون علة للمتغير الثاني
ان الاجسام متساوية في الجسمية فلو كانت الجسمية علة للحركة وجب ان يكون حركات جميع الاجسام الى حيز واحد
فيلزم اجتماع الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد الثالث ان الجسم قابل للحركة فيمتنع ان يكون مؤثرا فيها لان الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا الرابع ان حركة الجسم موقوفة على حركة كل واحد من اجزائه وما كان موقوفا على الغير لا يكون
واجبا بالذات فهذه هي الوجوه التي عولوا عليها في بيان ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا لذاته الوجه الثالث في
ابطال هذا المذهب ان هذه الافلاك مع كونها موصوفة باكمل الصفات واحسن النعوت اللايقة بالاجسام
يبعد في العقل حدوثها وقوعا على سبيل الاتفاق واما المتكلمون فقد ابطلوا هذا القول ايضا بالبناء على حدوث الاجسام
واما المذهب الثالث وهو قول من يقول الحوادث يحدث لا لمؤثر فالكلام المستقصى قد تقدم في مسئلة اثبات واجب
الوجود لذاته وايضا فكل ما كان اتفاقيا فانه لا يكون دايما ولا اكثريا ونحن نشاهد احوال العالم الاعلى والعالم الاسفل
واقعة على ترتيب لازم ونظم غير معين فيمتنع وقوعها على سبيل الاتفاق فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلايل في
ابطال اقوال الطوايف الدهرية الفصل الثالث في الكلام على القايلين بالموجب اما المذهب المذكور في ان الحق هو
القادر المختار او الموجب بالذات فقد تقدم ذكره مع شبهات القايلين بالموجب ولا فايدة في الاعادة ثم القايلون
بالموجب الذين يقولون انه يمتنع ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد فقد احتجوا بوجوه   مفهوم كونه
مصدرا لا لشيء مغاير لمفهوم من كونه مصدرا لشيء فهذان المفهومان ان كانا داخلين في تقويم ماهية العلة لزم
ان يكون العلة مركبة وذلك محال وان كانا خارجين عن تقويم الماهية كانا لاحقين للماهية وكانا مفتقرين
اليها وكانا ممكنين ومعلولين لتلك الماهية فيعود البحث المذكور من ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحدهما
غير المفهوم من كونها علة للثاني ويلزم التسلسل وان كان احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها لزم

تركيب تلك الماهية ولزم كون المعلول واحدا اما مركب تلك الماهية فهو ان كل ما له جزء فهو مركب واما كون
المعلول واحدا فلان الداخل في الماهية لا يكون معلولا لها لان الداخل في الماهية متقدم عليها بالرتبة والمعلول
متأخر والمتقدم عن المتأخر الحجة الثانية لو صدر عنه الالف وصدر عنه الباء ايضا وان الباء ليس الالف فحينئذ
يصدق انه من الاعتبار الذي صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف لان بذلك الاعتبار صدر عنه مع انا نبا
ليس بالالف فيلزم ان يعقل انه بالاعتبار الواحد صدر عنه الالف ولم يصدر عنه الالف وذلك محال الحجة الثالثة
تقول انا نعلم ان طبيعة الماء توجب التبريد وطبيعة النار توجب التسخين لا جرم استدللنا باختلاف هذين
الاثرين على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار فلولا ان اختلاف الاثار يدل على اختلاف طبايع المؤثرات وان يدل
على تغايرهما والحجة الرابعة العلة لا بد وان يكون بينها وبين المعلول مشابهة ومناسبة فان العلم لا
يكون علة للتحريك والحركة لا يكون علة للعالمية لانه ليس بين العلم والحركة مناسبة اما العلم فانه يوجب العالمية
لانه بينهما مناسبة ومشابهة اذا ثبت هذا فنقول اذا اقتضت العلة الواحدة معلولين مختلفين لزم كون العلة
الواحدة مشابهة بالوجه الواحد لشيئين مختلفين والمشابه للمختلفين مختلف فيلزم كون ذلك الواحد مخالفا لنفسه
الحجة الخامسة ان الموجب الواحد اذا تعدى من ايجاب المعلول الواحد لم يكن بان يوجب عددا اولى بان يوجب
عددا اخر فيلزم ان يوجب تلك العلة الواحدة معلولات غير متناهية وذلك محال فيثبت بجملة هذه الدلايل القاهرة
بان العلة الواحدة لا يوجب الا معلولا واحدا واعلم ان الحجة الاولى منقوضة بصور كثيرة فالنقض الاول
ان النقطة التي هي مركز الدايرة محاذية لجميع النقط المفروضة في الدايرة فنقول المفهوم من كون ذلك المركز
محاذيا لنقطة الاخرى فهذان المفهومان ان كانا معتبرين في ماهية النقطة لزم كونها مركبة وان كانا خارجين
كانا لاحقين وممكنين ومعلولين فيعود البحث في ان المفهوم من كون تلك النقطة مصدرا لاحدهما غير
المفهوم من كونها مصدرا للثاني ويعود الكلام بتمامه النقض الثاني الوحدة اذا انضم اليها وحدة اخرى
صارت مبدأ للعدد الذي هو الاثنين واذا انضم اليها وحدة اخرى صارت مبدأ للاثنين الثاني فنقول مفهوم كونها
مبدأ لهذا الاثنين غير مفهوم كونها مبدأ للاثنين الثاني ويعود التقسيم الثاني بتمامه فيلزم كون الوحدة منقسمة
مركبة النقض الثالث لا شك ان كل ماهية بسيطة فانه يسلب عنها كل ما عداها والمفهوم من كونه بحيث يسلب
عنها الالف مغاير للمفهوم من كونها بحيث يسلب عنها الباء ويعود التقسيم المذكور فيه فيلزم ان لا يسلب
عن الواحد الا الواحد النقض الرابع المفهوم من كون الهيولى قابلة لهذه الصورة مغاير لمفهوم من كونها قابلة
للصورة الثانية ويعود التقسيم بتمامه فيلزم ان يقال الهيولى لا تقبل الا صورة واحدة النقض الخامس ان الشاهد
ان الجسم الواحد قد يكون ساكنا فيزول السكون عنه ويحدث فيه الحركة وكذا القول في تبدل السواد بالبياض
والظلمة بالنور والخوف بالحرارة فنقول المفهوم من كونه قابلا للحركة غير المفهوم من كونه قابلا للسكون فهذان المفهومان
اما ان يكونا داخلين في الماهية او خارجين عنها او احدهما داخلا والاخر خارجا ويعود التقسيم الى اخره فيلزم ان
يقال الجسم الواحد لا يقبل الا عرضا واحدا النقض السادس ان العلة التي توجب معلولا واحدا فقط نقول
المفهوم من ذات تلك العلة غير المفهوم من كونها موجبة لذلك المعلول بدليل انه يصح تعقل كل واحد منهما مع الذهول
عن الاخر فيلزم ان يكون كونها موجبة لذلك مغاير لذات العلة ثم ان كونها موجبة لذلك المعلول صفة من
صفات تلك العلة ولاحق من لواحقها فيكون ممكنا وموجبه هو تلك الذات فيلزم التسلسل فثبت ان الالزام الذي
ذكرتموه على تقدير كون العلة الواحدة موجبة لمعلولين فهو بعينه قايم فيما اذا لم يوجب الا معلولا واحدا وان كان
المعلول المذكور قايما على كل التقديرين امتنع الاستدلال به على ابطال احد التقديرين النقض السابع المفهوم من

كون السواد سوادا غير المفهوم من كونه حالا في ذلك المحل فوجب ان يكون حلوله في المحل زايدا عليه وذلك الزايد
ايضا حادثا فيلزم التسلسل النقض الثامن المفهوم من كون السواد سوادا مغاير للمفهوم من كونه حادثا
في هذا الوقت فوجب ان يكون حدوثه في هذا الوقت زايدا عليه ثم ذلك الزايد ايضا حادث في ذلك الوقت
فيلزم التسلسل النقض التاسع العلة اذا اوجبت معلولا ثم ذلك المعلول اوجب معلولا اخر فهكذا الى اخر المراتب
فنقول العلة الاولى تصدق عليها انها علة للمعلول وانها علة لعلة المعلول وهكذا الى اخر المراتب ولا شك
ان هذه اللواحق الكثيرة تصدق لذات العلة فنقول المفهوم من كونها علة لالف مغاير للمفهوم من كونها علة
لعلة الباء ومن كونها علة لعلة الجيم فهذه المفهومات المتغايرة اما ان يكون متعلقة او خارجة ويعود التقسيم
الى كونه النقض العاشر المفهوم من قولنا الله تعالى موجود مع العقل الاول مغاير للمفهوم من قولنا الله موجود مع
العقل الثاني ومع الفلك الاول ومع الفلك الثاني وهكذا القول في كونه تعالى موجودا مع كل واحد من العقول
والنفوس والافلاك والاعراض والصور ثم نذكر ذلك التقسيم او نقول انه تعالى فعل كل واحد من هذه العقول
والافلاك والاعراض والصور ثم نذكر ذلك التقسيم او نقول انه تعالى قبل كل واحد من هذه العقول اما بالعلية
واما الرتبة ولا شك ان المفهوم من كونه قبل هذا مغاير للمفهوم من كونه قبل ذلك فثبت ان الاعتبار الذي ذكروه
لو صح لزم كون البسايط بأسرها مركبة ولزم كون الباري تعالى مركبا ولزم نفي التاثير والمؤثر على الاطلاق ولما كانت
هذه الاشياء باطلة علمنا ان ما ذكروه باطل والجواب عن الحجة الثانية ان نقول العلة الواحدة اذا صدر عنها
الالف وصدر عنها الباء ولا شك ان الباء غير الالف فهاهنا يصدق ان يقال انه صدر عنه الالف ولم يصدر
عنه الالف الاخر ثم قالوا ان قولنا لا امكان ليس وبين قولنا ليس لا امكان وفرق بين قولنا لم يصدر عنه
الالف وبين قولنا صدر عنه ما ليس بالالف والدليل القاطع على هذا الفرق انه لولاه لوجب ان لا يقبل الجسم
الواحد الا صفة واحدة لانه لو قبل صفتين مختلفتين لزم ان لا يحصل الذات الواحدة الا وقتا واحدا
لانه لو حصل في هذا الوقت وحصل ايضا في الوقت الثاني وجب ان يصدق عليه انه حصل في هذا الوقت و
انه لم يحصل في هذا الوقت ولما كان ذلك باطلا فكذا ما قالوه والجواب عن الحجة الثالثة انه لما حصلت
الطبيعة النارية ولم يوجد التبريد وحصلت الطبيعة المائية ولم يوجد التسخين استدللنا باختلاف هذه الاثار على
ذات المؤثر على اختلاف في ماهية المؤثر اما لو لم يوجد هذا الاختلاف فلا نسلم انه يجب ان نستدل باختلاف الاثر يدل
على تغاير المؤثرين وهل النزاع الا فيه والجواب عن الحجة الرابعة ان العلة يمتنع كونها مساوية للمعلول في الماهية
لانه ثبت في العقل ان المتماثلات في تمام الماهية يجب استواؤها في جميع اللوازم فلو كانت العلة مماثلة للمعلول
في تمام الماهية لم يكن احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية اولى من العكس فثبت ان قول من يقول ان العلة مماثلة
للمعلول لا محالة باطل والجواب عن الحجة الخامسة انا بينا في علم المنطق ان قول القايل انه ليس عدد اولى من عدد ان
اريد عدم الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع وان اريد عدم الاولوية في الذهن فهذا لا يفيد الا التوقف
وعدم الجزم الفصل الرابع في ان الصادر الاول عن الله تعالى ما هو على قول من يقول الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد فوجب القطع بان الصادر عن الله شي واحد فنقول ثبت انه لا يمكن فهو اما جوهر واما عرض فذلك
الصادر الاول اما جوهر واما عرض ولا جايز ان يكون عرضا لان العرض محتاج الى الجوهر ومتقوم بالجوهر فتقدم عن
الجوهر فلو كان الصادر الاول عرضا لكان علة للجوهر فحينئذ يكون العرض سابقا على الجوهر مع ان الجوهر كان سابقا
على العرض فلزم الدور وهو محال فثبت ان الصادر الاول جوهر فنقول ذلك الجوهر اما ان يكون جسما او جزءا من
اجزاء ماهية الجسم او لا جسما ولا جزءا من اجزاء ماهية الجسم الاول باطل لان الجسم مركب من الهيولى والصورة فيكون

الجسم لا يمكن الا بتقدم تكون الجزء وذلك لكن كذلك امتنع ان يكون الصادر الاول جسما ولا جايز ان يكون
الصادر الاول جزءا من اجزاء ماهية الجسم لان ذلك الجزء اما الهيولى واما الصورة ولا جايز ان يكون الصادر
الاول هو الهيولى لان الصادر الاول يكون علة لما بعده فلو كان الصادر الاول هو الهيولى لزم كون الهيولى
علة مؤثرة موجودة لساير الاشيا لان الهيولى موجودة قابلة فيلزم ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا معا
ولان الهيولى متساوية فلو فرضنا هيولى يكون علة لهذه المعلولات لكان كل هيولى كذلك ومعلوم انه
باطل ولا جايز ان يكون الصادر الاول صورة لانه لو كان كذلك لكانت الصورة علة لوجود الهيولى فيكون
تاثيرها في وجود الهيولى مستقلا عن الهيولى والا لزم تقدم الشي على نفسه وهو محال فيكون هذه الصورة غنية
في تاثيرها عن المادة وكل ما كان غنيا في تاثيره عن المادة كان غنيا في وجوده عن المادة ويلزم ان لا يكون
الصورة صورة هذا خلف فثبت ان الصادر الاول ليس بجسم ولا بجزء من اجزاء قوام الجسم فيجب ان يكون
جوهرا مجردا ثم نقول الجوهر المجرد اما ان يتوقف صدور الاثار عنه على الاجسام او لا يتوقف والاول هو
النفس والثاني هو العقل فنقول لا جايز ان يكون الصادر الاول نفسا لان الصادر الاول علة لجميع الاجسام
فكونه علة لجميع الاجسام يمتنع ان يكون موقوفا على حصول الجسمانية والا لزم تقدم الشي على نفسه
وهو محال واذا بطل كون الصادر الاول نفسا واذا بطل هذا ثبت ان الصادر الاول عقل مجرد وهو المسمى
في لسان الشرع بالروح الاعظم حيث قال يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى
العقل هذا ملخص كلام القوم على احسن الوجوه والاعتراض على هذا الكلام من وجوه الاول لم لا يجوز انما ابطلتم
كون المعلول الاول جسما بانا بينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وسنبين ان كلام القوم في تقرير
هذا الامر في غاية الضعف وحينئذ يبطل هذا الكلام ثم نقول الاولى ان يقال الدليل على ان المعلول ليس
بجسم ان كل جسم فانه يقبل القسمة الوهمية وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية فانه لا بد وان يكون في نفسه
مؤلفا من الاجزاء والابعاض فان القسمة ليست عبارة عن احداث الاشياء والتعدد بل عبارة عن تعديد المتجاورات
اذا ثبت هذا فنقول ان قلنا انه تعالى علة لجميع تلك الاجزاء فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد وهو محال
وان قلنا انه تعالى علة لجزء واحد منها ثم ذلك الجزء علة للجزء الثاني الى ساير الاجزاء فهاهنا يلزم محالان الاول
انه يلزم في جميع ذوات العالم ان يكون كل واحد منها بالنسبة الى الاخر اما ان يكون علة او معلولا وهو باطل
والثاني وهو ان الاجزاء متماثلة في تمام الماهية فيمتنع كون بعضها علة للبعض فبهذا الطريق ثبت ان المعلول الاول
يمتنع ان يكون جسما وهذا الدليل جيد الا انه لا يلزم اصول الفلاسفة السؤال الثاني سلمنا ان المعلول الاول
ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون هو الهيولى اما قوله يلزم ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال
فنقول لا نسلم ان هذا محال فان الدليل الذي يعولون عليه في ابطال هذه القاعدة هو قولهم لو كان الشي
الواحد قابلا وفاعلا معا لزم ان يصدر عن الشي الواحد اثران الفعل والقبول وهو محال الا ان هذا الكلام
مبني على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق ابطاله سلمنا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلم قلتم ان
القبول اثر والدليل عليه انه لو كان القبول اثرا لكان القابل مؤثرا فحينئذ يصدق ان القابل فاعل وهو عندهم
محال سلمنا ما ذكرتم من الدليل الا انه منقوض على اصولكم بصور الاولى انه تعالى عالم بجميع المعلومات والعلم
عبارة عن حصول صورة المعلوم في ذات العالم وصورة المعلومات مرتسمة في ذات الله تعالى فذاته قابلة لتلك
الصور ومؤثر فيها هو ذاته فالشي الواحد قابل وفاعل معا وذلك ينقض هذا الكلام الثاني ان كون المؤثر
مؤثرا صفة مغايرة لذات المؤثر لان ذات المؤثر جوهر قايم بالنفس والمفهوم من كونه مؤثرا في الغير حالة

لنسبة اضافية فاحدها يغاير الاخر فهذه المؤثرية صفة زايدة على الذات وهي قايمة بتلك الذات المعينة
فاعلها وقابلها الثالث ان واجب الوجود من حيث هو ذات متعينة متشخصة وماهية وجوب الوجود
مغايرة لها لان التعين والامكان كل من عرف الذات الواجبة لذاتها عرف انها ليست الا ذلك المعين ثم
انا لا نحتاج في العلم بان واجب الوجود واحد الى دليل منفصل ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المفهوم من
كونه واجب الوجود لذاته غير المفهوم من ذلك التعين ومن ذلك التشخص اذا ثبت هذا فنقول لانه لا
يجوز ان يكون ذلك التعين مقتضيا لوجوب الوجود بالذات لما ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان
يكون واجب الوجود لغيره فلم يبق الا ان يقال المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته هو الذي يوجب
ذلك التعين فهي هذا المؤثر في حصول ذلك التعين والقابل له شيء واحد الرابع ان الثلاثة توجب
الفردية والاربعة توجب الزوجية والدليل عليه انه لو كان الموجب لهذه الفردية والزوجية شيا
اخر لكان عند ارتفاع ذلك الشيء وجب ان لا يبقى الثلاثة فردا والاربعة زوجا وانه محال فثبت ان الموجب
للفردية كون الثلاثة ثلاثة والموجب للزوجية كون الاربعة اربعة فان الموصوف بهذه الفردية هو الثلاثة
هو الثلاثة وبهذه الزوجية هو الاربعة اربعة فالشيء الواحد قابل وفاعل معا وهو المطلوب الخامس ان
الهيولى قابلة للصورة فاما ان يكون قابلية الصورة عين تلك الذات او امر زايد عليه والاول باطل لان ذات
القابل جوهر قايم بالنفس والقابلية صفة نسبية فوجب التغاير اذا ثبت التغاير فنقول هذا القبول لا يجوز
ان يكون عدما لانه نقيض اللاقبول وهو عدم ونقيض العدم وجود فثبت ان القبول صفة موجودة معا
لتلك الذات فنقول المقتضي لهذه الصفة اما تلك الذات او غيرها والاول باطل لانه لو كان حصول تلك
القابلية لاجل سبب منفصل لوجب كون الذات قابلة لتلك القابلية فيكون كل قابلية مسبوقة بقابلية اخرى
لا الى غير النهاية وهو محال فثبت ان المقتضي لتلك القابلية هو تلك الذات والموصوف بها ايضا تلك الذات
فالذات الواحدة قابلة وفاعلة معا وهو المطلوب السادس ان القوة الحافظة التي تحفظ مثل المحسوسات ورسومها
واشباحها هل قبلت تلك الرسوم والاشباح ام لا فان لم يقبلها فكيف تحفظها وان قبلها فتلك القوة قابلة
لتلك الصور وحافظة لها والقبول غير الحفظ فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا السابع ان القوة
المتفكرة التي تتصرف في الصور المدركة والمعاني المدركة بالتحليل والتركيب لا شك انها فاعلة لذلك التركيب ولذلك
التحليل فهذه القوة المتصرفة الفاعلة هل ادركت تلك الماهيات او ما ادركتها فان كان الاول وهو انها ادركتها
والادراك عبارة عن العلم بها فتلك القوة من حيث انها قبلت تلك العلوم قابلة ومن حيث انها تصرفت فيها
بالتحليل والتركيب فاعلة وان كان الثاني وهو انها ما ادركتها فالذي لا يكون مدركا كيف يعقل ايقاع التصرف فيه
بالتحليل والتركيب الثامن وهو ان القوة التي تحكم بايجاب المحمول على الموضوع او سلبه عنه لا شك انها فاعل
فان هذا فعل فهذه القوة الحاكمة هل ادركت ماهية الموضوع وماهية المحمول ام لا فان ادركت فهي قد قبلت
هاتين الصورتين ثم اسندت احديهما الى الاخرى فالقوة الواحدة فاعلة لذلك التصورات وفاعلة لاجل ذلك
الحكم وان قلنا ان ذلك التصديق ما حصل عنده ماهية الموضوع وماهية المحمول كان هذا تصديقا بدون التصور
وانه محال التاسع اليس عندكم العقل الاول علة للعقل الثاني فنقول العقل الاول ممكن لذاته فيكون قابلا للوجود
من العلة الاولى ثم انه مؤثر في وجود المعلول الثاني وهو فاعل فالشيء الواحد قابل وفاعل معا العاشر قد
دللنا على ان الفاعلية صفة مغايرة للمعلول وهي قايمة بذات الفاعل فتلك الذات مؤثرة في حصول تلك الفاعلية
وقابلة لها فالفاعل قابل وقد دللنا على ان القابلية صفة زايدة بذات القابل والمؤثر في حصولها تلك الذات

فالفاعل

فالفاعل قابل وفاعل فظهر كون التقديرين الشيء الواحد قابل وفاعل معا الحادي عشر اليس ان بعض الماهيات
لازم لبعض فذلك اللزوم مغاير لذات الملزوم ولذات اللازم ثم ان المؤثر في ذلك الاستلزام هو تلك الذات
والموصوف به ايضا تلك الذات فقد عاد الحديث من ان الواحد قابل وفاعل معا الثاني عشر لا نزاع ان في الممكنات
ما يكون علة لغيره ومثاله العصمة توجب شيئا في النسب … فيكون قابلا للوجود من غيره وهو علة لغيره فيكون
قابلا لغيره فالشيء الواحد قابل وفاعل معا اما قوله ثانيا ان الهيولى بيان متساوية فوجب ان تتشابه
الاثار فنقول هذا من العجايب فانكم انتم الذين قلتم ان هيولى كل فلك تخالف ماهية هيولى الفلك الاخر فكيف
تركتم هذا المذهب في هذا المقام السؤال الثالث لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الصورة قوله انه على
هذا التقدير يكون الصورة علة لوجود الهيولى وحينئذ لا يكون تاثيرها في وجود الهيولى لشركة من الهيولى
فيكون الصورة في فعلها غنية عن الهيولى وكلما كان غنيا في فعله عن الهيولى كان غنيا في ذاته عن الهيولى فنقول
هذا الكلام باطل وذلك لان هذه الصورة هل لها تاثير في تقويم الهيولى ام لا فان لم يكن لها تاثير في تقويم الهيولى
فحينئذ لا يبقى فرق بين العرض وبين الصورة فلا يكون الصورة مغايرة للعرض وان كان لها تاثير في تقويم الهيولى
فتاثيرها في تقويم الهيولى ان كان لشركة من الهيولى لزم تقدم الهيولى على نفسها لان شرط التاثير متقدم بالرتبة على
الاثر فثبت ان تاثير الصورة في تقويم الهيولى ليس بشركة من الهيولى ثم ان هذا لا يقدح في كون تلك الصورة
صورة هيولانية فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك وايضا ان المتكلمين قالوا لو كانت حالة في الهيولى
كانت مفتقرة الى الهيولى لافتقار الحال الى المحل فلو كانت علة لتقويم الهيولى لزم افتقار الهيولى اليها فيلزم الدور
وهو محال فهذا يدل على ان القول بالصورة محال ثم انا تكلفنا جوابا عن هذا الكلام فقلنا لم لا يجوز ان
يقال ان الصورة توجب وجود الهيولى فيها وعلى هذا التقدير فالدور ساقط او يقال لم لا يجوز ان يقال الصورة
توجب الهيولى ثم انما توجب لنفسها الكون … في تلك الهيولى اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الصادر
الاول صورة جسمانية ويكون الحال واضحا على هذه الجملة السؤال الرابع لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
نفسا قوله لان النفس هو الذي لا يؤثر في الاثر الا بالة جسمانية قلنا هذا الكلام ضعيف لان تاثيرها في تلك
الالة الجسمانية ان كان بالة اخرى جسمانية لزم التسلسل ويلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان
كان تاثيرها في تلك الالة لا بواسطة الة اخرى مع ان هذا لا يقدح في كونها نفسا فلم لا يجوز ان يكون الحال في
ساير الصور كذلك السؤال الخامس ان دل ما ذكرتم على ان الصادر الاول ليس الا ذلك العقل الواحد الا ان
هاهنا ما يمنع منه وذلك من وجهين الاول ان مذهبكم ان الجوهر جنس واحد لو كان العقل في هذا العقل
الاول داخلا تحت الجنس ولما كان داخلا تحت الجنس كان ماهيته مركبة من الجنس والفصل فالعقل الاول ماهيته
مركبة فاذا جعلناه معلولا لذات الله تعالى فقد صدر عن الله تعالى اكثر من الواحد الثاني انه يقتضي ان يقال
ان الله تعالى لا يقدر الا على تكوين الاثر الواحد فيكون رتبة واجب الوجود في التكوين والتاثير اقل من رتبة جميع الموجودات
الحقيرة ومعلوم ان ذلك باطل **الفصل الخامس** في شرح مذاهب هؤلاء الفلاسفة في ان ذلك الصادر الاول
كيف يصدر عنه الكثرة الحاصلة في الممكنات اعلم انا نعرض كلام القوم بالوجه الاحسن فنقول الصادر الاول
اما ان يقال انه لا يصدر عنه ايضا الا الواحد فيكون الكلام في الثاني كما في الاول فيلزم ان لا يوجد موجودان
في الممكنات الا ويكون احدهما علة الثاني ومعلوم ان ذلك باطل فان هذه الجملة من الخلق ليست علة لتلك
الجملة الاخرى ولا معلولة لها فاذا وجب الاعتراف بانه لا بد وان يصدر عن المعلول الاول اكثر من الواحد وكل
ما صدر عنه اكثر من الواحد ففيه كثرة فيجب ان يحصل في ذات المعلول الاول كثرة فتلك الكثرة ان كانت واجبة

لما تمها كان واجب الوجود اكثر من واحد وان كانت ممكنة فهي صادرة عن واجب الوجود فالواحد قد
صدر عنه اكثر من الواحد وهو محال فثبت ان الماهية الممكنة امتنع ان تكون ما هي ممكنة لذاتها من ذاتها الامكان وظاهر ما هو من علتها الوجود
فاذا انضم ما لها من ذاتها الى ما لها من غيرها حصلت كثرة يمكن جعلها مبدا للمعلولات الكثيرة اذا عرفت هذا فنقول
المعلول الاول يحصل له الامكان بذاته والوجود من غيره والشيء ما لم يجب لم يوجد فقد حصل ها هنا امور
ثلثة الامكان والوجود والوجوب بالغير فيجب جعل هذه الاعتبارات الثلاثة علة للموجودات ثلثة ويجب
جعل الاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس فالامكان علة لهيولى الفلك الاقصى والوجود علة لصورته
والوجوب بالغير علة للعقل الثاني الذي هو العقل المحرك للفلك الاقصى وبهذا الطريق فانه يصدر عن كل
عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الاخير الذي هو العقل الفعال واعلم ان الشيخ الرئيس قد درج في
اثناء هذا الكلام نوعا اخر من التقدير فنقول ان العقل قد يعقل الاول فيحصل عقلا على علة الماهية نفسه و
علة لهيولى الفلك الاقصى ويحصل عقله لوجوده نفسه علة لصورة الفلك الاقصى ويحصل عقله لوجوبه بالاول
علة لنفس الفلك الاقصى عقله بالاول علة للعقل الفلك الاقصى لما ثبت انه يجب جعل الاشرف علة للاشرف
فهذا تفصيل اقوالهم في هذا الباب والاعتراض عليه من وجوه الاول انا نقلنا عن القائلين بالفاعل المختار انهم
قالوا لو كان موجبا لكان معلوله اما ان يكون واحدا واما ان يكون اكثر من واحد والقسمان باطلان فبطل القول
بكونه علة موجبة واما قولنا انه يمتنع ان يكون معلوله شيئا واحدا لانه يلزم ان يكون معلوله ذلك المعلول ايضا
واحدا فيلزم ان لا يوجد في جميع الممكنات شيئان الا واحدهما علة للاخر ومعلول له وهو محال ثم اوردنا على
سؤال الفلاسفة وهو انه لم لا يجوز ان يحصل للمعلول الاول فيه امكان ووجود ووجوب بالغير وهذه الثلاثة
يكون علة للمعلولات ثلثة ثم انا اجبنا عنه وبينا بالوجوه الكثيرة انه لا يجوز جعل الامكان والوجود علة
هذه الموجودات حتى ينتهي الى هذا الفصل ويجب ان يتامل في ذلك الوجوه حتى يظهر له ضعف هذه المقالة
ثم انا نزيد في هذا المقام وجوها اخرى فالاول ان قولكم ان امكانه صفة بحيث ذاته ووجوده يحصل من علته
مشعر بان تلك الذات مغايرة للوجود فنقول تلك الذات من حيث هي اما ان يكون غنيا عن الفاعل او يكون
محتاجا الى الفاعل فان كان الاول فالذات من حيث هي هي واجب الحصول لذاتها وذلك محال وان كانت محتاجة
الى الفاعل وذلك الفاعل هو المبدا الاول فحينئذ يكون المبدا الاول علة لتلك الماهية وعلى ذلك
الوجود فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك يبطل اصل كلامكم السؤال الثاني هو انا اذا جعلنا تلك الذات
علة لذلك الامكان فاما ان يكون ذلك الامكان عدميا محضا او وصفا موجودا فان كان الاول امتنع جعله
علة للفلك الاقصى لان العدم لا يكون علة للموجود وان كان الثاني فنقول اقتضاء الماهية لامكان نفسها
سابق على وجودها فيلزم ان يكون الشيء قبل وجوده نفسه علة لقيام صفة موجودة به وذلك محال السؤال الثالث
وهو انكم لو اكتفيتم بهذا القدر من الكثرة في كونه علة للمعلولات الكثيرة فاكتفوا بما هو احسن منه وذلك
لان الباري تعالى وتقدس عالم بجميع الماهيات الجنسية والنوعية مع لوازمها تعالى لا يجوز كونه عالما
بهذه الماهية يكون علة لها ولا يجوز كونه عالما بجميع المعلولات لا يجوز كونه علة لجميع الممكنات ابتداء من
غير اعتبار هذه الوسائط فان هذا الكلام ادخل في العقل واقرب الى الصلاح والسداد مما ذكرتموه
السؤال الرابع انكم ذكرتم جهات ثلثة في العقل الاول وهي الامكان والوجود والوجوب بالغير فالفلك
الفلك الاقصى ليس عبارة عن مجموع ثلثة اشيا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة
النوعية الفلكية والنفس الحيوانية المدركة للجزئيات المباشرة للحركات الجزوية والنفس الناطقة المدركة

للكليات

للكليات وايضا العقل الثاني فيه ستة اشيا الهيولى والصورة النوعية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة
والعقل المجرد واسناد هذه الستة الى الجهات الثلاثة تقتضي ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد بل
نقول لجوهر الفلك لا يخلو عن المقولات التسعة التي هي اعراض فله مقدار خاص وشكل خاص ولون ووضع
خاص ولزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد بل نقول لا شك ان جوهر الفلك قابل للقسمة الوهمية فاذا انه
مؤلفة ومركبة من الاجزاء واذا كان الامر كذلك كان ذات الفلك الاعظم مركبا من اجزاء كثيرة لا يعلم عددها
الا الله سبحانه وتعالى فكيف يمكن اسناده الى الجهة الواحدة وايضا فان اصحاب علم الاحكام اتفقوا على ان
طبايع البروج مختلفة بحسب التاثير واختلاف الاثار والخواص يدل على اختلاف الملزومات فهذا يقتضي
ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد السؤال الخامس انكم اكتفيتم في الفلك الاقصى بتلك الاعتبارات
الثلاثة فكيف قولكم في فلك الثوابت مع انه حصلت الكواكب الكثيرة فيه وكل واحد منها مخالف للاخر في
الطبيعة واللون والمقدار فعند هذا قال الشيخ الرئيس ابو علي انه لم يظهر لي ان فلك الثوابت كرة واحدة او
كرات منطو بعضها على بعض فان بتقدير ان يكون تلك الكرة كرات مختلفة ويكون لكل واحد من تلك الكرات
عقل ونفس على حدة فحينئذ يندفع السؤال الا انه سوء الاعراض من وجه اخر وهو انه يلزم اثبات كرات كثيرة
الا انه لا بد وان يحصل في كل كرة كوكب ولا شك ان جرم الكوكب ممتاز عن جرم الفلك فحينئذ يحصل الالزام
فيه السؤال السادس سلمتم قلتم بان العقل الفعال هو المدبر لما تحت فلك القمر فقد حكمتم بانه هو العلة لوجود كل
ما يحدث في هذا العالم من الصور والاعراض مع انه لم يحصل فيه الا الجهات الثلاثة فان قالوا العقل الفعال
مبدا الوجود والوجود من حيث انه وجود معنى واحد وانما يتكثر بحسب القوابل فعلى هذا لا يلزم ان يصدر عن
الواحد اكثر من الواحد فنقول اذا اجزتم هذا فلم لا يجوز مثله في واجب الوجود حتى تقولوا الصادر عن
واجب الوجود لذاته هو الوجود فقط وهو شيء واحد والكثرات انما تحصل بسبب الماهيات القابلة فان هذا
الوجود لذاته هو الوجود فقط وهو شيء واحد والكثرات انما تحصل بسبب الماهيات القابلة فان هذا الكلام
ان كان مقبولا في حق العقل الفعال فذكره في واجب الوجود اولى السؤال السابع انه اذا كان بالجهات الثلاثة
في العقل الاول لموجب لعقل ونفس وفلك فهذه الجهات الثلاثة حاصلة في العقل الفعال الذي هو العقل الاخير
فلم لا يصدر عن هذه الجهات الثلاثة الموجودة في العقل الفعال تلك المعلومات الثلاثة الى ما لا نهاية له اجابوا عنه
فقالوا ان ماهيات العقول مختلفة فلا يلزم من كون الجهات الثلاثة الحاصلة وبعضها علة لهذه المعلولات
الثلاثة فنقول جوابا ان هذا الكلام حسن الا ان على هذا التقدير لا يصير عدد العقول معلوما فانه لا يبعد انه و
ان حصلت الجهات الثلاثة في العقل الاول الا انه لا يصدر عنه الا عقل واحد وكذلك يصدر عن العقل
الثاني عقل واحد هو العقل الثالث وهكذا الى الف الف مرتبة ثم انه يحصل بعد ذلك عقل يكون الجهات
الثلاثة الحاصلة فيه علة للفلك والنفس والعقل ثم يحصل من ذلك العقل عقول مرتبة الى العدد الذي
لا يعلمه الا الله ثم يحصل عقل يكون الجهات الثلاثة التي فيه صالحة لعلة الفلك الثالث ولعقله ولنفسه
وعلى هذا التقدير فسد قولهم بالعقول العشرة والخمسين فهذه السؤالات واردة على ما ذكروه في الامكان
والوجود والوجوب بالغير واما قوله ثانيا ان العلوم الالهية يبحث عن المبادي للموجودات الاربعة فنقول علم بالامكان
وبالوجود ان كان نفس الامكان والوجود فكلما اوردناه على الامكان والوجود فهو وارد على هذا العلم وان
كان مغايرا لهما عاد البحث في علة وجود هذه العقلانيات الكثيرة وقد ظهر بما ذكرناه ان الذي قالوه في ترتيب
الوجود في غاية الضعف والخبط والخبثية في هذا الباب ان الاصل الذي عولوا عليه هذه الكلمات هو قولهم

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد ثبت ضعفه ولا يلزم في تقدير هذا الاصل واما الاشكالات الاخر
على هذا الاصل فهو هذه الاصول التي لا تحصى ههنا البتة فكان الاليق بالقائلين بالموجب ان يقولوا انه
تعالى هو المبدا لجميع الممكنات باجناسها وانواعها واشخاصها كما في الكتاب الالهي ان كل من في السموات
والارض الا آتي الرحمن عبدا وكما انه سبحانه هو المؤثر في وجود الكل فهو المؤثر في ماهية الكل على ما بينا
بالدلايل القاهرة ان المؤثر كما يؤثر في الوجود فهو المؤثر ايضا في الماهيات وههنا انتهى الكلام في تفاصيل
اقوال القائلين بالموجب **الفصل السادس** في الرد على القائلين بان للعالم الهين احدهما خير والاخر شرير من
الناس من قال الله تعالى وابليس هما اخوان الا ان الله تعالى هو الاله الرحيم الكريم المحسن وابليس هو الاله الشرير
المخبث القاسي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال كل واحد منهما قديم ازلي واجب الوجود لذاته
وهما ليسا بجسمين ولا جسمانيين ومنهم من قال ان الاله الخبيث الشرير انما تولد من فكرة خطرت ببال الاله
الكريم الرحيم ومنهم من قال ان العالم هو النور والظلمة فالنور هو الاله الرحيم وجنده الملايكة والظلمة هو ابليس
وجنده الشياطين فهذه المذاهب كثيرة لا حصر لها والحاصل انا قد ذكرنا الدليل الدالة على توحيد الاله الخير
الرحيم انه ان لم يقدر على دفع الاله الخبيث الشرير فهو عاجز والعاجز لا يصلح للالهية وان قدر على دفعه ولم يدفعه
كان راضيا بالشر والراضي بالشر شرير والاله الخير شرير هذا خلف وان دفعه فحينئذ يكون الاله الشرير المدفوع عن
فعل الشر عاجزا والعاجز لا يصلح للالهية ولانا اذا قلنا الشر لا يصدر الا عن ذلك الشرير فان الاله الخير دفعه
عن ذلك الشر فوجب ان لا يبقى في العالم شيء من الشرور والآفات ومعلوم ان ذلك باطل **الفصل السابع** في
حكاية قول من يقولون ان سبب حدوث هذا العالم عشق النفس للهيولى في هذا المذهب قد انقرض جمهور واشتهر
عن اهل العالم اصحابه محمد بن زكريا والناس اطلقوا السنتهم فيه وطولوا بما لا فايدة فيه وانا اشرح الحال فيه على
الاستقصاء مع البعد عن التجاج والتعصب والكلام فيه مرتب بذكر مقدمات **فالمقدمة الاولى** قالوا الموجود اما
ان يكون مؤثرا لا متاثرا وهو الباري سبحانه وتعالى ومتاثرا لا مؤثرا وهو الهيولى او يكون مؤثرا ومتاثرا وهو النفس
فانه يقبل الاثر من عالم الاله ويقوى على التاثير في الهيولى واما ان لا يكون مؤثرا وهو الفضا والدهر قالوا وهذه
الاقسام الاربعة حاصلة بمقتضى تقسيم العقل ثم الدليل دل على وجودها اما الباري تعالى فنقول حدوث
العالم يدل على افتقارها الى المحدث والدلايل التي نقلناها عن القائلين بان اله العالم يجب ان يكون فاعلا
مختارا دالة على كونه فاعلا بالاختيار فقد ثبت ان لهذا العالم الها قادرا حكيما واما اثبات الهيولى فقد ذكرنا دلايل
القائلين بان الحوادث لا بد لها من هيولى ثم قال محمد بن زكريا وهذه الهيولى هي الاجزاء التي لا تتجزى بحسب الوجود
وان كانت قابلة للتجزي بحسب الوهم فسنذكر الحال فيها في مسئلة الجوهر الفرد قال وتلك الاجزاء كانت متفرقة
واقفة ساكنة واما اثبات النفس ففيه مقامان الاول اثبات ان النفس غير البدن ودلايل القول مستقصى في اثبات
هذه النفس مشهورة والمقام الثاني اثبات انها قديمة والدليل على قدمها انه لما ثبت ان خالق العالم فاعل بالاختيار
لا موجبا بالذات امتنع ان يكون فعله ازليا لان الفاعل بالاختيار هو الذي يفعل بواسطة القصد ومن كان
فعله بواسطة القصد فانه يكون فعله محدثا مسبوقا بالعدم فكل من كان كذلك فانه لا بد وان يصير فاعلا بعد
ان لم يكن فاعلا من الازل الى ذلك الوقت اذا ثبت هذا فنقول ثبت بالدليل ان الاله الحكيم ما كان تاركا للفعل
من الازل الى ذلك الوقت فانه يستحيل ان يبتدي بالفعل في ذلك الوقت الا بعد ان سعى فيه فاعل جاهل شرع
في الفعل بجهله وثبت ان ذلك الفاعل هو النفس وهذا يقتضي ان النفس يجب ان يكون قديمة واما اثبات الخلاء
والدهر موجودان في الازل فسياتي دلايل ذلك في كتاب المكان والزمان وعند هذا قال محمد بن زكريا وقد ثبت

القول بهذه القدماء الخمسة ثم زعم ان كل واحد منها واجب الوجود لذاته وطعن في دلايل من قال ان واجب
الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد وزعم ان شيئا منها لا يبقى على البحث الصحيح فهذا هو احدى المقدمات التي
لا بد من الوقوف عليها في تقرير هذا المذهب **المقدمة الثانية** هي ان المؤثر اما ان يكون مؤثرا على سبيل الطبع والايجاب
مثل تاثير النار في الاحراق وتاثير الماء في التبريد واما ان يكون مؤثرا على سبيل القدرة والاختيار وهذا على قسمين
احدهما الفاعل الحكيم الذي يكون فعله على وفق الحكمة والمصلحة والثاني ان يكون فعله على وفق العبث والاتفاق
مثل الصبيان والمجانين وقد يتفق صدور مثل هذا الفعل عن الرجل الحكيم ومثاله ما اذا كان الانسان مستغرق
الفكرة بمهم عظيم فانه في اثناء تلك الفكرة قد يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته وقد يأخذ تبنة من الطريق
ويعبث بها وهو وان كان يعبث بتلك ويتلك التبنة الا انه يكون كالغافل عن تلك الافعال ولا يكون فعله
وتركه منطبقا على وفق الحكمة والمصلحة وعلى محض الاتفاق والعبث **المقدمة الثالثة** قالوا ثبت بالدليل
ان اله العالم ليس علة موجبة بالذات بل فاعل بالاختيار وثبت انه متى كان كذلك كان فاعلا مختارا وجب
ان يكون فعله محدثا واذا ثبت ان فعله محدث لزم ان يقال انه كان تاركا للفعل من الازل الى ذلك الوقت
واذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز ان يبتدئ الاله الحكيم بالفعل بعد ان كان تاركا له مدة غير متناهية والذي
يدل عليه وجوه الاول انه اما ان يقال بان هذا الوقت اختص بخاصية لاجلها استحق ان يخص الفاعل
الحكيم الحليم بالشروع في التكوين والتخليق واما ان يقال انه لم يوجد هذه الخاصية والاول باطل لان اختصاص
ذلك الوقت بتلك الخاصية اما ان يكون لذات ذلك الوقت ولشيء من لوازمه او لا لذاته ولا لشيء من لوازم
ذاته والاول والثاني باطل اذ لو جاز ان يكون ذات الوقت المعين موجبا لتلك الخاصية المعينة جاز ايضا
ان يوجب ساير الحوادث واذا جوزنا ذلك فحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الاله
الحكيم والثالث ايضا باطل لان الكلام الذي ذكرناه في تخصيص ذلك الوقت بتلك الخاصية واما القسم
الثاني وهو ان يقال ان الاله الحكيم شرع في الاحداث والتكوين في ذلك الوقت بعد ان كان تاركا له مدة غير متناهية
من غير سبب يختص به ذلك الوقت كان ذلك محض العبث ومثل هذا الفعل لا يليق البتة بالفاعل الحكيم الا ترى
انا اذا راينا رجلا تاركا للفعل بالكلية ثم انه بعد الاحوال الطويلة شرع في العمل الشاق العظيم والاجتهاد التام فلو
قال له عاقل لم فعلت هذا فقال ما السبب الذي اقتضى انتقالك من الاعراض الى الشروع ومن الترك الى الفعل فان قال لم يحدث
البتة سبب اقتضى ذلك فكل احد من العقلاء يقول ان هذا لا يليق بالعقلاء والحكماء فانه لو كان الترك اصلح
فلم انتقل منه الى الفعل لا لسبب وان كان الفعل اصوب من الترك فلم تركه قبل ذلك لا لسبب فثبت ان الانتقال
من الترك الى الفعل من غير سبب لا يليق بالفاعل الحكيم البتة اما الفاعل السفيه فانه يليق به ذلك الا ترى ان الصبيان
والمجانين قد ينتقلون من الفعل الى الترك ومن الترك الى الفعل من غير سبب يقتضي ذلك ومن غير موجب يوجبه و
العقلاء لا يستبعدون صدور مثل هذه الحالة عن الفاعل الجاهل الغايب فثبت ان ابتداء القصد الى التكوين لا يليق
بالفاعل الحكيم وانما يليق بالفاعل الجاهل فوجب اثبات فاعل جاهل قديم هو الذي ابتدا بالشروع في الفعل بعد ان كان
تاركا على سبيل العبث والجهل والاتفاق الشبهة الثانية قال محمد بن زكريا ومما يدل على ان القصد الى تكوين العالم
لا يليق بالفاعل المختار الحكيم وذلك لان هذا العالم مملوء من الآلام والاسقام والبقاء على العدم بعيد الخلاص
من هذه الآلام وما كان نصيبها الا موت هذه اللذات واما التكوين والتخليق فانه يقتضي الوقوع في آلام الدنيا
وعذاب الآخرة ومتى كان الامر كذلك فالحكيم يقتضي ترك الايجاد والتكوين الشبهة الثالثة قال انه يتعذر
ان يقال الكل ما اراده الانسان فانه يجده فان التكوين والتخليق عمل لا يليق بحكمة الفاعل الحكيم وذلك لانه لولا ان

الاحتياج اليه لم ينتفع به فاذا خلق العبد فان لم يخلق فيه الحاجة والشهوة لم يحصل الانتفاع فكان ذلك الخلق عبثا وان خلق فيه الحاجة والشهوة ثم اعطاه المشتهى كان ذلك جاريا مجرى ما اذا اوصل اليه نوعا من الضرر ثم سعى بازالته وذلك عبث فثبت ان بتقدير ان يعطى كل احد ما يتمناه وسواه فان الخلق يكون عبثا وذلك لا يليق بحكمة الحاكم فثبت ان الابتداء بالخلق لا يليق بالاله الحكيم الرحيم **المقدمة الرابعة** قال محمد بن زكريا لما ثبت بالدليل ان العالم محدث وثبت ان الابتداء بخلق العالم لا يليق بحكمة الله تعالى وجب ان يكون المبتدى باحداث العالم فاعلا جاهلا وذلك هو النفس وتقديره ان النفس كانت غافلة من الهيولى من الازل الى الابد ثم اتفق لها النظر الى الهيولى واعتقدت انها اذا اختلطت بالهيولى قدرت على استيفاء اللذات فحصل للنفس عشق طبيعي غريزي في هذه الهيولى وهذا العشق لا شك في حصوله الامر عشق لا نفس في حد ذاته عشق كامل تام لا يمكن عشق اكمل منه فما حصل للنفس ذلك الالتفات الا اتفاقا والادراك العقلي ونوع في حصول ذلك الالتفات حصول هذا العشق الغريزي لا جرم تعلقت النفس بالهيولى وحصل من تركيبهما الحيوان وعلم الاله الحكيم ان ذلك التعلق سبب لفتح باب الافات والشرور والمضار بسبب ان الهيولى لا تقبل التركيب المحكم المتقن الخالي عن جميع جهات المضار الا ان البارى تعالى كما علم ذلك علم ايضا انه لا يمكن منع النفس عن ذلك التعلق لان العشق قد بلغ في القوة والكمال الى حيث لا يمكن منع ازالته وعلم الاله الحكيم ايضا امرا ثالثا وهو ان النفس لا تقدر على التركيب الجيد بل لو وقع الاقتصار على ما لا يتولاه النفس بذاتها كانت تلك التركيبات فاسدة سريعة البطلان وكان يحصل الالام الشديدة الكثيرة بسبب سرعة فساد تلك التركيبات فلما علم الاله الحكيم الرحيم هذه المعاني الثلاثة علم ان الاصوب الاصلح ان يركب الاجسام التي حاولت النفس التعلق بها على التركيب الاصلح الاقرب الى الصلاح والابعد عن قبول الفساد حتى تكثر الخيرات وتقل الافات بحسب الامكان ثم ان الله تعالى افاض نور العقل على جوهر النفس حتى يظهر له بسبب نور العقل ان الافات الحاصلة في هذا التركيب اكثر من الخيرات الحاصلة فيه فحينئذ تنفر طبيعة النفس عن الاختلاط بالهيولى وتعود الى عالمها فارغة مطهرة عن الالتفات الى عالم الهيولى قال وعلى هذا الطريق فتلك الدلائل الثلاثة غير واردة **اما الحجة الاولى** وهي قولهم كيف يليق بالفاعل الحكيم ان ينتقل من الترك الى الفعل فهذا غير وارد هاهنا لان هذا وان كان غير لائق بالفاعل الحكيم الا انه لا ينبغي وعلم الفاعل الحكيم انه لا يمكن منعه دفعه كان الفاعل الحكيم معذورا في ان يعتبر بسبب ذلك الفعل الى الوجه الاصلح الاصلح فيه بحسب الامكان **اما الحجة الثانية** فزايلة ايضا على هذا التقدير لانه كان الواجب الاحتراز من التركيب حتى لا ينفتح ابواب الافات والشرور لان النفس بجهلها لما شرعت فيه فالاله الحكيم دبره على الطريق الاصوب الاصلح وكل ما حصل في هذا العالم من الخواص والراحات فهو بسبب تدبير الاله الحكيم وكل ما حصل فيه من الافات والالام فهو بسبب الهيولى لانه لا يقبل الصلاح الكلي والنفس لشدة جهلها وعشقها ابتدات بالشروع فيه **واما الحجة الثالثة** فزايلة ايضا لانا لو قلنا انه تعالى هو الذي خلق الحاجة ثم اعطاه المحتاج اليه كان ذلك عبثا ممتزجا كمن يمزق بطن انسان ثم يداويه اما لما انفتح باب الشرور بسبب تعلق النفس بالهيولى واما الاله الحكيم فانه يسعى في دفع الافات وفي تحصيل الخيرات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا استولى مجنون او معتوه على رجل واوصل اليه انواعا من المضار والافات ثم انه ساعده رجل حكيم ويسعى في ازالة تلك الافات عنه وفي ايصال الخيرات اليه بقدر الامكان فان هذا الحكيم على هذا التقدير يستحق الحمد والثناء والشكر فهذا تلخيص الكلام في تقرير مذهب محمد بن زكريا ولا بد بعد تقرير هذا الكلام من سؤالات لتتضح مقصود هذا الرجل من هذا الكلام السؤال الاول انه يقال ذلك الالتفات الذي حصل لجوهر النفس حدث لا عن مؤثر او عن مؤثر فان

كان الاول فقد حدث الحادث لا عن مؤثر وذلك يسد باب اثبات الصانع وان كان عن مؤثر فذلك المؤثر لم يفعل ذلك الخاطر قبل ذلك الوقت فان كان ذلك لخاصية في ذلك الوقت فلم لا يجوز ان يقال الفاعل الحكيم خص ذلك الوقت بالاحداث لخاصية فيه وان كان بسبب آخر فلم لا يجوز مثله هاهنا اجاب محمد بن زكريا عنه فقال هذا السؤال لازم على الكل لانهم يقولون ان الاله تعالى قصد الى ايجاد العالم في ذلك الوقت المعين بعد ان كان تاركا للفعل مدة غير متناهية فاذا عقلتم هناك ذلك فلم لا يجوز مثله هاهنا بل نقول قد بينا ان مثل هذا العبث والحركات لا يليق بالجاهل السفيه فضلا عن الحكيم العليم اما الفلاسفة فانهم قالوا ان الحركات الفلكية انما تحدث جزوا فجزوا الا ان كل حادث سابق يعد المحل لقبول الحادث اللاحق هكذا لا الى اول واذا عقل ذلك فلم لا يجوز ان يعقل مثله هاهنا السؤال الثاني ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الحكيم الكامل قصد الى ايجاد هذا العالم الشريف والافعال الكاملة التامة تبعا لفعل فاعل جاهل خسيس وهو بعيد جدا اجاب محمد بن زكريا عنه بان هذه الافعال الشريفة الكاملة لو كانت خالية عن جميع المفاسد والمضار لما كان بنا حاجة الى اسناد اول الفعل الى الفاعل الجاهل اما لما دلت الوجوه الثلاثة المذكورة على انه لا يجوز اسناد ابتداء هذا الفعل الى الفاعل الحكيم لا جرم قلنا ان المبتدى بالفعل هو الفاعل الجاهل ثم اسندنا كل ما حصل في هذا العالم من الرحمة والصلاح والمنفعة الى الفاعل الحكيم الرحيم كان ذلك هو الواجب الذي لا محيص عنه وعلى هذا التقدير يكون الاله رحيما حكيما محسنا ناظرا للعباده ساعيا في دفع الشرور عنهم وفي ايصال الخيرات اليهم فكان مستحقا للحمد والشكر السؤال الثالث ان هذا المذهب لا يتم الا بتقدير قدم النفوس وقدم الهيولى وذلك باطل اجاب عنه بان دلايل القائلين بوجوب حدوث النفس ضعيفة وسيأتي بيان ضعفها في باب الكلام في احوال النفس السؤال الرابع قالوا لما علم الاله تعالى ان تعلق النفس بالهيولى يوجب فتح باب الافات والشرور فلم لا يمنع النفس من ذلك التعلق اجاب بان ذلك العشق لما صار ذاتيا لازما لجوهر النفس كانت ازالة ذلك العشق ممتنعة والبارى تعالى انما يقدر على الممكن لا على الممتنع فعلم الله تعالى انه لو منع النفس من التعلق بالهيولى ليمتنع من ذلك التعلق ولم ينقطع مادة ذلك الشر فلهذا السبب لم يقصد الاله الحكيم منع النفس من التعلق بالهيولى بل ركبها حتى تعلقت بها ثم اوقع تلك التركيبات على الوجه الذي يكون اقرب الى الخير والصلاح وابعد عن الشر والفساد ثم افاض البارى تعالى على جوهر النفس نور العقل حتى ان النفس بقوة نور العقل وذكر الحادث من احوال هذا العالم تعرف انه لا فائدة في تعلقها بهذه الهيولى البتة الا ان هذا التعلق يصير فتحا لباب الافات والمخافات فاذا وقفت النفس على هذه المعاني يظهر عنده ان سعادة النفس في رجوعها الى عالمها واستسعادها بمعرفة البارى ومجالسة الارواح المقدسة الطاهرة فحينئذ يزول عنها ذلك العشق والميل فاذا فارقت الجسد بقيت في تلك السعادة الدائمة قال ومثاله مثال رجل حكيم له ولد فاسق ثم في قلبه حصل عشق شديد الى ان يسافر الى البلد الفلاني وعلم ذلك الحكيم انه لو منعه لا يمتنع فان الحكمة تقتضي ان يمكن ذلك الحكيم الولد من الذهاب الى ذلك البلد ويرسل معه انسانا على ما ينبهه في تلك البلدة من القبائح والشنايع ويعلم ما في بلاده من الخيرات والسعادات فاذا سافر الولد الى تلك البلدة وشاهد فيها من الافات وينبهه ذلك الانسان على اسرار تلك الافات فانه يظهر له ان ذلك السفر كان خطأ وحينئذ يقوى رغبته في بلاده فاذا رجع اليها عظم النفرة عن تلك السفر شديد الرغبة في السكون ببلدته السؤال الخامس اخبرونا عن كيفية هذا العشق اجاب عنه وقال هذا العشق معلوم الثبوت بالضرورة فان جميع الحيوانات مجبولة بطباعها على حب الحيوة وعلى حب هذه اللذات الجسمانية فاذا فاز بمنافع الخيرات الجسمانية كان ذلك عنده نهاية السعادة فاذا بقي محروما عنها كان ذلك نهاية الشقاوة و

قد بلغ حب النفس لهذا الجسد الى حيث نسيت النفس نفسها فان الغالب على اعتقادات اكثر الخلق ان الانسان ليس الا هذا الجسد وانه لا سعادة في الدنيا والاخرة الا هذه اللذات الجسمانية حتى ان الزهاد الذين يعرضون عن هذه اللذات العاجلة انما يعرضون عنها لينالوا لذة الاكل والنكاح في الاخرة فثبت بما ذكرنا ان هذا العشق شديد فاذا نالت النفس شيا من هذه الطيبات الجسمانية جرى مجرى ما اذا تناول قدحا عظيما من الشراب المسكر فيصير كالسكران الطافح المخيل العاقل ثم بعد نقصان ساعة طويلة ربما عاد اليه نور العقل فيظهر للنفس قبائح هذا التركيب وفضايحه في تلك اللحظة اللطيفة ثم ربما ظهر له اشتغال بنوع اخر من هذه اللذات الجسمانية فيكون ذلك كما اذا فتح السكران عينه لحظة فراى بعض الاشيا وسمع بعضها ثم انه في الحال تناول قدحا اخر فعاد الى حيث المتقدم وغفلته الاولى فهذا شرح عشق النفس على البدن ولا شك ان من تامل علم ان الامر كذلك السؤال السادس لم لا يجوز ان يبقى هذا التركيب الفاسد اجاب عنه بان هذه النفوس العاشقة على هذه الهيولى اذا ماتت مع بقاء هذا العشق عادت الى التعلق ببدن اخر ولا تزال تكر من بدن الى بدن حتى يتفق تعلقها ببدن خاص واتفق ان في ذلك البدن ان قوي نور العقل وظهر ان اللذات الجسمانية كلها الام في صور لذات وحوادث في حلية ولحات فحينئذ ينفر طبعها عنها ولا يبقى لها ميل اليها فحينئذ تفارق هذه النفس على نفرة من هذه الجسمانيات وعلى رغبة من تلك الروحانيات وحينئذ لا يعود تلك النفس بعد ذلك الى التعلق بالبدن ثم لا يزال يبقى هذا التكرر دورا بعد دور حتى ينكشف هذه الحقيقة لجميع النفوس المتعلقة بالاجساد فتصير النفوس باسرها مفارقة للاجساد باسرها ويبطل التركيب ويقوم القيامة الكبرى ويعود الامر الى ما كان من بقاء النفوس في عالمها خالية من التعلق بالاجساد وبقاء الهيولى خالية من مخالطة النفوس فهذا تمام الكلام في هذا المذهب وزعم محمد بن زكريا ان كل الفلاسفة الالهيين الذين كانوا قبل ارسطو كانوا على هذا المذهب وزعم ايضا ان اديان جميع الانبيا انما يستقيم على هذا المذهب قال والدليل عليه ان كل الانبيا والرسل عليهم السلام جاؤا بذم الدنيا وتقبيح احوالها والتحذير عنها ولو ان الله تعالى خلقها ابتدا واحدثها فلم يذمها واذا خلق الخلق فيها واسكنهم اليها ورغبهم فيها ووضع الاسباب الموجبة لهم اليها وتشفقهم عليها فكيف يعقل ان يذمهم وان يامرهم بالمباعدة عنها اما اذا قدرنا ان النفس عشقت التعلق بهذه الجسمانيات ثم علم الاله الحكيم ان ذلك التعلق سبب للعنا والبلا فهاهنا يحسن منه ان يحذرهم عنها وان يامرهم بالاحتراز عنها ومثاله قوله تعالى زين للناس حب الشهوات قال بعضهم ذلك المزين هو ابليس قلنا فيلزم ان يفتقر ابليس الى ابليس اخر ويلزم التسلسل وان كان المزين هو الله تعالى فكيف يليق بالرحيم الحكيم ان يسعى في تزيينه ويامرهم بالاحتراز عنها اما اذا حملنا على ان عشق النفس على الهيولى امر اتفق له وصار لازما له فهاهنا يحسن من الله تعالى ان يحث الانسان على الحذر والاحتراز عنها فهذا تمام الكلام في تقرير هذا القول واعلم ان الفلاسفة الذين يقولون بان اله العالم موجب بالذات ينكرون هذا المذهب لانه من فروع القايلين بالمختار والفلاسفة ينكرون القول بالمختار فوجب ان يكون انكارهم لهذا القول اشد واما القايلون باثبات الاله الفاعل المختار فالذين يقولون انه لا يجب ان يكون افعال الاله واقعة على وفق مصالح الانسان لا يلتفتون الى هذا المذهب لان مدار الحجة في هذا المذهب على ان الله رحيم كريم فوجب ان لا يفعل فعلا يفضي الى الالم والضرر فاذا قلنا ان تحسين العقل وتقبيحه باطل وانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهذا الكلام منهم ساقط بالكلية اما المعتزلة الذين سلموا ان تحسين العقل وتقبيحه يجريان في افعال الله تعالى وفي احكامه فكلام محمد بن زكريا متوجه عليهم والزامات لازمة عليهم ولهم مناظرة طويلة معه الى القسم الكلي ولم يتقلد

التكليف من الخروج من يده ومن الانفصال عن سوء الالة في مسايل التعديل والتجويز ولنكتف هاهنا بهذا القدر فان اصول هذه المباحث ما سلف ثم لم يكن بنا حاجة الى اعادتها

الفصل الثامن في الكلام على اهل التناسخ

اعلم ان القوم زعموا ان هذه الالام الموجودة في هذا العالم انما حصلت بتخليق الله تعالى وثبت انه رحيم ناظر لعباده فوجب ان يقال ان هذه الالام عقوبات اوصلها الله تعالى اليهم جزاء على ذنوب صدرت منها قبل ذلك ولما راينا انهم لم يصدر عنهم الذنوب حال كونهم في هذه الابدان علمنا ان هذه الارواح كانت في الابدان الاخرى قد اقدموا على الذنوب فاستوجبوا العذاب عليها فنقلت تلك الارواح الى هذه الابدان واوصلت هذه الالام اليها عقوبة على تلك الجنايات فاذا قيل لهم هذا يقتضي انهم اقدموا على المعصية في تلك الابدان السابقة والاقدام على المعصية مشروط بسبق التكليف والتكليف اضرار وهذا يقتضي ان الاله الحكيم اوصل الضرر اليهم ابتدا فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوصل المضار اليهم في هذه الحيوة من غير سبق هذه الامور التي يذكرونها وان لم يجز هذا فقد فسد قولكم فعند هذا انقسم القايلون بالتناسخ قسمين منهم من يقول كل اضرار يصل الى العبد فانه مسبوق بذنب صدر عنه وكل ذنب صدر عنه فانه مسبوق بتكليف وهو اضرار وهكذا كل واحد منها قبل الاخر لا الى اول فقال هولاء بقدم العالم وبحوادث لا اول لها ومنهم من قال لا حاجة الى التزام قدم العالم بل نقول انه اذا اتفق ان وقعت احوال على وجه لا بد فيها من التزام احد الضررين فهاهنا الواجب على العاقل التزام اخفهما ودفع اكثرهما اذا ثبت هذا فنقول اول ما خلق الله تعالى العبد فان اباح له كل ما اراد واشتهى فهذا يقتضي ان يكون مادونا في قبايح وغيره فيذهب ما اراد واشتهى ذلك فان ذلك الاخر يقتضي في حقه مثل ذلك ويفضي ذلك الى حصول المضار العظيمة فثبت ان الحكمة الالهية تقتضي منع العباد في اول الامر عن الظلم والبغي والعدوان فهذا التكليف وان كان اضرارا الا انه لا بد من التزامه دفعا للضرر الذي هو اعظم منه واذا جاز الابتدا بهذا التكليف فعند هذا نقول كل من عصى الامر فيه استوجب العقاب وذلك يحصل بان ينقل الى بدن اخر ويعذبه فيه بمقدار ذلك الذنب في اقواله وفي احكامه ومبنى ايضا على ان الانسان هو غير الجسد وانه موجود قبل حدوث هذا الجسد

الفصل التاسع في حكاية مذهب القايلين بالاعواض

اعلم ان المعتزلة لما اعتقدوا جريان حكم تحسين العقل وتقبيحه في افعال الله تعالى وفي احكامه قالوا انا شاهدنا حصول هذه الالام في العباد والعقل حكم بان ايصالها الى الحيوان من غير سبب قبيح فهذا يقتضي امتناع صدوره من الاله الرحيم الكريم ثم انها ان يكون لجناية سابقة على ما هو قول اصحاب التناسخ وقد ثبت بطلانه فوجب ان يكون بحسبها ابتدا ان الحكيم الرحيم يعطي اعواضا وافية بها فانطفات معناها ثم المحققون منهم قالوا لا بد من العوض لخروج هذه المضار عن كونها ظلما ولا بد من الاعتبار لخروج هذه المضار عن كونها عبثا فانه لو استاجر رجل رجلا على نزح ما البحر وصبه في الجانب الاخر بمقدار من الاجرة ولم يكن في ذلك العمل شي من المنافع والمصالح فذلك العمل يخرج عن كونه ظلما الا انه يكون عبثا ويكون فاعله سفيها فلهذا قالوا هذه الالام انما تحسن لمجموع الامرين العوض والاعتبار فاذا قيل لهم ان الحيوانات التي تكون في غاية الصغر قد تتولد في صور الجبال والبحر من حيث لا يطلع عليها احد فكيف يحصل الاعتبار بايصال الالام اليها اجابوا بان الملائكة والجن والشياطين تشاهد وتحصل لهم بها انواع الاعتبارات في الدين ثم ان القايلين بهذا القول اوجبوا على الله تعالى حشر جميع البق والبراغيث والقمل والديدان وايصال الاعواض اليها وزعموا انه لولا انه لو احد منها سفيها ومعزولا عن الالهية واعلم ان هذا من تفاريع تحسين العقل وتقبيحه وقد علمت

ضعف وسقوطه وقال بعض المحققين انه اذا وصل الضرر الى حيوان فان الله تعالى ذلك الحيوان بعد خروجه النفس سنة ذلك الحال الذي مسها ذلك الحيوان ولم يبق له بها شعور كان ذلك الانعام جاريا مجرى الانعام المبتدا وصير منقطع التعلق عما مضى وما طال الكلام المعتزلة في تفاصيل هذا الباب طولا مقرونا بالضعف والرخاوة ولاجل هذا اثرنا الاختصار فيها الفصل العاشر في حكاية قول من اثبت للعالم الها مختارا يزعم انه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولا يلتفت الى مصالح الخلق ومفاسدهم اعلم ان هؤلاء لما انكروا الحسن والقبح في افعال الله تعالى وفي احكامه امتنع ان يقولوا انه خصص احداث العالم بوقت معين لان تخصيص ذلك الوقت بالاحداث والتكوين اصلح للمكلفين وانفع لهم والذي يدل على ذلك وجوه الحجة الاولى ان الفعل موقوف على الداعي ومتى كان الامر كذلك كانت المضار والنفع والقبائح بامرها بقضاء الله تعالى وبقدره ومتى كان الامر كذلك امتنع توقيف صدور الفعل من الله تعالى على رعاية المصالح والمنافع الحجة الثانية ان اختصاص ذلك الوقت بتلك المنفعة الزائدة اما ان يكون لذاته او لشيء من لوازم ذاته او لا لذاته ولا للوازم ذاته والاول باطل والا لكان الوقت المعين صالحا لاقتضاء الاثار والخواص لذاته ولو جاز ذلك لجاز اسناد كل حادث يحدث الى الوقت المعين وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الصانع وكذا القول اذا قلنا بان المقتضي لتلك الخاصية شيء من لوازم ذلك الوقت ومن مقتضياته والثالث باطل لانا لما قلنا اما المقتضي لاختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية ويلزم التسلسل اما دفعة واحدة واما واحدا قبل اخر لا الى اول وذلك يقتضي حدوث حوادث لا اول لها فثبت ان القائلين بنفي تحسين العقل وتقبيحه يلزم ان يقولوا انه تعالى خصص احداث العالم بذلك الوقت المعين لا لمخصص اصلا والبتة وهذا تمام المباحث في هذا الباب واعلم ان هذه المذاهب لما لخصت على هذا الوجه وظهر ما في كل واحد منها من المدائح والقبائح فعند هذا قال اصحاب الحيرة والدهشة ان هذه الدلائل ما بلغت في الوضوح والقوة الى حيث يزيل الشك ويقطع العذر ويملأ بقوة ونور العقل بل كل واحد منها يتوجه فيه نوع غموض والاليق بالرحيم الكريم ان يعذر المخطئ في امثال هذه المضايق وعند هذا اتضرع و اقول الهي جهدي ومحني وحذق فاقتي ووسيلتي اليك نعمتك علي وشفيعي عندك احسانك الي الهي اعلم انه لا سبيل اليك الا بفضلك ولا انقطاع عنك الا بعدلك الهي جربتها كالسراب وقلب من الظنون متواتر و انواع من المشكلات بعدد الرمل والتراب ومع هذا ارجو ان اكون من الاحباب فلا تعجب رجائي يا كريم يا وهاب الهي انك تعلم ما قلته وكتبته فاردت به الا تقرير الحق والصواب والبعد عن الجهل والارتياب فان اصبت فاقبله مني بفضلك وان اخطات فتجاوز عني برحمتك وفضلك وطولك والجود دائما منفجر للجود وهاهنا اخر الكلام في هذا الكتاب والله اعلم بالصواب الكتاب الخامس من الهيات كتاب المطالب العالية في البحث عن الزمان والمكان وفيه مقالتان المقالة الاولى في الزمان وفيه فصول الفصل الاول في تقرير دلايل القائلين بنفي الزمان فنقول الناس في الزمان قولان قول من انكر وجوده والثاني قول من اثبت وجوده اما المنكرون لوجوده قالوا الموجودات على قسمين منها ما يكون بقاؤها بسبب تعاقب افرادها وتتالي احادها ومعنى كونها متعاقبة متتالية ان كل واحد منها وجد بعد العدم ثم عدم بعد الوجود وهذا المفهوم لا يقتضي اثبات موجود زايد على تلك الموجودات والعدمات ومنها ما يكون بقاؤها بمعنى كونها مستمرة دايما باعيانها وهذا المفهوم ايضا لا يقتضي اثبات موجود زايد ويدل على ذلك وجوه من الدلايل الحجة الاولى ان هذا الشيء المسمى بالزمان وبالمدة لو كان موجودا لكان اما ان يكون مستمر الوجود او متقضي الوجود

والاول

والاول محال والثاني يوجب ان يكون هذا اليوم يوم الطوفان بل قبله بل ازلا وهذا خلف محال وايضا فتقدير كونه دايم الوجود ازلا وابدا وان يصدق عليه انه كان موجودا قبل وسيبقى موجودا بعد فلو كان هذا المفهوم يقتضي اثبات مدة وزمان لذلك الشيء فحينئذ يلزم افتقار المدة والزمان الى مدة اخرى وزمان اخر ولزم التسلسل وهو محال والقسم الثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يكون الاجزاء المفترضة فيه متعاقبة متوالية وحينئذ يصح في كل واحد من تلك الاجزاء ان يقال انه حدث الان لا قبل ولا بعد فلو كان الحكم على الشيء انه حدث الان او كان حادثا قبل ذلك او سيحدث بعد ذلك يقتضي شيئا اخر يكون ظرفا له ويكون لاجل وقوع هذا الشيء في ذلك الظرف يصدق الحكم عليه بانه حصل الان او في الماضي او سيحصل في المستقبل فحينئذ يلزم ان يكون للزمان زمان اخر الى غير النهاية وذلك محال الحجة الثانية انا نعلم بالضرورة ان الاجزاء المفترضة في الزمان لا يحصل معا بل حصولها لا يعقل الا على سبيل التعاقب والتقضي فنقول اما ان يكون لشيء من تلك الاجزاء وجود او لا يكون فان كان الاول فكل واحد من تلك الاجزاء حال حضوره غير منقسم والا يكون له نصفان ويكون النصف الاول سابقا على النصف الثاني فحينئذ لا يكون ما فرضناه حاضرا حاضرا هذا خلف واذا ثبت ان كل واحد من تلك الاشيا غير قابل للقسمة ولا شك ان الزمان انما يستمر بسبب تعاقب تلك الاشياء الحاضرة لزم كونه مركبا من الانات المتتالية التي يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة ولو كان الامر كذلك لزم كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان القدر الذي يتحرك المتحرك عليه في الساعة في الان الواحد الذي لا يقبل القسمة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه واقعة في نصف ذلك الان والحركة الواقعة في النصف الثاني منه واقعة في النصف الثاني من ذلك الان فحينئذ ينتصف ذلك الان وكنا قد فرضنا انه لا ينتصف هذا خلف فثبت ان القول بكون الزمان مركبا من اشياء حاضرة كل واحد منها لا ينقسم يفضي الى اثبات الجوهر الفرد وهو باطل فكان القول بوجود الزمان باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال انه فليس لشيء من الاجزاء المفترضة في الزمان حضور و حصول البتة فهذا تصريح بنفي الزمان وبالكلية لان الماضي هو الذي كان حاضرا في الماضي والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو بعد لم يحضر وكونه ماضيا ومستقبلا لا يفرض على كونه حاضرا فاذا كونه حاضرا ممتنعا كان وجوده في الماضي والمستقبل امتنع القول بوجوده الحجة الثالثة ان هذا الزمان اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا كان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية لا يكون بالزمان وعند حصول هذا العدم لا يكون للزمان وجود اصلا فقد حصل معنى القبلية والتقدم من غير حصول الزمان فعلمنا ان حصول القبلية والتقدم لا يتوقف على وجود الزمان واما ان قلنا الزمان قديم فنقول هذا باطل وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل اما انه باطل فلان وجود الزمان لا يتقدر الا عند توالي القبليات والبعديات وهذا التوالي والتعاقب هو التغير والتغير ماهيته تقتضي ان يكون مسبوقا بالغير وبين حقيقة الازل محل واما بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل وتقريره ان القديم هو المستمر ازلا وابدا وكان الحدوث توهم اثبات زمانين متمايزين حصل في احدهما عدم الشيء وفي وجوده فكذلك العدم يوهم وجود زمان مستمر من الازل الى الابد حصل فيه ذلك القديم فوصف الزمان بالقدم لا يوهم ذلك الحكم بوقوع ذلك الزمان في زمان اخر فان كان هذا الوهم كاذبا فليكن مثل هذا الوهم كاذبا ايضا في جانب الحدوث اذ لا فرق في العقل بين البابين وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان كون الشيء مستمرا وكونه متغيرا ان كان يوهم وجود زمان يكون ظرفا ووعاء لذلك الاستمرار ولذلك التغير الا ان ذلك الوهم فاسد وذلك الخيال باطل وذلك يوجب القطع بنفي الزمان وهو المطلوب الحجة الرابعة انا نعلم بالضرورة ان الحادث الماضي متقدم على الحادث اليومي

فكذلك نعلم بالضرورة ان الامس متقدم على اليوم مع انه لا يمكن ان يوجد المتقدم مع المتأخر فاذا كان هذا النوع من التقدم يحوج الى وجود ظرف وزمان لاجله يحصل هذا التقدم وهذا التأخر فليكن هذا الظرف ظرف آخر وهذا الى ما لا نهاية وان كان لا يحوج اليه البتة فليكن الامر كذلك في سائر الحوادث وفي هذا البحث انه لا يلزمنا اثبات ازمنة لا نهاية لها يحيط بعضها بالبعض فلم قلتم ان ذلك محال لانا نقول على هذا التقدير لا يكون اليوم الحاضر يوما واحدا بل اياما غير متناهية يحيط بعضها بالبعض ويكون مجموعها حاضرا في هذا اليوم ولا يكون الامس ايضا واحدا بل اياما غير متناهية يحيط بعضها بالبعض ويكون مجموعها حاضرا بالامس اذا عرفت هذا فنقول مجموع تلك الايام الغير المتناهية الامسية متقدم على مجموع الايام الغير المتناهية اليومية وذلك التقدم يجب ان يكون بزمان آخر يكون ظرفا لها وحينئذ ان القول بذلك محال وذلك لان ذلك الزمان الذي هو ظرف لمجموع الايام الامسية يكون ظرفا لها يجب ان يكون خارجا عنها لوجوب كون الظرف مغايرا للمظروف وحينئذ يلزم كون ذلك الظرف خارجا من ذلك المجموع نظرا وكونه داخلا فيه لكونه احد تلك الازمنة فيكون ذلك الواحد داخلا في مجموع تلك الازمنة وخارجا عنها وكون الشيء الواحد خارجا عنه وداخلا فيه محال فكان هذا القول محالا **الحجة الخامسة** لا شك ان الباري تعالى يجب ان يكون متقدما على الحوادث اليومية ولا شك ان ذاته ممتنع الانفكاك عن هذا التقدم اما ان يتوقف حصوله على حصول الزمان او لا يتوقف فان كان الاول فحينئذ يكون ذات واجب الوجود لذاته ممتنع عن هذا التقدم وهذا التقدم متوقف على حصول الزمان والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم افتقار ذات واجب الوجود لذاته الى الزمان والمفتقر في وجوده الى الغير ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف وايضا اذا كان واجب الوجود لذاته مفتقرا في وجوده الى وجود الزمان في المعلوم بالبديهة ان ما يحتاج واجب الوجود لذاته اليه كان اولى بان يكون هو واجب الوجود لذاته فيلزم ان يكون الزمان واجبا لذاته مع انه مركب من اجزاء متتابعة متعاقبة متتالية حادثة وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان تقدم وجود الباري على هذا الحادث اليومي ليس التقدم كتقدم زماني على متأخر زماني وليس في العقل بين البابين تفاوت اصلا فوجب ان لا يفتقر في حصول هذه التقدمات وجود مدة ولا زمان وهو المطلوب **الحجة السادسة** لا شك ان الباري تعالى دائم الوجود وكان الملحدون لا يعقل الا مع توهم المدة والزمان فكذلك الدوام لا يعقل الا مع توهم الزمان الدائم لان المعقول من هو الذي لا اول لاستمداد وجوده فان كانت هذه القضية الوهمية صادقة فحينئذ تقدم وجود الله تعالى على وجود هذا الزمان والموقوف على الغير ممكن لذاته فواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف واما ان كانت هذه القضية الوهمية كاذبة فكان الحق هو ان دوام الشيء لا يتوقف على وجود مدة وزمان فليكن الامر كذلك في جانب الحدوث والتغير وحينئذ يحصل لنا ان كون الشيء قبل غيره او بعد غيره او مع غيره لا يتوقف على وجود شيء آخر يكون ظرفا ووعاء لذلك التقدم ولذلك التأخر وذلك هو المراد من نفي الزمان **الحجة السابعة** هذه المدة ممكنة لذاتها بدليل انه مركب من الاجزاء المتعاقبة وكل واحد من تلك الاجزاء المتعاقبة المتتالية حادث وكل حادث ممكن فاذا كل واحد من اجزاء الزمان ممكن لذاته ومجموعه مفتقر الى كل واحد من اجزائه والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فثبت ان المدة والزمان بتقدير ان يكون موجودا كان ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فانه لا يلزم من فرض عدمه بعد وجوده محال اذا ثبت هذا فنقول لو كانت هذه البعدية لا يعقل تقررها الا بسبب الزمان فحينئذ يكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما لان عدمه بعد

وجوده

وجوده لم تتقرر الا بالزمان فلو فرضنا انه عدم بعد وجوده فحينئذ يلزم من فرض كون هذا العدم حاصلا بعد ذلك الوجود ان يكون الزمان موجودا حال ما فرضناه معدوما وما قلنا انه لو كان الزمان موجودا لكان يلزم من مجرد فرض عدمه فرض وجوده وهذا محال فثبت ان فرض عدم الزمان يوجب المحال لذاته وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته فالزمان بتقدير كونه موجودا يلزم بحسب الاعتبار الاول ان يكون ممكنا لذاته فالزمان بتقدير كونه موجودا يلزم بحسب الاعتبار الاول ان يكون ممكنا لذاته وبحسب الاعتبار الثاني ان يكون واجبا لذاته ولما كان ذلك محالا ثبت ان حصول هذه القبليات والبعديات لا يتوقف على وجود المدة والزمان وهو المطلوب **الحجة الثامنة** ان الحكماء قالوا المحدث له عدم سابق وله وجود لاحق ولما حصل بعد عدمه قالوا ان كونه بعد العدم يمنع ان يكون مستفادا من سبب منفصل لان كون هذا الوجود مسبوقا بذلك امر واجب الثبوت لذاته فانه من المحال فرض هذا الوجود الا مسبوقا بالعدم ولو كانت هذه المسبوقية امرا واجب الثبوت لذاته ولنفسه امتنع ان يكون مستفادا من سبب منفصل واقول هذا اعتراف من هؤلاء الافاضل فان كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم لا يمكن ان يكون معللا بغيره واذا كان الامر كذلك فكيف قالوا ان هذه القبلية وهذه البعدية لا يتقرر كل واحد منها الا بزمان يمتنع تقرره الا مع هذه البعدية فثبت ان حصول هذه القبليات وهذه البعديات امور ثابتة لهذه الاشياء لذواتها ولاعيانها وثبت في خواص الواجب وخواص الممكن ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره وهذا ينتج ان حصول هذه القبليات والبعديات يمتنع ان يكون موقوفا على موجود آخر مغاير **الحجة التاسعة** لو كان للمدة والزمان ماهية وحقيقة لوجب ان يكون ماهيته هي الكم وذلك لانه قابل للمساواة واللامساواة ويمكن فرض جزء فيه يعده ويقدره وهذا هو خاصية الكم ولو كان كما لكان اما ان يكون كما متصلا او منفصلا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده انما قلنا انه لا يمكن ان يكون كما متصلا وذلك لان الكم المتصل هو الذي ينقسم الى جزءين يشتركان في حد واحد بعينه وهو الآن الحاضر فان الحاضر نهاية الماضي وبداية المستقبل لكن الماضي والمستقبل كل واحد منهما معدوم والآن الحاضر موجود فيلزم ان يكون احد المعدومين وهو الماضي متصلا بالمعدوم الثاني وهو المستقبل بطرف موجود مشترك بينهما وهو الآن الحاضر وذلك مما لا يقبله العقل لان كون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر غير معقول وكون المعدوم موصوفا بطرف موجود ايضا غير معقول وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون كما منفصلا لان الكم المنفصل مركب من الوحدات والوحدة لا يكون قابلة للقسمة فوجب كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية التي يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة فيكون ذلك محالا لان القول به يوجب القول بكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزأ وقد ثبت ان القول به محال **الحجة العاشرة** في هذا الباب ان الزمان لو كان موجودا فاما ان يكون من لواحق الحركة واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بوجوده باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يكون من لواحق الحركة لوجهين الاول انا نقول لو كان الله تعالى في الازل موجودا لكان عدم هذا الشيء الذي حدث في هذا اليوم حاصلا في الازل فقولنا كان اشارة الى الزمان فهاهنا قد حصل الزمان مع ان الحركة لا تعقل لان وجود الله تعالى منزه عن الحركة والتغير وعدم هذا الحادث اليومي ايضا كان مبرا عن التغير في الازل والثاني وهو ان الحركة مفتقرة في تقررها وتحققها الى الزمان لان الحركة عبارة عن حصول شيء بعد ان كان حاصلا وهذه البعدية اشارة الى الزمان فثبت ان الحركة مفتقرة في تحققها الى وجود الزمان فلو كان الزمان مفتقرا الى تقرر الحركة لزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر وهو دور والدور محال وانما قلنا انه

يمتنع ان لا يكون الزمان من لواحق الحركة لان المدة والزمان لا يعقل ثبوته الا حيث حصلت قبليات
متوالية وبعديات متوالية وحصول القبلية بعد البعدية والبعدية بعد القبلية ليس الا التغير البتة
وذلك يقتضي انه لا متقرر لماهية الزمان الا عند حصول التغير والحركة فثبت انه لو كان الزمان موجودا
لكان اما ان يكون من لواحق الحركة واما ان لا يكون ولما ثبت فساد القسمين وجب ان يكون القول بوجود
الزمان باطلا **الحجة الحادية عشر** لو كان الزمان موجودا فكان اما ان يكون مقدار الحركة واما ان يكون
والقسمان باطلان فالقول بوجوده باطل انما قلنا انه يمتنع ان يكون مقدار الحركة لوجوه كثيرة سيأتي تفصيلها
لكن الذي نذكره الآن ان الزمان لو كان موجودا لكان عبارة عن مقدار امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود
له في الاعيان لان الحاصل في الاعيان هو حصول الجوهر المعين في الحيز المعين فثبت ان امتداد الحركة لا
حصول له في الاعيان واذا كان الامتداد لا حصول له في الاعيان كان مقدار هذا الامتداد معدوما
في الاعيان لان صفة المعدوم معدوم يمتنع ان يكون موجودة وانما قلنا انه يمتنع كون الزمان شيئا آخر غير مقدار
الحركة لانا نتكلم في هذا المقام مع ارسطاطاليس واصحابه وهم اطبقوا على انه يمتنع ان يكون الزمان شيئا آخر
الحجة الثانية عشر ان بديهة العقل شاهدة بان عدم كل محدث فانه سابق على وجوده ومن نازع في هذا
فقد نازع في اصل العلوم البديهية واذا ثبت هذا فنقول السبق الذي هو صفة العدم لا يكون موجودا
بل يكون معدوما ضرورة ان السبق والتقدم والتأخر امور لا وجود لها في الاعيان البتة والعدم المحض لا يستدعي
محلا موجودا ايضا فالسبق والعدم والتأخر لا يحتاج شيء منها الى موصوف موجود والزمان لا معنى
له الا الامر الذي يعرض له هذا السبق وهذا التقدم وهذا التأخر وذلك يدل على ان الزمان والمدة لا يكون
امرا موصوفا موجودا ايضا فمجموع هذه الدلائل الاثنى عشر التي استنبطناها للقائلين بانه لا معنى لوجود
الزمان الا كون بعض الموجودات دائمة الوجود باقيا بها وبعضها امور محدثة متوالية متعاقبة وهي بالجملة
حسنة قوية **الفصل الثاني** في تقرير قول من يقول العلم بكون المدة والزمان موجودا علم بديهي ولا يحتاج فيه
الى الحجة والدليل اعلم ان المثبتين للمدة والزمان فريقان منهم من يدعي ان العلم بوجودها بديهي ضروري غني
عن البيان والبرهان ومنهم من حاول الاثبات بالبينة والبرهان اما الفريق الاول فهم محمد بن زكريا وقوم يعرفون
وانا قد وجدت في الادلة البديهية والضرورة الحق الفرق في تقريرها اما الدلائل فاقوالهم ان يحتجوا على صحة
قولهم بوجوه **الحجة الاولى** انا لو فرضنا شخصا خاليا عن وجود الافلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها
بان كان نائما او كان جالسا في بيت مظلم وقدرنا ان الله قصد تسكين الحركات باسرها حتى الطرف والبعد فان هذا
الانسان يجد الزمان والمدة امرا مستمرا متجددا وموجودا بلا وقوف ولا انقضاء والعلم بذلك ضروري بحيث انه
اذا اعتبر هذه الحالة من البكرة الى الضحوة او اعتبرها من الضحوة الى وقت الظهر فانه مع غفلته عن حركة
الشمس والقمر وسائر الافلاك والكواكب يعلم بالبديهة ان الذي مضى من البكرة الى الضحوة نصف ما مضى
من البكرة الى الظهر ويعلم بالبديهة ان علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بان فلكا تحرك او كوكبا تحرك
وهذه الاعتبارات حسنة **الحجة الثانية** ان كل امر يشير العقل اليه سواء كان معدوما او موجودا فان ذلك
الامر اما ان يعتبر حال حدوثه او حال عدمه فان اعتبر حال حدوثه فضرورة العقل تحكم باثبات حين وزمان
جعل ظرفا لحدوثه فان العقل لا بد وان يقول انه انما حدث في ذلك الزمان المعين وان اعتبر حال دوامه
فهذا الدوام لا يعقل الا ان يقال انه كان موجودا في الازمنة المتقدمة مع انه موجود في الزمان الحاضر فاما
اذا رفعنا اعتبار الزمان والمدة فالعقل ههنا يعجز عن تصور معنى الحدوث والدوام ولما كان هذان المعنيان

متصوران

متصوران تصورا بديهيا وثبت ان تصورهما لا يتقرر الا عند الاعتراف بوجود الزمان فثبت ان الزمان
من المعلوم البديهية والذي يؤيد هذا الكلام تقرير ان المتكلمين قالوا العرض لا يبقى زمانين ومعنى البقاء الا
بسبب المدة والزمان وهذا يدل على ان العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي غني عن البينة والتقرير **الحجة
الثالثة** ان العلم بوجود المدة علم بديهي وهو انا نقول انا اذا قلنا ان آدم عليه السلام كان قبل محمد فانا لا نعقل
من هذه القبلية الا ان بينهما مدة مخصوصة وزمان مخصوص واذا قلنا الاخوان التوأمان معا لم يعقل
من هذه المعية الا انهما حصلا في زمان واحد ولو رجعت الى جميع العقلاء الذين تتوسط اصل نظرهم وسلامتهم
عقولهم لم يفهموا من هذه القبلية ولا من هذه المعية الا ما ذكرناه فثبت ان العلم بوجود المدة والزمان علم
متقرر في بداية العقول فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من هذه المعية والقبلية نفس ذاتيهما قلنا لا نجعل ذاتيهما
ووجودهما مورد التقسيم بهذه المعية وبهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما يحصل به ذلك التقسيم وذلك
معلوم بالبديهة **الحجة الرابعة** كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الجسم انما يكون متحركا اذا حصل في مكان بعد ان كان
في غيره وهذه البعدية اشارة الى ان هذا الجسم كان حاصلا في زمان آخر في حيز آخر وهذا يدل على انه لا يكون
يعقل معنى الحركة والتغير الا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان واما السكون فالمعقول منه استمرار الجسم في الحيز
الواحد زمانا طويلا وهذا ايضا اشارة الى وجود المدة والزمان فلما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون علما
بديهيا اوليا وثبت ان العلم بهما لا يتقرر الا عند تسليم وجود المدة والزمان وثبت ان الذي يتوقف عليه
التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا ثبت ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي **الحجة
الخامسة** ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ثم انا لا نعقل من القديم
الا انه الذي لا اول لوجوده ولا يعقل من الحادث الا انه الذي له اول لوجوده ثم انا اذا فسرنا قولنا انه
لا اول لوجوده هو انا اذا اعتبرنا حاله في الازمنة السالفة فانا لا نصل بعقولنا الى زمان الا وقد
كان موجودا قبله واذا فسرنا الحادث بانه الذي له اول لوجوده لم يفهم منه الا ان عقولنا تنتهي الى
وقت علم عقلنا بانه حدث فيه فثبت ان صريح العقل حاكم بان الشيء اما ان يكون قديما واما ان
يكون محدثا وثبت انه لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث الا عند الحكم بوجود المدة والزمان
وذلك يفيد ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي **الحجة السادسة** ان صريح العقل حاكم بانه يمكن
قسمة الزمان الى السنين وقسمة السنين الى الشهور وقسمة الشهور الى الايام وقسمة الايام الى الساعات
ونعلم بالضرورة ان الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء من السنة التي هي جزء
من المدة والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم ضروري ومن المعلوم بالضرورة ان المحكوم
عليه بقبول هذه التقسيمات مغاير للسبق والسواد والبياض والحجر والشك وان ذلك امر ما لم يكن متحققا في
الاعيان امتنع كونه موردا لهذه التقسيمات في الاعيان فثبت ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي
الحجة السابعة ان كل احد يعلم ان هذه المدة قصيرة وان تلك المدة طويلة فانه يقال في ما الى وقت
الظهر زمان طويل ثم يقال ذلك انه لم يبق من تلك المدة الا القليل والعلم بحصول هذه الاحوال
علم بديهي ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهيا كان العلم باصل وجوده اولى ان يكون بديهيا فثبت
ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي ولا يقال لم لا يجوز ان يقال هذا الغرض الذهني ان كان
مطابقا للامر الخارجي فقد حصل المطلوب وان لم يكن مطابقا كان فرضا كاذبا وحكما باطلا وكان
جاريا مجرى ما اذا فرضنا هذا الحجر فرسا مع انه في نفسه ليس كذلك ومعلوم ان تقسيم الزمان بالاجزاء

العظيمة والصغيرة ليس من هذا الباب فبطل قول من قال انه محض الفرض والاعتبار **الحجة الثامنة**
ان جميع الجهال يعرفون ويعلمون ان السنين يتوالى ويتعاقب ويميزون ببداية عقولهم بين الماضي
وبين المستقبل والحال وكل هذه الصفات لا شك انها صفات المدة والصفة اذا كانت معلومة
بالضرورة كان الموصوف اولى ان يكون كذلك واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها متقاربة وهي باسرها
دالة على ان العلم بوجود المدة علم ضروري **الحجة التاسعة** انا قد نحكم على حركتين بانهما ابتدأتا معا وانقطعتا
معاً ويكون علمنا بهذه المعية في الابتداء والانقطاع علما ضروريا وقد نقول في حركتين اخريين ان احدهما
ابتدأت قبل الاخرى وانقطعت قبلها او بعدها وعلمنا بهذا التقدم والتأخر علم ضروري ثم لا يعقل
من هذه المعية الا انهما حصلتا في زمان واحد ولا يعقل من هذا التقدم والتأخر الا ان احديهما
حصلت في الزمان السابق على حدوث هذا المتأخر وذلك يدل على ان العلم بوجود الزمان علم بديهي
الحجة العاشرة انا نحكم حكما بديهيا بان هذه الحركة ابطأ من تلك الحركة الاخرى مثل قولنا ان دبيب النملة
ابطأ من طيران الطير ثم انه لا يمكن تفسير الحركة السريعة والبطيئة الا بان نقول السريعة هي التي يقطع
مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان اقل من زمانها والتي يقطع مسافة اطول من مسافة البطيئة
في زمان مساو لزمانها ولما ثبت ان العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت انه لا يمكن
تصور ماهية الحركة السريعة وماهية المدة والزمان علم بديهي واعلم انا قد بينا بهذه الوجوه العشرة
التي ذكرناها على ان من الوجوه المغايرة مع ان في الواحد كفاية وفي اثبات هذا المطلوب واذا ثبت هذا
الاصل فنقول هذه المدة لا يجوز ان تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عن صفة من صفات شيء
من حركات الفلك ويدل عليه وجوه   الاول ان الانسان الاعمى بل الناس في البيت المظلم المراقب لكيفية
انقضاء المدة والزمان يعلم ان مقدار ما مضى من المدة في الوقت الفلاني كم هو بالتقريب من غير اعتبار حال
حركة الشمس والقمر والكواكب والافلاك وهذا العاقل عند المدة بمضي وبمرور الزمان بلا وقوف البتة
وانه كالنهر الجاري والعاقل اذا اعتبر حال نفسه وجد ان الامر كما ذكرناه وجدانا ضروريا اذا كان نائما
او كان مصروف الفكر الى غير هذا الاعتبار ولو انه توهم الفلك معدوما وتوهم الشمس والقمر وجميع الكواكب
معدومة وتوهم جميع المتحركات ساكنة وفرضنا ان الانسان عقل عن جميع المتحركات لوجد عقله شاهدا بوجود
هذا الشيء الذي سميناه بالمدة بل نقول لو فرضنا انسانا اعمى من اول الخلقة حيث ما ابصر شيئا من الافلاك
والكواكب ولم يسمع ان الله تعالى خلق هذه الاشياء البتة ثم فرضنا ان هذا الانسان يكلف بشكر المنعم
والتعرف والخدمة فانه عند هذه الاحوال يجد هذه المدة امرا ثابتا مستمرا في الذهن وفي العقل فكان ذلك
يدل على ان العلم بوجود هذه المدة علم ضروري وان العلم بهذه المدة موجود وهذه المدة مغاير لحركات
الافلاك والكواكب ايضا علم ضروري **الحجة الثانية** ان العقل بحكم الفطرة الاصلية لا يستبعد
ان ينقلب الجزء المتقدم من الحركة الفلكية متأخرا والمتأخر متقدما فان الفلك لما تحرك من المشرق
الى المغرب كانت حركته في الربع الشرقي متقدمة على حركته في الربع الغربي ولو انا فرضنا ان هذا الفلك
بعينه تحرك من المغرب الى المشرق لكانت حركته في الربع الغربي متقدما على حركته في الربع الشرقي فعلمنا
ان العقل بفطرته الاصلية لا يستبعد ان يفرض الجزء المتقدم من الزمان فان العقل بفطرته الاولية
يستبعد ان يفرضه متأخرا والجزء المتأخر يستبعد ان يفرضه متقدما فثبت ان هذه المدة ليست
نفس الحركة ولا عارضا من عوارضها ولا حقا من لواحقها **الحجة الثالثة** انه يمكن ان يتشكك

في

في ان هذه الحركة الفلكية هل كانت حاصلة قبل هذا الوقت بمائة الف سنة فان القائلين بحدوث العالم
يمكنهم ان يتشككوا في حصول الحركات الفلكية قبل هذا الوقت بمائة الف سنة واكثر واقل واما المدة
فانه لا يمكن ان يتشكك في انه حصل قبل هذه الساعة الحاضرة مدة متقدمة عليها بمائة الف سنة ولما
لم يمكن التشكك في الحركة في المدة علمنا ان المدة غير الحركة ومن جميع صفات الحركة **الحجة الرابعة** ان اعظم
الدوائر الفلكية هي المنطقة واما الدوائر الموازية لها فكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كانت اسرع حركة وكل
ما كان منها ابعد عن المنطقة كانت ابطأ فظهر ان الحركات اليومية الحاصلة في الدوائر الموازية للمنطقة
الفلكية كثيرة ومختلفة بالسرعة والبطؤ فلو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك لما كان جعله عبارة
عن حركات سائر الدوائر فاما ان يكون عبارة عن الكل فحينئذ يلزم ان يكون هذا اليوم الواحد لا يكون
يوما واحدا بل يكون اياما كثيرة حصلت معا بحسب تلك الدوائر المتوازية وذلك لا يقوله عاقل ونقول
انه ليس في شيء منها معنى المدة والزمان بل المدة والزمان امر مغاير لها مقدر لها باسرها وذلك هو المطلوب
ومما يقوي هذا الكلام ان صريح العقل ناطق بان حركات تلك الدوائر واقعة في زمان واحد وان
ذلك الزمان مرتفع لها باسرها ووعاء لها باسرها وذلك يوجب القطع بان الزمان مغاير للحركة **الحجة
الخامسة** ان الحركة توصف بالسرعة والبطؤ والزمان لا يوصف بذلك فانه لا يقال لهذا الزمان
ابطأ من ذلك الزمان ولا اسرع ايضا فان سرعة الحركة وبطؤها انما يعقلان بسبب المدة والزمان
فانه يقال للابطأ هو الذي يقطع مثل ما قطع السريع في زمان اطول او يقطع اقل مما قطعه السريع في مثل
زمان السريع والاسرع ما يكون بالضد منه وكل ذلك يدل على ان الزمان غير الحركة **الحجة السادسة**
انه يمكن ان نعقل مدة كثيرة في الخلاء الذي لا نهاية له بحيث يكون كل واحد منها خارجا عن الآخر
وغير متعلق به على هذا التقدير يمكننا تصور حركات كثيرة بحيث لا يكون واحدة منها تابعة للاخرى
ونعلم بالبديهة انه لا يمكن ان نقول هذه الحركات بجميع صفاتها حصلت في هذه الحركة في نفسها او
في صفة من صفاتها القائمة بها وكل ذلك يدل على ان الزمان غير الحركة ومن جميع الصفات القائمة
بالحركة **الحجة السابعة** انه يمكن ان نتصور زمانا خاليا عن الحركة مثل اذا توهمنا ان الله تعالى اعدم
الفلك واعدم جميع الكواكب عند قيام القيامة ثم انه تعالى تركهما على العدم المحض مدة مديدة الى
ان يعيدها ويعيد الخلائق في موقف القيامة فالمدة المتوسطة بين اول زمان الاعدام واول زمان الاعادة
لا شك انها مدة مخصوصة والعقل يمكنه فرض تلك المدة اقل واكثر وانقص وازيد ومع هذا الفرض وقد
فرضنا جميع الحركات معدومة وهذا الفرض ليس فرضا معلوم الامتناع بالبديهة بل هو امر ممكن بحسب
العقل ولذلك قال جمهور ارباب الملل والاديان بما يجزمون به ومن المعلوم ان الذي يكون معلوم البطلان
بالبديهة لا يمكن اطباق الخلق العظيم عليه فثبت ان رفع كل الحركات عن العقول والاذهان غير
ممتنع وثبت ان رفع المدة عن العقول والاذهان ممتنع فوجب الجزم بان المدة امر مغاير للحركة ولجميع
صفات الحركة وهو المطلوب **الحجة الثامنة** انا لا نعقل ماهية الحركة الا اذا عقلنا كون المتحرك حاصلا
في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر ولذلك فان العقلاء لا يفهمون من الحركة الا الانتقال
من حيز الى آخر فيكون الحصول في الحيز الثاني واقعا بعد الحصول في الحيز الاول وهذه البعدية
ليست الا البعدية الزمانية وانما يعقل ماهية الزمان والمدة فانه غني عن تعقل ماهية الحركة
بدليل انا لما فرضنا ان الله تعالى اعدم الفلك واعدم الكواكب واعدم كل الحركات فحين هذه الحالة

لم يعقد عقولنا وفكرنا على ان نحكم ببطلان المدة بل يحكمت الفطرة الاصلية بانه لابد وان يكون
وقت لا عالم مغاير لوقت الوجود وايضاً فقد بينا ان حال ما يكون عاقلين عن الفلك والشمس
والقمر وساير الكواكب فانا نجد في عقولنا امراً ممتداً مستمراً يحدث منه شي بعد شي كانه السيال
الجاري او كانه حد الخيط طرف سيف ثم يجره فان ذلك الخيط يلاقي حد السيف جزواً فجزواً فهذا هو
الحجة التاسعة ان القايلين بحدوث الفلك بل القايلون بحدوث جميع الاجسام علموا ان حدوثه قبل
ان حدث ممكن وهذا يدل على شهادة فطرهم الاصلية بانه لا يعقل حدوث شي الا في مدة وزمان و
تمام التقدير في هذا الوجه ان من القايلين بحدوث العالم من قال ان العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود
ومنهم من قال كان ممتنع الوجود وعلى التقديرين فقد عقلوا قبل حدوث الفلك والكواكب والعالم قبلاً
وبعداً وذلك يدل على ان جزم العقل بوجود هذه المدة جزم بديهي وان هذا القبل والبعد انما يحصل
بشي سوى الحركة الفلكية الحجة العاشرة انا اذا فرضنا اولاً للحركة فانه لا يلزم من مجرد فرض اول
للحركة حصول حركة قبل تلك الحركة لانه لا يستبعد في العقل ان يكون الشي ساكناً ثم يتحرك وايضاً اذا
فرضنا اخر الحركة فانه لا يلزمنا من مجرد هذا الفرض من اثبات حركة بعد تلك الحركة لانه لا يستبعد في
العقل ان يكون الشي متحركاً ثم يصير ساكناً اما اذا فرضنا للمدة اولاً وزماناً من مجرد هذا الفرض اثبات
مدة قبل تلك المدة لان للمدة لا يكون لها اول الا اذا كان عدمها قبل وجودها وتلك القبلية لا يمكن حصولها
ولا يعقلها الا بسبب المدة فثبت انا متى فرضنا للمدة اولاً فانه يلزم من مجرد هذا الفرض كونها موجودة
قبل ذلك الاول وكذلك اذا فرضنا للمدة اخراً فانه يلزم من مجرد فرض انقطاع المدة كونها موجودة بعد
ذلك الانقطاع لانه لا يحصل لها انقطاع الا اذا حصل عدمها بعد وجودها وهذه البعدية لا يمكن تعقلها
الا عند حصول المدة فثبت ان فرض اول واخر للحركة لا يوجب اثبات حركة قبل ذلك الاول وبعد ذلك
الاخر وذلك يدل على ان المدة شي مغاير للحركة ولجميع صفاتها واحوالها فظهر بهذه البراهين القاهرة
ان الزمان والمدة لا يمكن ان يكون عبارة عن الحركة الفلكية واذا بطل هذا بطل ايضاً ان يكون الزمان
عبارة عن صفة من صفات تلك الحركة وحالة من احوالها وبهذا يظهر فساد قول من يقول انه عبارة عن
مقدار حركة فلك معدل النهار لان مقدار تلك الحركة عبارة عن صفة من صفاتها وحالة من احوالها
وقد ابطلناه فثبت بهذا ان المدة موجود قايم بنفسه مستقل بذاته وانه لا تاثير للحركة الفلكية في
وجود المدة والزمان البتة وانما تاثيرها في تقدير هذه المدة بالاجزاء والابعاض ومثاله تقدير الليل والنهار
بالفنجانات وصدور الساعات فان تلك الالات لا تاثير لها في ايجاد المدة والزمان وانما تاثيرها في
تقسيم الليل والنهار بالساعات والاجزاء وكذلك تاثير الحركة الفلكية ليس في تكوين المدة وايجادها بل
في تقسيمها بالاجزاء والابعاض وهي السنون والشهور والايام والساعات فهذا تقرير مذهب هولاء
الذين يقولون العلم بوجود المدة وبكونها مغايرة للحركة الفلكية ولجميع احوال هذه الحركة علم ضروري
الفصل الثالث في تقرير الدلايل التي عول عليها من قال العلم بوجود الحركة كسبي استدلالي اعلم ان الذي
حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين ومن انفسنا طرق اربعة الطريق الاول وهو دليل الامكانات
وهو الذي ذكره الشيخ في الشفا والنجاة وعليه تعويل الاكثرين وتقديره ان نقول كل حركة يفرض في مسافة
على مقدار ما من السرعة وابتدانا معاً وتركا معاً واتفقا في الاخذ والترك وحد البطي قد قطع اقل و
السريع قد قطع اكثر واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة

معينة واقل منها بطؤ معين وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكانه اقل من ذلك تلك السرعة المعينة
بحيث يكون هذا الامكان جزواً من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلاً للزيادة
والنقصان فوجب كونه امراً موجوداً فان قالوا في شروح هذا الاستدلال فرضنا ثلاثة اشيا اولها
الحركتان المتساويتان في السرعة والبطؤ المتساويتان في الاخذ والترك وزعمتم انهما لابد وان تساويان
في مقدار المسافة وثانيها الحركتان المتساويتان في السرعة والبطؤ المختلفتان في وقت الاخذ المتساويتان
في وقت الترك وزعمتم ان هذا السريع الثاني وان يقطع مسافة اقل مما قطعته السريع الاول وثالثها الحركتان
المتساويتان في الاخذ والترك المختلفتان في السرعة والبطؤ وزعمتم ان البطي لابد وان يقطع اقل مما قد
قطعه السريع فما الفايدة في هذا البرهان من هذه الوجوه الثلاثة من الفرض قلنا الفايدة فيها ان الفرض
الاول ثبت وجود هذا الامر الذي سميناه بالزمان والفرض الثاني يثبت ان هذا الامكان مغاير لنفس
الحركة ولنفس بطوها وسرعتها ولنفس مقدار المتحرك والفرض الثالث يثبت ان هذا الامكان مغاير
لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة وعند هذا يحصل تمام المقصود وبيان هذا الكلام انا فرضنا اولاً
وجود حركتين متساويتين في البطؤ والسرعة متساويتين في الاخذ والترك وزعمنا انه متى كان كذلك
وجب حصول التساوي في مقدار المسافة بمثل هذه السرعة وان في مثل هذا القدر من الامكان وبهذا
القدر من السرعة لا يمكن ان يزاد على هذه المسافة ولا ينقص عنها فهذا الامكان له خصوصية لا يقبل
حركة بهذا القدر من السرعة الا في مثل هذا القدر من المسافة ولا يقبل الازيد منها ولا يقبل الاقل
منها فهذا الامكان له في حد ذاته خصوصية وحقيقة باعتبارها حصل له هذا الامتياز والاختصاص
واما الفرض الثاني وهو وجود حركتين متساويتين في السرعة والبطؤ مختلفتين في الاخذ متساويتين
في الترك فههنا السريع الثاني يقطع من المسافة اقل وغرضنا منه امران الاول ان الامكان الذي يحصل فيه
السريع الثاني جزو من الامكان الذي يحصل فيه السريع الاول فيكون هذا الامكان قابلاً للتطبيق والزيادة
والنقصان فوجب ان يكون موجوداً قابلاً للتطبيق والزيادة والنقصان فوجب ان يكون موجوداً قابلاً
للمساواة الثاني ان هذا السريع الاصغر مشارك للسريع الاكبر في كونه حركة وفي كونها سريعة وفي مقدار المتحرك
ويخالفها في مقدار هذا الامكان وما به المشاركة غير ما به المباينة فثبت ان هذا الامكان يجب ان يكون
مغايراً لنفس ماهية الحركة ومغايراً لبطو الحركة وسرعتها ومغايراً لمقدار جوهر المتحرك واما الفرض الثالث
وهو وجود حركتين متساويتين في الاخذ والترك فاعلم ان غرضنا من هذا الفرض بيان ان هذا الامكان
مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة وذلك لانه يظهر بهذا الفرض البطي والسريع ان اشتركا في مقدار المسافة
اختلفا في مقدار هذا الامكان وان اشتركا في مقدار هذا الامكان اختلفا في مقدار المسافة وذلك القطع
بان مقداره من مغاير لمقدار المسافة فثبت انه بسبب هذه الامور الثلاثة من الفرض ظهر ان هذا الامكان
امر موجود مقداري وانه مغاير لنفس مقدار الحركة ولكون الحركة سريعة او بطيئة وذلك هو المقصود فهذا
تمام تقرير هذه الحجة والاعتراض عليها من وجوه   انكم بنيتم هذه الحجة على امور ثلثة احدها ان
ههنا حركة سريعة وحركة بطيئة وثانيها ان ههنا حركتين تبتدي احديهما بعد الاخرى ومن المعلوم ان
هذه الامور الثلثة لا يمكن اعتقادها وحصولها الا بعد الجزم بوجود الزمان اما الاول فلان السريع هو الذي
يقطع مثل ما قطعه البطي في زمان اقل وازيد مما قطعه البطي في زمان مساو واما البطي فبالعكس من هذا
الذي قلناه ومعلوم ان هذه الاحوال لا يتقرر ثبوتها الا بعد تسليم وجود الزمان واما الثاني وهو قولنا

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بزين الصدور باب عفي عنه
وقف عبده

في الحركتين انهما يبتديان معاً وينتهيان معاً فمعناه ان ابتدا وجودهما وانتها وجودهما يكون في آن واحد لكن الآن لا يعقل ولا يوجد الا بعد تعقل الزمان واما الثالث فهو ان يبتدى احدى الحركتين بعد الاخرى فمعلوم انه لا يمكن تصور معنى القبلية والبعدية الا بعد وجود الزمان اذا عرفت هذا فنقول وجود الزمان اما ان يكون غنيا عن الاستدلال او محتاجا الى الاستدلال فان كان الاول كان الخوض في هذا الدليل عبثا وان كان الثاني فنقول انكم انما اثبتم وجود الزمان بهذه المقدمات وقد بينا انه لا يمكن اثبات هذه المقدمات الا بعد العلم بوجود الزمان فيلزم الدور ومعلوم انه باطل لا يقال وجود اصل الزمان معلوم بالبديهة فاما بيان ماهيته في التفصيل فذلك معلوم بالاستدلال ونحن انما اثبتنا بهذا الدليل تفصيل ماهيته وحينئذ يسقط الدور لانا نقول ان هذا القدر الذي سبق ذكره من الاستدلال لا يدل على بيان ماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة بل لا دلالة فيه الا على كونه امرا موجودا في الاعيان وحينئذ يعود الدور المذكور السؤال الثاني في هذا الدليل ان مذهبكم ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان لا بد وان يكون موجودا وقد احتججتم على ذلك من استدل على ان الحركات ولا بد كونها قابلة للزيادة والنقصان ثم من المعلوم ان الزمان من الامور المتغيرة التي لا ثبات لاجزائها ولا استقرار لاقسامها واذا كان كذلك فحينئذ لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان في نفس الامر بل غاية ما في الباب ان الامر الممتد المرتسم منه في الوهم يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فاما الامر الممتد من الزمان فلا وجود له البتة في الاعيان واذا ثبت هذا فنقول الامر الذي تريدون اثباته وهو وجود الزمان في الاعيان فانه لا يمكن الحكم عليه بكونه قابلا للزيادة والنقصان والذي صدق عليه هذا الحكم هو الامر المفروض في الذهن لا يدل على كون الزمان موجودا في الاعيان فثبت ان هذه الحجة مغالطة السؤال الثالث هذا معارض بامور احدها ان ما ذكرتم معارض بنفس الزمان فان بين ابتدا كل زمان وبين انتهائه امكان يتسع لمثل ذلك القدر ولا يتسع لما هو اصغر ولا يتسع بما هو اعظم منه وامكانا لحركة اقل منه ولا يتسع لذلك الزمان زمان آخر الى غير النهاية ثم قلتم ان ذلك عمل الوهم وحكم الخيال وقولنا بمثله في الحركة ولا فرق وثانيها ان ما ذكرتم معارض بجانب المستقبل وذلك لان من هذه الساعة الحاضرة الى الغد حصل امكان يتسع لمقدار من الحركة الموصوفة بمقدار معين من السرعة والبطء ولا يفي بالاقل منه ولا يتسع لما هو اعظم منه وامكان لما هو اصغر منه فهذا يقتضي ان يكون الزمان الذي سيجي غدا حاصلا في الآن وحاضرا في هذا الوقت ومعلوم ان ذلك باطل فان قالوا الحاضر في الحال انما هو امكان وجود تلك الحركات المستقبلة لا وجود شيء آخر يكون وعاء لها وظرفا لها فنقول فلم لا يجوز ان يكون تلك الحال في الماضي مثل ما ذكرتم في المستقبل وثالثها ان نقول ان بين طرفي الطاس امكانا يتسع بمقدار معين من الاجسام ولا يتسع لما هو اقل من ذلك ولا يتسع لما زيد منه فوجب ان يكون ذلك الامكان الذي يتسع لذلك القدر من الجسم امرا موجودا وذلك يوجب عليكم الاعتراف بوجود ابعاد قائمة بذواتها يكون امكنة لهذه الاجسام فان قالوا ذلك الامكان عبارة عن امكان وجود تلك الاجسام في انفسها لا عن امكان وجود شيء يكون ذلك الشيء ظرفا لتلك الاجسام ووعاء لها فنقول فلم لا يجوز ان يكون الحال فيما ذكرتم كذلك فيلزمنا وهو ان يقال الامكان الذي ذكرتم اشارة الى امكان وجود تلك الحركات المختلفة في انفسها فاما اثبات امر آخر يكون ظرفا لتلك الحركات ووعاء لها فهذا ممنوع **الحجة الثانية** لهم في اثبات الزمان التمسك بطريقة القبلية والبعدية واعلم ان القوم لم يلخصوا هذه الطريقة تلخيصا شافيا فاذا اوردها على

الوجه المعلوم فاقول لا شك ان الاب موجود قبل وجود الابن فهذه القبلية اما ان يكون نفس وجود الاب وعدم الابن او امرا زائدا على ذلك والاول باطل لوجوه احدها انه يصح ان نعقل ذات كل واحد منهما مع الذهول عن هذه القبلية والبعدية والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم وثانيها ان هذه القبلية والبعدية نسبة مخصوصة بين هاتين الذاتين والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما وثالثها ان المحكوم عليه بانه قبل قد يصير بعد المحكوم عليه بانه بعد والقبل من حيث هو قبل لا يبقى بعد البعد من حيث انه بعد ورابعها ان الاشيا المختلفة في الماهية قد تكون متشاركة في كون كل واحد منها قبل اشيا فان والد الفرس قبل ولده ووالد الحمار قبل ولده ووالد الانسان قبل ولده ووالد الانسان قبل ولده فالفرس والحمار والانسان ماهيات مختلفة وهي من اختلافها متشاركة في كون كل واحد منها قبل ولده اذا ثبت هذا فنقول اختلافها في الماهيات مع اشتراكها في الوجود في القبلية يدل على ان كونها قبلا وبعدا امور متغايرة لتلك الماهيات المخصوصة وايضا فالاشيا المتشاركة في تمام الماهية قد تكون مختلفة في القبلية والبعدية وذلك مثل الاب والابن فانهما مع اشتراكهما في تمام الماهية قد اختلفا بحسب القبلية والبعدية والمغاير معلوم وخامسها ان القبل من حيث هو قبل مضاف الى البعد من حيث هو بعد والشيء المحكوم عليه بهذه القبلية جوهر قائم بنفسه غير معقول الماهية بالقياس الى غيره والشيء الذي يكون محكوما عليه بانه غير معقول الماهية بالقياس الى غيره وذلك يقتضي ان يكون القبلية والبعدية امورا مغايرة لتلك الذوات وسادسها ان الاله تعالى كان موجودا قبل هذا الحادث اليومي ويكون ايضا موجودا عند حدوث هذا الحادث اليومي في الوجود وسيبقى ايضا موجودا بعد انقضائه وفنائه اذا ثبت هذا فنقول ذات واجب الوجود لذاته قد توارد عليها هذه القبليات والبعديات والمعيات فلو كان هذه المفهومات نفس الذات لزم وقوع التبدل في ذاته وهو محال فثبت بهذه الوجوه الستة ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدية امور مغايرة للذات ولنفس الحقيقة واذا ثبت هذا فنقول هذا المفهوم الزائد اما ان يكون عدما محضا واما ان يكون وجودا والاول باطل لان كونه قبل غيره نقيض لقولنا انه ليس قبله والمفهوم من قولنا عدم القبلية عدم محض ونقيض العدم ثبوت فظهر ان القبلية والبعدية امران زائدان على الذات وهما وصفان ثابتان موجودان اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون هذه المعاني من الامور الثابتة التي لا حصول لها الا في الذهن واما ان يقال انها موجودة في الاعيان والاول باطل لان الذي لا ثبوت له الا في الذهن يكون جاريا مجرى قولنا ان الخمسة زوج فان هذا الحكم وان كان يوجد في الفرض الذهني والاعتبار الفكري الا ان العقل جازم بانه لا وجود له في الخارج البتة لكن كون الاب قبل الابن ليس من هذا الباب فثبت ان هذه القبلية والبعدية مفهومات زائدة على الذات ومعان موجودة في الاعيان كما انها موجودة في الاذهان ثم نقول هذه القبليات والبعديات اما ان يكون من الامور التي توجد مستقلة بانفسها قائمة بذواتها غنية عن المفروض والموصوف واما ان يقال انه ليس كذلك بل يكون محتاجة الى المفروض والى الموصوف والاول باطل بالبديهة لان القبلية والبعدية من باب النسب والاضافات وما كان كذلك امتنع كونها جواهر قائمة بانفسها مستقلة بذواتها فبقي القسم الثاني وهو انه لا بد من اشيا يكون هذه القبليات والبعديات عارضة لها من حيث انها هي ثم نقول ان كل شيء فانه لا يقبل هذا النوع من النسب والاضافات من حيث هو هو فان الاب من حيث هو جوهر جسماني ليس قبل الابن ولا من حيث انه

طويل وابيض وعالم وبرا هذا فاذا لابد من الجزم بوجود امر يلحقه هذه القبليات والبعديات
لحوقا بالذات وذلك الشي ليس هو الحركة للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الفصل المتقدم وبرهانها
كلام اخر فنقول ان الجزء المتقدم من الحركة يمكن تعقله متاخرا وبالعكس فثبت ان هذا الذي هو المعروض
بالذات لهذه القبليات والبعديات موجود ساري منقض لذاته وهو شي مغاير للحركة ولا معنى للزمان
الا ذلك والاعتراض عليه لا نسلم ان القبلية والبعدية من المعاني الموجودة اما قوله القبلية تتميز
الا قبلية فان اللا قبلية عدم ورافع العدم ثبوت قلنا ينتقض هذا بالامكان فانه رافع الامتناع
ورافع الوجوب الذي هو وجود الا ان يكون عدما فيلزم في الشي الواحد ان يكون عدما ووجودا وهو
محال ثم نقول الذي يدل على ان القبلية والبعدية لا يمكن ان يكون امورا موجودة وجوه الاول ان صريح
العقل يحكم بان كل محدث فانه مسبوق بعدم وان عدمه سابق على وجوده وهذا يقتضي جعل التقدم
والسبق والقبلية وصفا للعدم وما كان وصفا للعدم امتنع ان يكون صفة موجودة لامتناع قيام
الصفة الموجودة بالعدم المحض فثبت ان القبلية والبعدية ليس من الصفات الموجودة الثاني
لو كانت القبلية صفة موجودة لكانت تلك الصفة الموجودة بالنسبة الى غيرها اما ان يكون قبلا او بعدا
او معا ويلزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون القبلية زايدة على الذات لانا نقول اذا حكمنا على
القبلية بانها قبل شي اخر فمعنا ذات القبلية هي الموضوع ثم حكمنا عليها بانها قبل الشي غير الموضوع
لا محالة فثبت ان القبلية لو كانت صفة موجودة لكان كونها قبلا بالنسبة الى غيرها يمتنع ان يكون عين
ذاتها بل لابد وان يكون امرا مغايرا لذاتها الثالث ان القبلية والبعدية اضافتان وكل واحد منهما
معقولة بالقياس الى الاخر وقد ثبت ان المتضايفين يوجدان معا في الاعيان وفي الاذهان فلو كانتا
موجودين لوجب ان يوجدا معا ولو وجدا معا لحصل موصوفهما ومعروضهما وحينئذ يلزم ان يقال
القبل والبعد مع كونهما موجودين معا فيلزم ان يقال الشي من حيث هو قبل غيره يجب ان يكون
موجودا معه وهو محال الرابع ان نقول لما ثبت ان المتضايفين يوجدان معا فهذه المعية ان كانت وصفا
زايدا عليهما كان ذلك الزايد ايضا معيا فيكون هذه القبلية الثابتة زايدة ولزم التسلسل وان لم يكن
وصفا زايدا فلم لا يجوز مثله في ساير المعيات والقبليات لا يقال كون المتضايفين معا نفس ذاتيهما لانا
نقول اذا قلنا المتضايفات يوجدان معا فهو قضية وموضوعها قولنا المتضايفان ومحمولها قولنا يوجدان معا
والمحمول غير الموضوع وعلى هذا التقدير فانه يبطل هذا العذر فثبت بهذه الوجوه ان القبلية والبعدية
لا يمكن ان يكونا غير الصفات الموجودة في الاعيان السوال الثاني ان هذا الدليل الذي ذكرتم يقتضي
اثبات زمان للزمان وبيانه وهو ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض وظاهر ان ذلك السبق ليس
بالقبلية ولا بالذات لان السبق الذي يكون بالقبلية وبالذات يصح ان يوجد المتقدم فيه مع المتاخر و
الجزء السابق بالزمان يمتنع ان يوجد مع الجزء المتاخر بل يقدم الامس على اليوم كتقدم الجزء السابق
من الحركة على الجزء اللاحق منها فان كان هذا النوع من التقدم لا يتقرر الا مع الزمان لزم ان يكون
للزمان زمان اخر لا يجوز وامثاله فيما ذكرتم الحجة الثالثة في اثبات الزمان وهو دليل بنيناه للقايلين
باثبات الزمان فنقول انا نعلم بالضرورة ان هاهنا شيا ينقسم الى السنين تارة والى الشهور اخرى
والى الايام تارة والى الساعات اخرى والعلم بذلك من اجلى العلوم البديهية والى الشهر بعد الايام
ونقدرها وان اليوم يعد بالساعات ونقدرها وان الايام المنقضية من الشهر كم هي وان الساعات

المنقضية

المنقضية من هذا اليوم كم هي والماضي كم هي اذا ثبت هذا فنقول قضت بداية العقول بصحة هذه
التقسيمات وكل من تشكك في صحتها قضي عليه بالجنون التام ثم نقول الذي حكم عليه بكونه موردا لهذه
التقسيمات اما ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا واما ان لا يكون كذلك بل يكون موجودا وثابتا ومتحققا
والاول باطل لان العدم المحض لا يمكن تقسيمه الى الاجزاء والابعاض ولا يمكن وصف تلك الابعاض والاجزاء
بانه ازيد من غيره او انقص من غيره ومعلوم ان صريح العقل يحكم بان السنة اطول من الشهر والشهر اطول
من اليوم واليوم اطول من الساعة وايضا صريح العقل يقضي على هذا الشي بان منها ماض ومنها ما هو
مستقبل وصريح العقل يقضي بان الماضي هو الذي كان حاضرا وقد انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره
ولم يحضر بعد فلو لم يكن لهذا الشي حضور وحصول البتة لامتنع ان يحكم العقل بكونه ماضيا ومستقبلا
وحيث حكم صريح العقل عليه بذلك علمنا انه ليس عدما محضا بل لابد وان يكون موجودا ثم نقول الموجود
على قسمين منها ما هو قار الوجود ومنها ما لا يكون كذلك والمراد من قولنا غير قار الوجود ما لا يكون
كذلك فنقول هذا الشي الذي يمكن تقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات وليس من التي
يكون قارة الوجود بدليل ان بديهة العقل شاهدة بانه لا يوجد منه آنان فلا يمكن حصول سنتين معا
ولا حصول شهرين ولا حصول يومين ولا حصول ساعتين ولا يمكن ايضا ان يجتمع في الوجود منها جزآن
وان كانا اصغر الاجزاء بل كل اثنين منها فانه لابد وان يكون احدهما متقدما على الاخر وانه لابد عند
حصول احدهما ان لا يكون الاخر حاصلا وكل ذلك معلوم بالبديهة بشرط التامل الصادق واحضار
مفهومات هذه الالفاظ في الذهن فثبت ان هذا الشي المسمى بالمدة والزمان مغاير لهذه الاشيا
باسرها ثم نقول هذا الشي اما ان يكون هو الحركة او صفة من صفات الحركة او شيا مغايرا للحركة و
لجميع صفات الحركة والاول باطل للوجوه الكثيرة التي شرحناها وقررناها في الفصل المتقدم والذي
نذكره الان ان نقول انه لا معنى للحركة الا حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة متلاصقة ولا معنى لتعاقب
تلك الحصولات الا حصول بعضها عقيب البعض في الازمنة المتوالية لكون توالها في تلك الازمنة اضافة
بينها وبين تلك الازمنة والاضافة بينها وبين الازمنة متاخرة عن بعدية حصول تلك الازمنة فثبت
ان الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى الزمان واما الزمان فانه غني في ذاته عن الحركة لانه يمكن فرض
مدة خالية عن جميع الحركات وجميع التغيرات وهذا يوجب القطع بان الزمان امر مغاير للحركة واما بيان
ان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن صفة من صفات الحركة فهو ان صفة الحركة متعلقة مفتقرة في
تحققها الى حصول فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة الزمان مفتقرا في تحقق ماهيته
الى تحقق الحركة لكنا قد بينا ان الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى تحقق الزمان فيلزم الدور وهو محال
وايضا فقد بينا ان الزمان غني في تحقق حقيقته الى الحركة فيمتنع ان الزمان والمدة يمتنع ان يكون عبارة
عن صفة من صفات الحركة بل هو الظرف والوعا للحركات والتغيرات ولا نريد بالزمان الا هذا ولنا
اثبات الا ذلك واعلم انا كنا الزمنا في الدليل الاول افتقار الزمان الى زمان اخر الى غير النهاية فيجب
ان نعلم ههنا حصول العلم الضروري بحصول شي ينقسم الى السنين والشهور والساعات ثم بينا
ان ذلك الشي ليس كذا ولا كذا فثبت انه شي اخر وهذا الكلام انما يلزم عليه اثبات زمان للزمان
لو حكمت فطرة العقل بان هذا الشي الذي سميناه بالزمان له طرف اخر ولما لم يحصل ذلك المعنى
في بداية العقول بل بديهة العقل واقعة كذلك علمنا ان هذا السوال غير لازم على هذا الوجه

الحجة الرابعة في اثبات الزمان ان نقول انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة نافعة في هذا المطلوب
وهي في البحث عن حقيقة التوقيت فان الرجل قد يقول لغيره اسك اذا طلعت الشمس او اسك اذا جاء
الربيع وتحقيق هذا المعنى ان مجى الرجل مجهول وطلوع الشمس معلوم فقرن هذا المجهول بذلك المعلوم
ليصير ذلك المجهول بسبب هذا الاقتران معلوما ولهذا قال اهل التحقيق التوقيت عبارة عن قرن
متجدد موهوم بمتجدد معلوم ازالة للايهام اذا عرفت هذا فنقول ان البديهة الصحيحة والفطرة السليمة
حاكمة بصحة هذا التوقيت وعليه ايضا مدار الامر في التواريخ المستقبلة فانها عبارة عن تعريف وجود
الاشيا التي تكون مجهولة الوقوع بالاوقات المعلومة المستقبلة وكذلك القول في التواريخ الماضية
فانها عبارة عن تعريف وقوع الاشيا التي وقوعها مجهول بالاوقات المعلومة الماضية اذا عرفت هذا
فلنبحث عن معنى قولهم اتيك اذا طلعت الشمس فانا لا نفهم من هذا الكلام الا ان القايل يقول اتيك
في الوقت الذي يطلع فيه الشمس وهذا تصريح باثبات وقت واحد بعينه يحصل فيه مجى هذا القايل ويحصل
به مجى الشمس فنقول ذلك الوقت الذي حكمت الفطرة السليمة بجعله ظرفا لهذا المجى ولطلوع الشمس
اما ان يكون شيا باقيا ثابتا او شيا سيالا منقضيا والاول باطل والا لكان حاصلا في الحال فوجب
ان لا يكون منتظرا ولا مستقبلا وبديهة العقل حاكمة بان ذلك الوقت غير حاصل في الحال بل هو منتظر
الوجود فثبت انه امر سيال ثم ذلك السيال اما ان يكون من جنس حركات الافلاك والكواكب لان ذلك
الوقت متى حكمت الفطرة السليمة بكونه ظرفا للحركة الفلكية وظرف الحركة الفلكية لا يكون نفس الحركة
الفلكية فانه لما قال اتيك اذا طلعت الشمس فمعناه اتيك في الوقت الذي يكون ظرفا لطلوع الشمس واما
القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشي صفة من صفات الحركة الفلكية فهو اظهر فسادا لان ذلك الشي
ظرف الحركة والحركة الفلكية جارية مجرى المظروف بجميع صفاتها فلو كان ذلك الظرف شيا من صفات
تلك الحركة لزم كون الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد ظرفا له ومظروفا وان ذلك محال وايضا
فلو قال قايل ان الله تعالى يفعل الفعل الفلاني عند وقوف الافلاك والكواكب عن حركاتها لم يكن هذا الكلام
كلاما معلوم الفساد والبطلان في بديهة العقل فلو كان هذا الظرف شيا من الحركات الفلكية او شيا
من احوال تلك الحركات لكان هذا الكلام معلوم الفساد في بديهة العقل لان حصول الحادث لا في
وقت معين معلوم الامتناع في البديهة وايضا فلو كان من احوال الحركة الفلكية او صفة من صفاتها
لا مرتبع العقل بحكم بانها وقعت في الوقت الفلاني في الماضي وستقع في الوقت الفلاني في المستقبل فثبت
بما ذكرنا ان الظرف ليس هو الحركة الفلكية ولا شي من صفاتها وذلك هو الزمان فان قيل انا لا نسلم هذا
الكلام على ان المراد من قول القايل اتيك عند طلوع الشمس هو ان اتيك في الوقت الذي تطلع فيه الشمس و
نحن لا نرضى بهذا التفسير بل نفسره بوجه اخر فنقول المراد منه اتيك اتيانا مقارنا لطلوع الشمس ومتبع طلوع
الشمس وعلى هذا التقدير فانه يبطل ما ذكرتم وايضا فهذه الحجة مبنية على كلام تذكره اهل العرف ومثل هذا
مما لا يلتفت اليه والجواب عن الاول ان تلك المقارنة والمعية ليستا في الماهية ولا في امر خارج الا بمعنى ان تلك
المقارنة والمعية لا حصولهما في وقت واحد وزمان واحد وحينئذ يرجع كل ما ذكرناه والجواب
عن السؤال الثاني ان نقول المناظرات لا معنى لها الا تركيب علوم ضرورية لغرض استنتاج المطالب
المجهولة النظرية منها وذلك لا يتم الا عند الاعتراف بصحة القضايا البديهية في هذه المسئلة لما تاملنا
علمنا ان صحة هذا التوقيت امر يحكم بها جميع العقول السليمة بل لما تاملنا علمنا ان صحة هذه المقدمة

البديهية

البديهية يوجب القول بوجود الزمان بالطريق الذي لخصناه فكان هذا الكلام من اظهر
الدلايل واقوى البراهين في اثبات هذا المطلوب **الفصل الرابع** في البحث عن ماهية الزمان الذي
ذهبت اليه ارسطو وارتضاه المعتبرون من اتباعه كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا انه مقدار
حركة الفلك الاعظم وقال ابو البركات البغدادي انه مقدار امتداد الوجود وقال قوم انه عبارة عن
نفس حركة الفلك الاعظم وقال المتكلمون انه لا معنى للزمان الا مجرد التوقيت على ما فسرناه وكشفنا عن
معناه وقال المتكلمون كما ان النقطة يفعل بحركتها الخط كانت واصلة لاجزاء الخط بالقسم الثاني
واذا فرضت تلك النقطة كانت فاصلة لذلك وقاطعة فكذلك الآن اذا فعل بحركته الزمان كان انا واصلا
واذا فرض حدوثه في الزمان المتصل كان انا فاصلا وقال قوم من قدماء الحكما الزمان جوهر ازلي واجب
الوجود لذاته ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده الا بالفلك ولا بالحركة وانما الفلك بحركته يقدره لسواء
كان السماء يعدد بسبب احوالها المختلفة كتوالي الليل والنهار ثم قالوا هذا الجوهر القايم بالنفس ان حصل
فيه شي من الحركات ويقدره دوام امتداده واما بسبب تلك الحركات يسمى زمانا واما اذا خلا عن
مقارنة الحركات ولم يحصل فيه شي من التغيرات فهي تسمى بالدهر والازل والسرمد فهذا تفصيل مذاهب
الناس في هذا الباب ولنتكلم الآن في الزمان هل يعقل ان يكون مقدارا للحركة الفلكية هو مذهب ارسطو
واتباعه فنقول لهذا المذهب عندنا باطل ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان الحركة الفلكية الاولى لما
افتقرت الى الزمان فذلك الافتقار اما ان يكون لاجل كونها حركة واما ان يكون لاجل كونها حركة و
القسمان باطلان فبطل القول بكون الزمان مقدارا للحركة وانما قلنا ان القسم الاول باطل لان الحركة من
حيث انها حركة عبارة عن الانتقال من حال الى حال واذا كان كذلك فالحركة من حيث انها حركة لا يتقدم ماهيتها
ولا تحصل حقيقتها الا عند حصول تعاقب القبليات والبعديات وهذا المعنى لا يحصل الا بسبب الزمان
فثبت ان الحركة من حيث هي حركة مفتقرة الى الزمان واذا ثبت هذا فحينئذ لم يكن حصول الزمان لبعض
الحركات ابتداء والثاني بالتبعية اولى من العكس لان جهة الاقتضاء لما لم يكن الا مجرد كونها حركة ثم ان هذا المعنى
امر مشترك فيه بين الحركات السوية وكانت جهة الاقتضاء حاصلة في الحركات السوية فيمتنع ان يختص به
بعض الحركات دون البعض وحينئذ اما ان يجب ان يحصل لكل حركة زمان على حدة او يحصل للكل زمان
واحد بعينه او لا يحصل الزمان لشي منها والقسم الاول باطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير يلزم
ان لا يكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة بل يكون ساعات كثيرة بعدد الحركات الموجودة في العالم الاعلى
والعالم الاسفل ومعلوم ان ذلك باطل فانا نعلم بالضرورة ان هذه الساعة ليست الا ساعة واحدة الثاني
ان تلك الازمنة لما تعددت معا فيتها لا بد وان يكون لزمان اخر محيط بها وذلك محال لانه يلزم التسلسل
وايضا فبتقدير جواز التسلسل فالمحال لازم لان الامر الذي لاجله وجب ان لا يكون زمانا لانا قد حصرنا
الازمنة باسرها في ذلك المجموع فالمحيط بها الخارج عنها لا بد وان يكون زمانا لكنا قد بينا ان الشي الذي
تقتضي القبلية والبعدية هو الزمان فذلك الخارج يجب ان يكون زمانا واحدا قايما بجميع الحركات الثانية
التي هي باقية موجودة بكونها مقدارها ايضا موجودا معدوما وهو محال الثالث ان الحركات المختلفة
يكون مقاديرها مختلفة فلو كان مقدار جميع الحركات شيا واحدا مع ان مقاديرها مختلفة لزم ان يكون
الشي الواحد وحده بحسب الشخص يكون له حقايق مختلفة وذلك محال واما القسم الثالث وهو ان يقال
ان الشي الذي هو زمان لجميع الحركات لا يكون عارضا لشي من الحركات بل يكون مباينا عنها باسرها الا انه

الحركات تقع فيها وتقدر بها فهذا هو المطلوب وعند هذا يظهر فساد قول من يقول الزمان عرض قائم بحركة الفلك الاعظم بل هو صريح بان الزمان غني عن كل الحركات وهو المطلوب وهذا كلام قوي في اثبات هذا المطلوب واعلم ان الشيخ ذكر هذه الحجة في الشفا على هذا الوجه بل ذكرها ناقصة مشوشة ثم اجاب عنها في فصل آخر ونحن ننقل جوابه بلفظه ثم ننظر فيه على سبيل الانصاف قال في الشفاء والذي قيل انه ان كان للزمان وجود وجب ان ينفرد لكل حركة زمان فيكون كل حركة يستتبع زمانا فالجواب عنه انه فرق بين ان يقال الزمان مقدار لكل حركة وبين ان يقال انه متعلق بكل حركة وايضا فرق بين ان يقال ان ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها وبين ان يقال ذات الجسم متعلق بها الزمان على سبيل ان الزمان يعرض لها اما الاول فلانه ليس من شرط ان يقدر الشيء ان يكون عارضا له وقائما به بل ربما قدر المباين بالموافاة والموازاة ما هو مباين له واما الثاني فلانه ليس اذا تعلق ذات شي بطبيعة شي يجب ان لا يخلو طبيعة ذلك الشيء عنه ونحن انما برهن لنا من امر الزمان انه متعلق بالحركة ونسبها ومن امر الحركة ان كل حركة فانها مقدرة بالزمان وليس يلزم من هذين ان يكون كل حركة فانما يتعلق بها زمان يخصها ولا ان كل ما قدر شيئا فهو عارض له حتى يكون لكل حركة زمان عارض لها انما يعني بل الحركات التي استدامتها لا يتعلق بها الزمان ثم اذا وجد الزمان بحركة على صفة تصلح ان يتعلق بها وجود الزمان تقدر سائر الحركات وهذه الحركة يجب ان تكون حركة يصح عليها الاستمرار ولا يحصل لها بالفعل اطراف ثم ان الشيخ الرئيس اطنب في الكلام وطول الى ان قال فالزمان وجوده متعلق بحركة واحدة تقدرها ويقدر ايضا سائر الحركات وذلك كالمقدار الموجود في جسم فانه يقدره ويقدر ايضا سائر الحركات وذلك كالمقدار الموجود في جسم فانه يقدره ويقدر ايضا ما يحاذيه ويوازيه وهذا نص كلامه واقول حاصل هذا التطويل يرجع الى حرف واحد وهو انه لم لا يجوز ان يقال الزمان عبارة عن مقدار حركة معينة ثم ان تلك الحركة المعينة يتقدر بذلك المقدار ابتداء ثم بواسطة تقدر تلك الحركة بذلك المقدار يتقدر ايضا سائر الحركات بذلك الزمان فهذا هو الحاصل من هذه الكلمات الطويلة واعلم انا قررنا ذلك الدليل بحيث لا يتوجه عليه هذا السؤال وذلك لانا بينا افتقار الحركة الى الزمان ليس لكونها حركة مخصوصة بل لكونها فقط وهذا المعنى امر مشترك فيه بين جميع الحركات وحينئذ يلزم ان يقال ان جهة الافتقار والاقتضا حاصلة في جميع الحركات على التسوية من غير تفاوت اصلا ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال ان ذلك الزمان حصل لبعض تلك الحركات دون بعض واعلم ان غرضنا من نقل كلام الشيخ ابن سينا انا اوردنا ذلك الدليل على وجه لا يتعلق به كلام الشيخ ولا يقدح فيه ثم انا بعد التنبيه على هذا المقصود بين ان الكلام الذي ذكره مختل من وجه آخر وتقريره ان المعقول من مقدار الحركة هو مقدار امتداد الحركة لو انا لم نعتبر مقدار الحركة بهذا المعنى لم يتحصل من قولنا مقدار الحركة مفهوم محصل واذا عرفت هذا فنقول المفهوم من امتداد وجود الشي بقاؤه واستمراره ودوامه اذا ثبت هذا فنقول من المعلوم بالضرورة ان دوام وجود الشيء يمتنع ان يكون موجودا مباينا عنه حاصلا في غيره وذلك لان الناس اختلفوا في ان بقاء الشي واستمراره هل هو صفة زائدة على وجوده ام لا فمنهم من نفى كونه صفة زائدة ومنهم من اثبتها وكل من قال بذلك قال ان تلك الصفة حاصلة في ذلك الشي ويمتنع كونها حاصلة في شي آخر وليس في العقلاء احد يجوز ان يقول ان دوام وجود الشي لا يكون حاصلا فيه بل في غيره اذا ثبت ان دوام وجود الشي يجب ان يكون حاصلا فيه لا في غيره فمقدار هذا الدوام لا معنى له الا كيفية من كيفيات هذا الدوام فكانت هذه الكيفية بالتمام

الثانية

الثانية اولى فثبت بما لخصنا انا متى فسرنا الزمان بمقدار الحركة كانت بديهة العقل حاكمة بان مقدار كل حركة يجب ان يكون قائما بتلك الحركة وانه يمتنع ان يحصل هناك مقدار واحد يكون قائما بواحد منها ويكون سائر الحركات في انفسها خالية عن مقاديرها اما قول الشيخ ان المقدار الموجود في جسم يقدره ثم يقدر سائر الاجسام بواسطته فنقول هذا مغالطة محضة وذلك لان لكل واحد من هذه الحركات مقدارا على حدة وعلى هذا التقدير اذا فسرنا الزمان عبارة عن مقدار الحركة لزم القطع بحصول الازمنة الكثيرة دفعة واحدة وحينئذ يعود المحالات المذكورة فان قال قائل هذا الكلام انما يلزم اذا فسرنا الزمان بنفس مقدار الحركة ونحن لا نقول بذلك بل نقول ان لكل واحد من الحركات مقدارا خاصا بها على حدة وههنا شي آخر مباين عن الكل هو المقتضي لحصول تلك المقادير وذلك الشي هو الزمان فنقول هذا مدفوع من وجهين الاول ان مذهبكم انه لا حقيقة للزمان الا مقدار الحركة فلما ابطلنا عليكم هذا الكلام تركتم هذا السؤال على ذلك المذهب وقلتم الزمان عبارة عن الشي المقتضي لمقدار الحركة من المعلوم انه فرق بين مقدار الحركة وبين الشي المقتضي لمقدار الحركة فاذا قلتم الزمان معنى يقتضي مقدار الحركة كان هذا تركا لقولكم ان الزمان نفس مقدار الحركة الوجه الثاني في دفع هذا الكلام هو انا بينا انه لا معنى لمقدار حركة الفلك الا مقدار دوامها وامتدادها ومعلوم ان دوام الشي الذي يكون ممكن الوجود لا يكون الا الدوام علة الموجودية فيلزمكم على قولنا ان تقولوا ان الزمان عبارة عن الموجود الواجب لذاته الذي هو السبب الاول والعلة الاولى وذلك باطل **الحجة الثانية** في ابطال قول من يقول الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك ان نقول انا قد ذكرنا انه لا نعقل من قولنا الزمان مقدار الحركة الا انه مقدار امتداد الحركة اذا عرفت هذا فنقول امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان واذا كان كذلك امتنع ان يقال مقدار ذلك الامتداد لا يكون امرا موجودا في الاعيان اما بيان ان امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان فهو ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة ومن المعلوم بالبديهة انه لا وجود لمجموع تلك الحصولات في الاحياز انما الموجود منها حصول واحد فقط وذلك ثم ينقضي ويحصل بعده مثله فثبت ان امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان فان قالوا الحركة عبارة عن كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون حاله في آن من الآنات المفروضة في تلك المدة مشابها لحاله قبل ذلك ولا بعده وهذه الحالة باقية مستمرة وذلك يدل على ان امتداد الحركة موجود في الاعيان فنقول الذي يحصل في الاعيان هو الحصول في هذا الحد المعين ثم في حد آخر معين وهكذا على التعاقب والتوالي وذلك يدل على ان امتداد الحركة لا حصول له في الاعيان واما بيان انه متى كان الامر كذلك امتنع ان يكون لمقدار ذلك الامتداد وجود في الاعيان فان قيل عليه ان مقدار هذا الامتداد صفة من صفات هذا الامتداد والموصوف اذا كان ممتنع الوجود في الاعيان فالصفة اولى ان تكون ممتنعة الوجود في الاعيان لكن الشيخ بين بالدليل ان الزمان موجود في الاعيان فيمتنع ان لا شي من الزمان عبارة عن مقدار الحركة **الحجة الثالثة** في ابطال هذا المذهب ان نقول الزمان لو كان عبارة عن مقدار الحركة لكان الزمان صفة من صفات الحركة وكل صفة فهي محتاجة الى الزمان لان كل حركة فهي انتقال من حالة الى حالة اخرى وزمان الحالة المنتقل عنها مغاير لزمان الحالة المنتقل اليها ومتى كان الامر كذلك لم يتعقل ماهية الحركة الا عند تعقل الزمان وتعاقب اجزائه وحينئذ يلزم احتياج كل واحد منهما الى الآخر وذلك هو الدور الباطل المحال **الحجة الرابعة** ان كل عاقل يعلم بالبديهة ان الحركة اليومية سواء كانت حركة فلكية او عنصرية فانها انما حصلت بذاتها وبجميع صفاتها في هذا اليوم فلو كان هذا اليوم عبارة عن صفة من صفات

بعض هذه الحركات لكان ذلك حكما بان تلك الصفة حصلت في نفس تلك الصفة فكان ذلك قولا
بحصول الشيء في نفسه وانه باطل **الحجة الخامسة** لو كان الزمان مقدار الحركة لكنا متى فرضنا عدم الحركة
وجب ان يتعذر علينا فرض وجود الزمان والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فرض
وجود مقدار الحركة مع انه لا وجود للحركة محال في العقول كما ان فرض وجود الجسم مع انه لا جسم
محال في العقول وبيان بطلان الثاني من وجهين الاول انا بينا انه متى فرضنا كون الشمس والقمر والفلك
واقفا ساكنا وبالجملة فرضنا سكون كل الحركات حتى النفس والطرف فانا نجد في صريح العقل وجود شيء هو كالماء
السيال والعلم به ضروري بعد الاعتبار الثاني انا متى فرضنا عدم الفلك والشمس والقمر وعدم حركاتها
فلا بد وان يقع على عدمها بعد وجودها وهذه البعدية بالزمان فالزمان حال ما فرض عدم جميع الحركات
فانه لا يتعذر عليه الانفكاك من الاعتراف بوجود الزمان **الحجة السادسة** الزمان واجب الوجود لذاته
وذلك يمنع من كونه متعلقا بحركة ويمنع من كونه صفة من صفات الحركة بيان الاول انه لو لم يكن واجب
الوجود لذاته لصح عليه طريان العدم وكل ما صح عليه ذلك فان بتقدير طريان العدم عليه يكون عدمه
بعد وجوده وهذه البعدية هي البعدية الزمانية فثبت ان الزمان موجود يلزم من فرض عدمه من حيث
انه هو محال وذلك لان فرض عدمه يوجب فرض وجوده وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال
وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته اذا ثبت هذا فنقول لو كان الزمان
صفة للحركة ومقدارا لها لكان الزمان مفتقرا الى الحركة وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته فيلزم ان يكون
الواجب لذاته اولى ان يكون واجبا لذاته ويلزم كون الحركة واجبة الوجود لذاتها لوجب كونه غنيا عن
المحل والموضوع وذلك محال **الحجة السابعة** ان بديهة العقل كما حكمت بصحة ان يقال الجسم سكن من هذه
الساعة الى الساعة الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان يقال الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية
وذلك يقتضي الجزم بان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية واذا كان كذلك امتنع ان يقال الزمان
مقدار الحركة فان قال السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل الفرض بمعنى ان الشيء الذي هو الان ساكن لو فرضنا
انه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان فنقول ان هذا باطل ويدل
عليه وجوه الاول انا ذكرنا ان الشخص الغافل عن جميع الحركات التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل يجد المدة
والزمان امرا مستمرا باقيا وذلك يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان هذه المدة تكون باقية الثاني
ان ماهية الحركة مفتقرة في تحققها الى حصول الزمان فلو كان الزمان مفتقرا في تحققه الى الحركة لزم الدور
الثالث ان العقل كما يحكم بان الحركة لا يمكن وقوعها الا في زمان مخصوص فكذلك يحكم بان كون الزمان ظرفا
للحركة تارة وللسكون اخرى على السوية ولا نجد في العقل بين البابين تفاوتا اصلا واذا كان الامر كذلك
كان القول بان كون الزمان مقدارا للسكون مانع لكونه مقدارا للحركة تحكما محضا **الحجة الثامنة** لو حصل
لمقدار امتداد الحركة وجود لكان ذلك المقدار اما ان يكون حاصلا في الماضي او في المستقبل او في الحال
والكل باطل اما انه يمتنع ان يكون حاضرا في الحال فان الحال الحاضر لا يقبل الانقسام ومقدار امتداد الحركة
منقسم وحصول المنقسم في غير المنقسم محال واما الثاني والثالث فهما ايضا باطلان لوجهين الاول
ان الماضي والمستقبل معدومان ولا شيء من المعدوم بموجود ينتج فلا شيء من الماضي والمستقبل موجود
الثاني هو ان الماضي الذي كان حاضرا ثم انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ثم انه بعد لم يحضر لكن
الحاضر ليس الا الآن الذي لا يقبل القسمة فالماضي والمستقبل ليس على هذا التقدير الا الآنات الحاضرة

التي

التي صارت ماضية وذلك يوجب كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية وهو عند القوم محال فثبت ان
مقدار الحركة لو كان موجودا لكان وجوده اما ان يحصل في الحال او في الماضي او في المستقبل وثبت ان كل هذه
الاقسام باطلة فوجب الجزم بان مقدار امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان البتة **الحجة التاسعة** انا كما نحكم
بان هذه الحركة حصلت في هذا الزمان كذلك نحكم بان هذا الجسم حصل في هذا الزمان ولا نجد في
العقل تفاوتا بين قولنا حصلت هذه الحركة في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان
واذا كان كذلك كانت نسبة وجود الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة
اجاب الشيخ عنه فقال انما يقال الجسم في الزمان بمعنى انه في الحركة والحركة في الزمان هذا هو الذي نقر
عليه في كتاب عيون الحكمة وذكره ايضا في كتاب الشفاء واعلم انه ضعيف جدا وذلك لان الزمان لما كان
مقدار الحركة كان عرضا موجودا في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم وذلك يقتضي كون الزمان موجودا
في الجسم فبهذا الطريق نظهر كون الزمان موجودا في الجسم ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجودا في الزمان
والبحث انما وقع عن معنى قولنا الجسم موجود في الزمان فان هذا الكلام مبين من الاخر **الحجة العاشرة** ذات
الباري تعالى منزه عن الحركة والتغير ثم انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى كان موجودا قبل وجود هذا اليوم
وانه الان موجود مع هذا اليوم وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم وما صدق عليه انه سبحانه وتعالى
كان والان كائن وانه سيكون بعد ذلك ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير وايضا
فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري
تعالى ودايمة الوجود بدوامه وكيف لا يقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود على ان
العلة لا بد وان يكون موجودة مع المعلول فثبت ان مفهوم المعية حاصل ههنا مع ان الحركة والتغير ممتنع
الحصول ههنا وذلك يدل على ان الامر الذي لاجله يحصل معنى القبلية والبعدية والمعية لا تعلق له بالحركة
واعلم ان الشيخ ههنا اصطلاحا مشهورا وذلك انه يقول نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى
الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وسنتكلم على هذا الكلام في فصل مفرد **الحجة
الحادية عشر** بدايه العقول شاهدة بان الزمان ظرف للحركة وبدايه العقول شاهدة بان حقيقة الشيء لا يكون
ظرفا لموصوف فوجب ان لا يكون الزمان صفة من صفات الحركة ثم نقول مقدار الشيء صفة من صفات ذلك
الشيء ولا شيء من صفات الشيء زمانا لذلك الشيء ينتج انه لا شيء مما يكون مقدار الشيء زمانا له وهو المطلوب
الحجة الثانية عشر لا شك انه غير ممتنع في بديهة العقل ان يتصور ان الفلك كان معدوما قبل هذا الوقت
بالف الف سنة ولا شك ان هذا الحكم ليس بديهي البطلان والفساد اذا ثبت هذا فنقول معنى قولنا ان الفلك
كان معدوما قبل هذا الوقت بالف الف سنة كان الفلك معدوما فيه وهذا يقتضي اضافة عدم الفلك واضافة
عدم حركة الفلك الى ذلك الوقت المعين فلو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك صار معنى هذا الكلام ان حركة
الفلك كانت معدومة عندما كانت حركة الفلك موجودة وهذا الكلام اولي الفساد بديهي البطلان ولما كان
قولنا الحركة الفلكية كانت معدومة قبل هذا الوقت بالف الف سنة ليس بديهي البطلان فكانت اضافة عدم
الحركة الى نفس وجودها والى نفس مقدارها بديهي البطلان علمنا ان الزمان مغاير للحركة الفلكية ولمقدارها
وذلك هو المطلوب **الحجة الثالثة عشر** قال اصحاب افلاطن دل الدليل على ان الحركة يمتنع ان تكون قديمة وهذا
يدل على ان الزمان مغاير للحركة ومغاير لجميع صفات الحركة اما بيان ان الزمان قديم فلانه لو كان مسبوقا
بالعدم لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا واما بيان ان الحركة يمتنع كونها قديمة وذلك لان الحركة

المقال من حال الا حال حقيقة الحركة تقتضي كونها مسبوقة بالغير وحقيقة الازلية والعدم تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان الزمان قديم وثبت ان الحركة يمتنع كونها قديمة فيلزم ان يقال الزمان غير الحركة وغير مقدارها وهو المطلوب **الحجة الرابعة عشر** مقدار كون الشي اما عين ذاته واما صفة حاصلة في ذاته وكون الشي حاصلا في نفسه محال وكون الشي حاصلا فيما هو حاصل فيه ايضا محال لامتناع الدور واذا كان كذلك امتنع ان يكون الحركة حاصلة في مقدار نفسها واذا ثبت هذا فنقول كل حركة فهي حاصلة في الزمان ولا شي من الحركات حاصلة في نفسها في مقدار نفسها ينتج فلا شي من الزمان بحركة ولا مقدار حركة وهو المطلوب **الحجة الخامسة عشر** الزمان لا يرتفع بارتفاع الحركة وكل ما كان مقدار الحركة فانه يرتفع بارتفاع الحركة ينتج فلا شي من الزمان بمقدار الحركة ولنكتف بهذا القدر من الدليل في هذا المطلوب احتج القايلون بان الزمان عبارة عن مقدار الحركة بوجوه   ان الزمان عبارة عن المعنى الذي باعتباره يحصل تعاقب القبليات والبعديات وذلك لا يتحقق الا عند حصول التغير والتغير حركة فثبت ان الزمان متعلق بالحركة الجواب ان كون الزمان متعلق بالحركة مجرد وهم كاذب وخيال فاسد ويدل عليه وجوه الاول انا نصف الله تعالى بانه كان موجودا قبل العالم فنقول كان وكاين وسيكون وان امتنع تبدل الاحوال وتغير الصفات لكنه لا يعقل حصول التبدل والتغير في حق الله تعالى لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته فثبت ان الزمان لا يستلزم حصول التغير الثاني انا نقول هذه الحوادث كانت معدومة في الازل فنحكم على عدمها الازلية بالاحكام الزمانية مع ان القبلية والبعدية لا وجود لها في الاعيان وانما هي مجرد نسب يعتبرها الذهن ويتصورها العقل **الحجة الثانية** قالوا انا قد بينا في دليل الامكانات ان الزمان قابل للمساوات والمفاوتة ثم نقول وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ثم نقول وكل كم فاما ان يكون صفة للذات واما ان لا يكون والاول باطل والا لكان الوقت الحاضر بين الماضي وبين المستقبل هذا خلف فثبت انه كم غير قايم بالذات واذا كان كذلك وجب ان يكون متجزيا على التقضي والمرور وكل ما كان كذلك فله مادة يكون هو صفة من صفاتها وحالة من احوالها بناء على انه لا بد لكل محدث من مادة فالزمان لا بد له من مادة ومادته اما مادة الجسم واما ان يكون مادته صفة من صفات الجسم والاول باطل لان الزمان ان جعل مقدار المادة المساوية فهو محال لان المختلفين في هذا المقدار قد يستويان في المسافة وان جعل مقدار المادة المتحركة فهو ايضا محال والا لكان كلما كان الزمان اعظم كان المتحرك اعظم هذا خلف فثبت ان الزمان مقدار الهيئة الحالة في الجسم وتلك الهيئة اما قارة واما غير قارة والاول باطل لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا وهذا المقدار غير قار فتعين ان الزمان مقدار الهيئة غير القارة وهي الحركة فثبت ان الزمان مقدار الحركة الجواب لا نسلم ان كل ما كان قابلا للمساواة والمفاوتة كان كما بالذات بل كل ما قبل المساواة والمفاوتة لذاته فانه ليس يمتنع ان يقال الزمان له في ذاته حقيقة مستقلة بنفسها قايمة بذاتها ثم يعرض لها نسب واضافات الى الحركات فهو من اجل بسبب تلك النسب والاضافات قبولها للمساواة والمفاوتة وهذا القدر لا يوجب كون الزمان كما بالذات ولا ينبغي عليه بكونه مساويا في ذاته منقضيا بحسب اجزاء ماهيته والذي يحقق هذا الكلام ويحسم مادة هذا الخيال انا نعلم بالضرورة ان دوام ذات الله تعالى الف سنة اطول من دوام ذاته ماية سنة ومن نازع فيه لم يلتفت اليه فثبت ان دوام ذاته تعالى قابل للمساواة والمفاوتة ولا يلزم منه كون ذاته متحركا فكذا هاهنا **الحجة الثالثة** قالوا الدليل على ان الزمان من لواحق الحركة انه كلما كان الشعور بالحركة ثم كان الشعور بالزمان اقوى ولهذا السبب فان   بمرور الزمان قد يستطيله والمستغرق بالطرب قد يستقصره ولا يبعد ان

الاول

الاول شاعر بالحركات والثاني غافل عنها واما في حق النايم فهو مثل ما نذكر في قصة اصحاب الكهف فانه لما لم يكن له شعور بالحركة لا جرم لم يحصل له شعور بالزمان الجواب ان النايم انما لم يشعر بالزمان لان النوم مانع من الشعور مطلقا لا لما قالوه من ان عدم شعوره بالحركة اقتضى عدم شعوره بالزمان ثم نقول هذا بالعكس اولى فانا بينا ان الاعمى الجالس في البيت المظلم الذي لا يحس بشي من الحركات فانه يكون شاعرا بمرور المدة والزمان

الفصل الخامس في الفحص عما قيل من ان الحركة كم متصل وبيان ان ذلك ليس بحق احتج القايلون بان الزمان كم متصل بان قالوا قد ذكرنا ان الزمان قابل للمساواة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم وكل كم فهو اما متصل واما منفصل لا جايز ان يكون كما منفصلا لان كل كم منفصل فهو مركب من الوحدات فلو كان الزمان كما منفصلا لكان مركبا من انات متتالية ودفعات متعاقبة وان كان الامر كذلك لزم كون الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة لان الواقع من الحركة في الان الواحد ان كان منقسما كان وقوع النصف الاول من تلك الحركة متقدما على وقوع النصف الثاني منها فحينئذ ينقسم ذلك الان لكنا قد فرضنا ان ذلك الان غير منقسم هذا خلف فثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الان الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الانات المتتالية لكانت الحركة مركبة من امور غير منقسمة ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان القدر من المسافة الذي يتحرك المتحرك عليه في الان الذي لا ينقسم بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما فحينئذ يلزم ان يكون الحركة انصافه متقدمة في الوجود على الحركة من نصفها الاخر وحينئذ ينقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الان وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فيلزم ان يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الانات المتعاقبة والدفعات المتتالية لزم ان تكون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى الا ان هذا مشهور البطلان عند الحكما فيلزم ان لا يكون الزمان مركبا من الانات المتتالية والدفعات المتعاقبة واذا ثبت هذا وجب ان لا يكون الزمان كما منفصلا فوجب ان يكون كما متصلا وهو المطلوب هذا تقرير كلام القوم واعلم انا نذكر وجوها في بيان انه يمتنع ان يكون الزمان متصلا **الحجة الاولى** ان نقول هذا الان الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للانقسام الى جزئين يكون احدهما سابقا على الاخر اذ لو كان الامر كذلك لكان عند حضور النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني حاضرا وعند مجي النصف الثاني فيه يكون النصف الاول فانيا زايلا فثبت ان كل ما كان قابلا للانقسام على وجه الحاضر غير قابل للقسمة في الوجه المذكور اذا ثبت هذا فنقول ان عدمه يجب ان يكون دفعة اذ لو كان على التدريج لكان منقسما لكنا بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه دفعة كان الان الذي هو اول عدمه متصلا بوجوده فحدث ثاني الان ثم الكلام في الثاني كما في الاول وهذا يوجب التتالي بتتالي الانات وهو المطلوب فان قيل قولكم عدم الان اما ان يقع دفعة او على التدريج قلنا هنا قسم ثالث وهو ان يعدم عدم الان في جميع الزمان الذي بعده لا يقال ليس كلامنا في عدم الان فان كلامنا في اول عدمه ومن المعلوم ان اول عدمه لا يحصل في جميع الزمان الذي بعده فان اول عدمه لا يكون حاصلا في جميع الزمان الذي بعده ولما بطل هذا القسم تعين ان اول عدمه اما ان يحصل دفعة واما ان يحصل على التدريج وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول ما المراد باول عدم الان ان اردتم ان لعدمه اولا فهذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يقال ان اول عدمه هو وجوده فحصول ذلك الان وثبوته هو بعينه اول لزمان عدمه وعلى هذا التقدير لا يلزم تتالي الانات فلو اثبتنا تتالي الانات بناء على هذه المقدمة لزم الدور وانه باطل فهذا اقصى ما يمكن ايراده من السؤال على هذا الوجه الجواب انا ندعي ان عدم الان لا بد وان يحصل اول يكون

ذلك الآن معدوماً فيه فالدليل عليه ان هذا الآن كان موجوداً ثم صار معدوماً فعدمه حدث بعد وجوده
فهذا العدم الاول يكون حاصلاً في ذلك الآن لا محالة والا فهو بعد لم يتبدل من الوجود الى العدم لكنا
قد فرضنا انه حصل هذا التبدل فثبت ان الآن الموجود اذا عدم فلا بد وان يكون لعدمه اول هو فيه معدوم
واذا ثبت هذا اندفع السؤال المذكور وظهر ان وجه الحجة المذكورة بحيث لا يقبل الدفع الحجة الثانية على ان
القول بتتالي الآنات هو الحق ان نقول قد دللنا على ان الحاضر لا يقبل القسمة فنقول اذا عدم ذلك الآن فهل
حصل عقيبه آن آخر يكون هو ايضاً حاضراً فيكون غير منقسم فيلزم تتالي الآنات وهو المطلوب وان كان الثاني
فحينئذ لم يحصل عقيب ذلك الآن شيء آخر اليه فكان هذا قولاً بانقطاع الزمان وانتهائه الى العدم ومعلوم
ان ذلك باطل فان الزمان غير منقطع واعلم ان الفرق بين هذا الدليل وبين ما قبله ان في الدليل الاول قلنا
عدم الآن لا بد وان يقع في آن ملاصق للآن الاول وفي هذا الدليل ما تعرضنا لكيفية عدم الآن بل ادعينا
ان عقيب انقضاء الآن الاول كيف عدم الحجة الثالثة ان احد قسمي الزمان هو الماضي والقسم الثاني هو
المستقبل ولا شك فان الماضي والمستقبل معدومان فلو قلنا ان هذا الآن الحاضر يوجب ايصال احد قسمي الزمان
بالاخر لكان هذا القول معناه ان احد المعدومين متصل بالاخر بطرف موجود وهذا الكلام لا يقبله العقل
واما اذا قلنا الزمان مركب من آنات متتالية ودفعات متعاقبة فالاشكال زائل لان الذي وجد الآن تعلق لديها
عدم الا بمعنى كونه حاصلاً بعد زوال الاول وفنائه وذلك مما لا استبعاد فيه الحجة الرابعة كل جزئين
يفرضان في الزمان فان احدهما لا بد وان يكون متقدماً على الاخر ولا يجوز ان يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء
المتأخر انما حصل لسبب غيره والا لزم التسلسل والدور بل لا بد وان يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متأخراً لذاته
واذا كان كذلك كان كل جزئين يمكن فرضهما في الزمان فانه حصل لكل واحد منهما لازم يلزمه لذاته وذلك
اللازم يكون ممتنع الحصول في حق الجزء الاخر لكن من المعلوم ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف في ماهيات
الملزومات واذا كان الامر كذلك لم يعقل من ايصالها الا توالیها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد منهما منفصلاً
في نفسه عن الاخر ولا معنى لتتالي الآنات الا ذلك الحجة الخامسة في بيان اثبات تتالي الآنات انا
نقول قد دللنا ان كل ما صدق عليه حكم العقل بانه ماض ومستقبل فانه لا بد وان يصدق حكم العقل
على مجموعه او على كل واحد من اجزاء ذلك المجموع بان كان حاضراً لان الشيء الذي لم يكن حاضراً لا بمجموعه ولا باجزاء
مجموعه كان ذلك عدماً محضاً والباقي في العدم المحض لا يمكن الحكم عليه بكونه ماضياً فالزمان الماضي
والمستقبل لا بد وان يصدق عليه حكم العقل بانه كان حاضراً وسيصير حاضراً اما بمجموعه او بكل واحد
من اجزاء مجموعه لكن كون الزمان حاضراً بحسب مجموعه محال لم يبق الا ان يكون حاضراً بحسب كل واحد من
اجزائه وكل ما كان حاضراً فهو الآن الذي لا ينقسم فيلزم ان الزمان الماضي والمستقبل مركب من حضورات غير
منقسمة وتلك الحضورات آنات لا تنقسم فالزمان مركب من آنات لا تنقسم وهو المطلوب واعلم انه سيظهر
في باب الحركات ان الحركة سواء كانت في الاين او في الكيف فانها مركبة من امور متعاقبة كل واحد منها لا يقبل القسمة
وكل دليل نذكره في تقرير ان الحركة كذلك فانه يدل على ان الزمان ايضاً كذلك واما الذي احتجوا به من انه لو
كان الزمان مركباً من آنات متتالية لزم كون الجسم مركباً من الاجزاء التي لا تتجزأ فهذا الكلام حق لا غبار عليه
الا انا لا نسلم ان القول باثبات الجزء الذي لا يتجزى باطل والاستقصاء فيه سياتي في موضعه الفصل السادس
في تتبع سائر الاقوال والمذاهب في الزمان اما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلكية فقد بالغنا في
تقرير الوجوه الدالة على فساده واما مذهب من يقول انه عبارة عن مقدار الحركة الفلكية فقد كشفنا من فساده

كشفنا

كشفنا ولم يبق لعاقل فيه شبهة واما قول ابي البركات البغدادي ان الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا
كلام مبهم يحتمل ويحسن تحويله ان يقال المراد منه ان الزمان مقدار امتداد الوجود فان كان المراد
ذلك فهو باطل لان الامتداد الوجود عبارة عن بقاء الشيء ودوامه واستمراره وهذا البقاء والدوام اما
ان يكون امراً زائداً على ذات الباقي واما ان لا يكون لكن بقاء كل شيء ودوامه صفة قائمة به وايضاً فبقاء كل شيء
ودوامه غير بقاء الاخر ودوامه فلو كان الزمان عبارة عن هذا المعنى لزم ان يكون عدد الازمنة المجتمعة
في هذه الساعة الواحدة بحسب عدد الاشياء الباقية في هذه الساعة لكنا قد دللنا ان القول باجتماع
الازمنة الكثيرة دفعة واحدة محال واما قول القدماء انه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فالمتأخرون
ابطلوا ذلك بان قالوا الزمان شيء سيال متجدد الوجود وما يكون كذلك فانه يمتنع ان يكون جوهراً قائماً
بذاته مستقلاً بنفسه هذا غاية ما لزم في ابطال هذا المذهب ويجب ان يجاب عنه ويقول لا نسلم انه في
ذاته وماهيته سيال متبدل ولم لا يجوز ان يقال انه جوهر ازلي ابدي الا انه اذا حدثت الحوادث صارت
تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير والتبدل في نسب
ذلك الجوهر الى تلك الحوادث والحاصل ان السيلان والتبدل ما وقعا في ذات الزمان وفي جوهره بل وقعا في نسبته
الى الحوادث المتعاقبة ومما يدل عليه ان ذات واجب الوجود لذاته بالنسبة الى كل شيء اما قبله واما معه واما
بعده فان بحسب تغير المتغيرات يتبدل تلك النسب المسماة بالقبلية والبعدية وبالمعية في ذات واجب الوجود
ولم يلزم من تبدل تلك النسب والاضافات وقوع التبدل والتغير في ذاته وصفاته الحقيقية فانه واجب
الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته واذا عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود فلم لا يعقل مثله في
ذات الزمان وفي جوهره فظهر بهذا ان الحجة التي ذكرها المتأخرون في ابطال مذهب القدماء في ماهية
الزمان حجة ضعيفة ساقطة بل عندي ان هذا القول اقرب الاقوال المذكورة في ماهية الزمان وفي حقيقته
وهو مذهب الامام افلاطن وظهر بهذه المباحث الغامضة التي اوردناها والبينات الكاملة التامة التي
قررناها ان الحق في حقيقة الزمان والمكان ما قاله افلاطن الالهي لا ما اختاره ارسطو المنطقي وبالجملة
هذا الكلام فنقول القائلون بجوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فريقان منهم من قال انه وان كان كذلك لكنه
ممكن بذاته واجب بغيره لدلائل الدالة على ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد ومنهم من قال بل الزمان
جوهر واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه وهؤلاء احتجوا على صحة قولهم بوجوه الحجة الاولى انا اذا اردنا
ان نعرف ان واجب الوجود لذاته ما هو قلنا انه الذي يلزم من مجرد عدمه محال سواء كان ذلك المفهوم مما يعرف
بديهة العقل او بنظر العقل لكن الظاهر انه لو كان لزوم المحال عليه معلوماً بالبديهة كان وجوب الاعتراف
بواجب الوجود لذاته اولى لكن اولى الاشياء بهذا المعنى هو الزمان وذلك لو فرضت له عدماً لوجب ان يكون
عدمه بعد وجوده وليس الا بالزمان فهنا لزم من المجرد عدم الزمان فرض وجوده لزوماً بديهياً اولياً واذا
كان الامر كذلك كان الامر الذي هو اظهر خواص واجب الوجود لذاته اقوى امارة واكمل لوازمه لم يحصل الا في
الزمان فكيف يعقل ان يقال انه ليس واجب الوجود لذاته الحجة الثانية ان العقل كما ان يحكم بافتقار
الزمان وبعدمه فانه لا بد وان يحكم مع ذلك بوجوده لانه انما يدعيها اما قبل شيء او مع شيء او بعد شيء فحصول
تلك القبلية والمعية والبعدية شاهد على كذب من يقال وعلى فساد دعوى من ابطله ومناد باثبات الزمان
وناطق بكونه موجوداً ابداً ممتنع قبول العدم والزوال وكل ذلك من خواص واجب الوجود لذاته بل لا معنى
لواجب الوجود لذاته الا شاناً واكمل ابداً من هذا المعنى الحجة الثالثة انا اذا اثبتنا شيئاً واجب الوجود

لذاته تمام بعقل انه موجود ازلا وابدا فانه لا يكفا الاعتراف بكونه واجب الوجود لذاته ثم انا لا نعقل ان يحكم عليه بكونه واجب الوجود لذاته الا بسبب المدة والزمان فلما كان هذا السبب في وجوب وجود كل ما عداه فلان يكون هذا في نفسه واجب الوجود لذاته اولى الحجة الرابعة كل ما سوى المدة والزمان فانه لا يعقل دوام الا بدوام المدة والزمان لكن دوام المدة والزمان غني عن دوام شي اخر يكون ظرفا لهما واذا كان كذلك كان وجود الزمان غنيا عن كل ما سواه ووجود كل ما سواه مفتقر الى وجود الزمان وهذا يقتضي ان لا يحصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته سوى الزمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من ان يكون ايضا هو واجب الوجود لذاته واعلم ان القايلين بان الزمان موجود لذاته فريقان منهم من بالغ وافرط وزعم انه هو الموجود الذي هو الاله للعالم وهو المدبر لكل الممكنات واحتجوا عليه بانه ثبت ان كل ما سوى المدة فانه لا يتقدر دوامه الا بدوام المدة وثبت ان دوام المدة غني عن دوام كل ما سواه وهذا يوجب كون كل ما عداه محتاجا اليه في الوجود فثبت ان المدة هي الشي الذي يصدق عليه انه واجب الوجود لذاته فقط وذلك يوجب ما قلناه ثم تقول صريح العقل شاهد بان هذه المدة ليست الا الواحد فانا نعلم ان هذه الساعة ليست الا ساعة واحدة وانها ليست ساعات كثيرة فعلى هذا التقدير يكون توحيد واجب الوجوب لذاته معلوما ببديهة العقل من هذا الوجه ثم نقول صريح العقل قاطع بان الزمان والمدة ليست شيا مختصا بجانب دون جانب ولا حاصلا في جهة دون جهة وكان صريحا قاطعا من هذا الاعتبار بان الاله العالم غني عن الحيز والجهة ومنزه عن ان يكون جسما او جسمانيا ثم نقول ثبت في المعقول والشرايع انه هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهذه الصفات لا يليق الا بالمدة وذلك لان كل موجود يفرض وجوده فالمدة كانت سابقة عليه واوله ويكون المدة ايضا باقية بعده واخره فيكون الشي اوله واحدا لا يليق الا بالمدة وايضا فالعلم بوجود المدة والزمان من اظهر العلوم لان علوم الخلق قاصرة عن الاحاطة بحقيقة ماهيته وكون الشي ظاهرا باطنا لا يليق الا بالمدة وايضا فالمدة اقرب من كل قريب لان كون الواحد منا موجودا في هذه الساعة وفي هذه المدة من اقرب الاشيا اليه وهو ايضا ابعد من كل بعيد لان مراد وجدان حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة كان ذلك في غاية البعد فهذا الوجه يجب حقيقته المخصوصة واجب الوجود لذاته والعلم بديهي بشهادة الفطرة فان دفع المدة والزمان ممتنع في العقل وبحسب الكثرة في ايجاد الممكنات ونظم المكونات انه للعالم وبحسب احواله مع الباقيات تارة ومع المتغيرات اخرى يسمى بالدهر والازل والسرمد وايضا صريح العقل شاهد بان المدة والزمان لا يمكن ان يقال ان وجوده حاصل في داخل العالم او في العالم بل صريح العقل شاهد بانه متعال عن ان يحكم عليه بانه حصل في داخل العالم او في خارج العالم قالوا وهذا في بعض الاخبار النبوية لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وربما ايضا في بعض الادعية العالية يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا يدري احد كيف هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت فهذا قول طايفة من الخلق ومذهب ذهب اليه قوم كثيرة وقال الاكثرون حاشا لاله العالم عن ان يكون هو الدهر والزمان قالوا بل القدما اثبتوا الوجود خمسة مؤثر لا يتاثر وهو اله العالم ومتاثر لا يؤثر وهو الهيولى وشي يؤثر ويتاثر وهو النفس فانها تؤثر في الهيولى وتتاثر عن واجب الوجود لذاته وشي اخر لا يؤثر ولا يتاثر وهو شيان الدهر والفضا وهذا المذهب منسوب الى قدما الفلاسفة ثم قالوا وكل ما تحدثوا من صفات الرفعة والجلال فهو حاصل للدهر والمدة والزمان وكان حصولها للمدة والزمان دليلا على حصولها لاله اعظم والطف واكمل واتم والا قرب من هذه

الاقوال ان يقال دلت الدلايل على ان واجب الوجود لذاته واحد وثبت ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وذلك ينافي كونه مورد المتغيرات والتبدلات لكن المدة مورد المتغيرات والتبدلات بحسب موارد القبليات والبعديات عليها فلم يكن واجب الوجود لذاته بل كان ممكن الوجود لذاته واما الازل فهو المقدس من التغيرات العالي من ان يحظ ما بالقوة فهذا هو الذي نقول وعليه نعول

الفصل السابع

في تحقيق الكلام في الان وفيه مسايل **المسالة الاولى** في اثبات وجود الان اعلم انه لا بد من الاعتراف بوجود شي يكون حاضرا في الحال ويدل عليه وجوه الاول ان الماضي والمستقبل كل واحد منهما معدوم محض فلو كان الحاضر ايضا معدوما محضا لما تقرر الحصول والوجود اصلا وكان هذا قولا بانه لا وجود لشي من الاشيا ولا حصول لامر من الامور وذلك باطل الثاني انه لا شك في حصول امور يحكم العقل عليها بكونها ماضية وبكونها مستقبلة والمعقول من الماضي هو الذي كان حاضرا ثم مضى ومن المستقبل هو الذي يتوقع حضوره بحيث لم يحضر فلو كان حضوره ممتنعا لكان ضرورة ماضيا ومستقبلا ايضا ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا انه لا بد من الاعتراف بالحال الحاضر الثالث انه لا نزاع في انا نشاهد اشيا مشاهدة حقيقية ونجد من انفسنا الما ولذات فهذا الذي نشاهد انما نشاهد في الحال لان الذي مضى لم يبق يمتنع مشاهدته والذي هو مستقبل ولم يحضر يمتنع ايضا مشاهدته فعلمنا ان هذه الموجودات والمشاهدات انما حصلت في الحال لا في الماضي ولا في المستقبل واعلم ان القول بانه لا بد من الاعتراف بكون الحال الحاضر موجودا اظهر واجلى من ان يفتقر الى بيان وبرهان وانما ذكرنا هذه الوجوه مبالغة في البيان **المسالة الثانية** في بيان ان الان الحاضر لا يقبل القسمة وقبل الخوض في تقرير المطلوب لا بد من تقديم مقدمة في بيان ان كون الشي منقسما يقع على وجهين الاول ان ينقسم الشي بحيث يحصل جميع اجزايه ووجوده معا وذلك مثل انقسام الجسم فانه حال انقسامه يكون كل واحد من اجزايه حاصلا مع حصول الجزء الاخر وهذا مثل انقسام الزمان والحركة وذلك لان الزمان الممتد من اول اليوم الى اخره يقبل القسمة الى الاجزا ولكن اي جزء فرض فانه يمتنع حصوله مع حصول الجزء الاخر منه والعلم بذلك ضروري بعد التامل واستحضار تصورات هذه الالفاظ اذا عرفت هذا فنقول ان الحاضر غير قابل للقسمة بالوجه الثاني وذلك لانه لو حصل بالوجه الثاني ان لا يكون احد الجزين موجودا عند وجود الجزء الاخر منه فلو كان الان الحاضر منقسما على هذا الوجه لكان عند حصول النصف الاول منه في الوجود لم يكن النصف الثاني منه موجودا وعند حصول النصف الثاني منه في الوجود يكون النصف الاول فانيا زايلا وعلى هذا التقدير فيكون ذلك المجموع وجودا البتة فثبت ان كل ما كان منقسما على هذا الوجه لم يكن مجموعه وجود وهذا ينعكس انعكاس النقيض وهو ان كل ما كان لمجموعه وجود فانه لا يكون منقسما على هذا الوجه **المسالة الثالثة** في ان الان كيف يكون فاصلا باعتبار اعلم انا قد ذكرنا ان مذهب المحققين واتباعهم ان الزمان كم متصل واذا كان كذلك فنقول كل كم متصل فانه يقبل الفصل ولا معنى لفصل الا حصول طرف بالفعل كما في الخط وهذا يقتضي ان الزمان متى امكن ان يكون له طرف بالفعل فان هذا الطرف يكون فاصلا وقد يكون واصلا وهذا الكلام انما يكشف بمثال فنقول كل نقطة تحدث في الخط فانما يكون فاصلة ثم بعد ذلك قد يكون واصلة وقد لا يكون اما القسم الاول فاذا احدثت نقطة في خط بحيث لا ينفصل ابعاد احد قسمي ذلك الخط عن القسم الاخر فانه ليس هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل وتلك النقطة كانها تما واحد قسمي ذلك الخط في حينها بداية القسم الاخر فهذه النقطة تكون فاصلة كذلك الخط باعتبار وواصلة باعتبار اخر اما انها واصلة فذلك لان الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه خطا واحدا وعند حدوث

هذه النقطة فيه انقسم بقسمين اما انهما واصلة فلان تلك النقطة وجبت اتصال احد قسمي هذا الخط بالقسم
الثاني منه ضرورة وبيانه كون النقطة الواحدة فاصلة باعتبار وواصلة باعتبار آخر واما القسم الثاني
وهو ان يكون النقطة فاصلة ولا يكون واصلة فمثاله ما اذا انقطع احد نصفي الخط عن النصف الآخر
فان تلك النقطة التي هي نهاية لاحد القسمين لم يوجد انفصال ذلك القسم بالقسم الآخر اذا عرفت هذا
فنقول الآن الحاضر لابد وان يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل فهذا
الآن فاصل ويجوز ايضا ان يكون واصلا لانه ان لم يكن واصلا كان لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر
وذلك محال لانه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا يحصل الا
عند حصول الزمان وذلك محال واذا ثبت هذا ظهر ان كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار
اما انه فاصل فانه يفصل الماضي عن المستقبل واما انه واصل فلانه اوجب اتصال الماضي بالمستقبل فثبت
ان كل آن يعرض في الزمان فانه يكون فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار آخر واما المقدمة الرابعة في الفرق
بين الآن المتأخر عن وجود الزمان وبين الآن المتقدم على وجود الزمان هذا البحث ايضا من تفاريع
مذهبهم من ان الزمان كم متصل وكل كم متصل فانه قابل لانقسامات لا نهاية لها وتلك الانقسامات غير حاصلة
بالفعل والا لزم ان يحصل في الزمان المحدود الطرفين اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال ثم نقول الزمان
متصل واحد فاذا عرض له سبب يوجب انفصاله حدث الانفصال فيه بالفعل وذلك الفصل هو الآن
فيكون هذا الآن متأخرا في الوجود عن وجود الزمان وتقديره ان نقول كما ان النقطة تفعل الخط بحركتها
وسيلانها فكذلك الآن يفعل بسيلانه الزمان فهذا الآن يكون متقدما في الوجود على وجود الزمان واقول
ان قولهم ان الآن شيء غير منقسم وانه يفعل بسيلانه الزمان تسليم لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا
بذاته ثم انه يفعل بسيلانه الزمان وذلك بعينه رجوع الى مذهب افلاطون من ان الزمان جوهر قائم بذاته
ثم انه يحصل له بسبب مختلفة متتالية الحوادث فيكون هذا اعترافا بان الحق في تقدير المدة والزمان
ما ذكره افلاطون لا ما ذكره ارسطو الفصل الثامن في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق
بينهما وبين الزمان ذكر الشيخ الرئيس في كتبه ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار
احوال الاشياء الثابتة مع الثابتة هو السرمد هذا هو الذي رأينا في كتبه وما وجدنا له مزيد شرح في بيان
هذه الاقسام ويجب البحث هنا عن امور الاول ان الشيخ لم يبين ان هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد
هل هو نفس هذه النسب المخصوصة او هو امر يقتضي حصول هذه النسب فان كان الاول فلم لا يقول بمثل
هذا القول في الزمان وهو انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والبعديات والمعيات من غير
اثبات امر آخر ولم زعم ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب المخصوصة وما الفرق بين البابين
وان كان الثاني وهو ان يقال ان المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضي حصول هذه النسب فكان
من الواجب عليه ان يبين ان ذلك الشيء جوهر او عرض وان كان جوهرا فهل هو من الجواهر الجسمانية او
من الجواهر المجردة وان كان عرضا فهو من اي اجناس الاعراض فان هذه المحاكاة لا يصير مفهومة الا بهذا
الطريق السؤال الثاني ان يقال انك زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر فنقول هذا الذي سميته
بالدهر اهو ثابت في نفسه مستقر او هو في نفسه متغير سيال فان كان ثابتا فالثابت هل يجوز جعله سببا لحصول
النسب المتغيرة او لا يجوز فان جاز فلم لا يجوز ان يقال المقتضي لحصول نسب بعض المتغيرات الى بعض شيء ثابت
في ذاته كما هو قول افلاطون وان لم يجز فكيف جعلت هذا الشيء المسمى بالدهر مع كونه ثابتا سببا لحصول

النسب

النسب الواقعة بين الاشياء الثابتة وبين الاشياء المتغيرة وذلك ان هذه سببا للنسب المتغيرة لزم امتناع
كون الدهر ثابتا لحصول هذه النسب المتغيرة واما ان كان المسمى بالدهر امرا متغيرا في ذاته فالشيء المتغير
في ذاته هل يجوز جعله سببا لحصول النسب مع الاشياء الثابتة او لا يجوز فان امكن فلم لا يجعل الزمان كافيا
في ذلك بحيث لا يحتاج الى اثبات هذا الشيء المسمى بالدهر وان لم يمكن فكيف جعلت الدهر المتغير في ذاته
سببا لحصول النسب الى الاشياء الثابتة قال الشيخ في كتاب عيون الحكمة الدهر في ذاته من السرمد وهو
بالقياس الى الزمان دهر واقول معناه ان الدهر في ذاته شيء ثابت غير متغير الا انه اذا انتسب الى الزمان الذي
هو موجود متغير في ذاته فسمي دهرا وهذا التصريح بان هذا الدهر ثابت في ذاته الا انه مع كونه كذلك فانه
يقتضي حصول هذه النسب المتغيرة وفي هذا اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك فانه يقتضي
تقدير الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة اذا عرفت هذا فنقول ان هذا عين مذهب افلاطون وهو ان
الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي تقدير هذه الاحوال المختلفة فقد ثبت ان الناصرين
لمذهب ارسطو في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان
الا عند الرجوع الى قول افلاطون قال المصنف قد ذكرنا ان الاقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب
افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرت نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغير
فذلك هو الدهر وان اعتبرت نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة لها حاصلة معه فذلك هو الزمان الفصل
التاسع في شرح خواص الماضي والحاضر والمستقبل وهي امور الخاصة الاولى ان من الناس من قال الماضي
مقدم على الحال والحال على المستقبل واعلم ان كل واحد من هذين القولين صواب باعتبار وخطأ باعتبار
آخر وشرح هذا الكلام ان نقول تقديم معناه فنقول الماضي يعرف وجهين احدهما ان الشيء الذي حكم عليه
بكونه ماضيا والثاني مجرد وصفه بكونه ماضيا ولا شك ان احد هذين المفهومين مغاير للآخر اذا عرفت
هذا فنقول اما ان نعتبر الماهية المحكوم عليها بكونها ماضيا وحاضرا ومستقبلا فان اعتبرنا الاول كان السابق
هو الماضي ثم الحاضر ثم المستقبل لان الذي حصل في الوجود هو الماضي ثم الحال ثم المستقبل وان اعتبرنا وهو كونه
ماضيا وحاضرا ومستقبلا فههنا ينعكس الامر فالمتقدم هو وصف كونه ماضيا ثم يتلوه صيرورته حاضرا ثم يتلوه
كونه مستقبلا والدليل عليه ان الشيء الذي لم يوجد وكان معرضا ان سيوجد فعند كونه كذلك يكون مستقبلا
فاذا حضر صار حاضرا فاذا انقضى وانقرض صار ماضيا فثبت ان الشيء في المرتبة الاولى يكون مستقبلا فاذا
حضر صار حاضرا ثم بالآخرة يصير ماضيا الخاصية الثانية ان المستقبل يصير حالا ثم يصير ثانيا ماضيا اما
الماضي فلا يصير حالا البتة ولا مستقبلا واما الحال فانه يصير ماضيا لكنه لا يمكن ان يصير مستقبلا واما
المستقبل فانه يصير حالا ثم يصير ماضيا ثانيا الخاصية الثالثة ان الماضي يصير في كل وقت ابعد مما كان قبله و
المستقبل يصير في كل آن اقرب مما كان قبله والعلم بذلك بديهي ونظم بعض الشعراء هذا المعنى فقال فلا زال ما
تهواه اقرب من غد ولا زال ما تخشاه ابعد من امس الخاصية الرابعة ان كل ما كان متقدما في الماضي فهو
ابعد عن الحاضر مما كان متأخرا وفي المستقبل بالعكس لان كل ما كان متقدما في المستقبل فانه اقرب الى الحال
مما كان متأخرا الخاصية الخامسة ان المناسبة بين الحال والمستقبل اشد من المناسبة بين الحال والماضي وذلك
لان الحال موجود بالفعل والمستقبل وان لم يكن موجودا بالفعل الا انه موجود بالقوة واما الماضي فانه غير
موجود لا بالفعل ولا بالقوة لا سيما اذا قلنا اعادة المعدوم ممتنعة ولهذه الدقيقة وضع اهل اللغة العربية
لفظ المضارع مشتركا بين الحال وبين المستقبل وما استوا هذا الاشتراك بين الماضي والحال الخاصية السادسة ان

المتقدم بالذات وبالعكس لا يصير متاخرا البتة وبالعكس اما المتقدم بالزمان فانه يصير متاخرا بالزمان
كالاب فانه متقدم على الابن بالزمان ثم انه قد يبقى بعد موته فيصير متاخرا عنه بالزمان اما المتاخر
بالزمان فانه يمتنع ان يصير متقدما بالزمان على ما كان متقدما عليه وذلك ظاهر الخاصة السابعة ان
نقول ان التقدم بالعلية والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة لانه لما ثبت ان العلية التامة في جميع
الامور المعتبرة في العلية يمتنع تخلف المعلول عنها الزمان فلا يقال انه حيث حصل المعلول لم يكن العلة علة
تامة في العلية فثبت ان التقدم بالعلية والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة اما التقدم بالطبع مع التقدم
بالزمان فقد يجتمعان فان الواحد متقدم على الاثنين بالطبع وقد يكون متقدما عليه بالزمان ايضا الخاصة
الثامنة قالوا الزمان متحرك لا يسكن البتة والمكان ساكن لا يتحرك البتة ولما كانت الحركة اشرف من السكون
لا جرم كان الزمان اشرف من المكان ولهذا السبب قال الشيخ في خطبته المشهورة والمكان في الزمان
وغده اوايل على الزمان تحديدا الخاصة التاسعة الفرق بين الزمان والمكان ان الجزء الواحد من المكان
لا يحصل فيه متمكنان واما الجزء الواحد من الزمان فانه يمكن ان يحصل فيه حوادث غير متناهية بخلاف
المكان الخاصة العاشرة ان الحركة لها تعلق بالمكان وتعلق بالزمان لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز
الى حيز وايضا فلا بد وان يكون وقت حصول الجسم في الحيز الاول مغاير الوقت حصوله في الحيز الثاني
فثبت ان ماهية الحركة لها تعلق شديد بالمكان والزمان فيجب ان يعتبر ايهما اقدم فنقول الاشبه ان يكون
تعلقها بالزمان اشد وذلك لان جميع انواع الحركات متعلقة بالزمان فان الحركة في الكيف لا تنفك
عن الزمان وهي غنية عن المكان فثبت ان تعلق الحركة بالزمان اشد من تعلق الحركة بالمكان ونقول
الذي بقي من مباحث هذا الباب سؤالات السؤال الاول ان المتقدم بالزمان هو الذي يكون موجودا
في زمان ولا يكون المتاخر موجودا في ذلك الزمان ثم يجيء زمان آخر يحصل فيه كل واحد منهما معا اذا
عرفت هذا فنقول هذا الشيء المحكوم عليه بالتقدم الزماني اما ان يصير موصوفا بهذا التقدم
في الزمان الاول وهو الزمان الذي هو كان موجودا فيه مع عدم المتاخر او يصير موصوفا بهذا التقدم
الزماني في الزمان الثاني وهو الزمان الذي حصل فيه المتقدم والمتاخر معا والاول محال لان المتقدم
من باب المضاف فاما لم يوجد الغير لم يكن هو متقدما عليه ففي الزمان الذي لم يحصل فيه المتاخر امتنع ان يصير الشيء
موصوفا بكونه متقدما والثاني ايضا محال لان الزمان الذي حصل فيه المتاخر يكون ذلك المتقدم حاصلا
مع ذلك المتاخر في ذلك الزمان فعلى هذا التقدير يكون حصولهما في ذلك الزمان موجبا للمعية والاعتبار
الموجب للمعية يمتنع ان يكون هو الزمان وثبت ان كل واحد منهما ينافي حصول التقدم فوجب ان لا يصح
لنا الحكم على الشيء بكونه متقدما على الغير بالزمان فهذا تقرير هذا الشك وجوابه ان التقدم الزماني
لا حصول له الا في الاذهان وذلك لان عند حصول الابن يحكم الذهن ان الاب كان موجودا قبله ومن
هذا الاعتبار يحصل التقدم الزماني السؤال الثاني ان التقدم والتاخر متضايفان ومعنى التقدم مع
التاخر والمعية ينافي التقدم والحاصل ان كونه متقدما على الغير يوجب كونه مع ذلك الغير وكونه مع ذلك
الغير ينافي كونه متقدما عليه فيجب ان كونه متقدما على الغير انه باطل وجوابه ان ذات الاب متقدم على
ذات الابن واما كونه متقدما على الابن فانه مغاير لكون الابن متاخرا عنه ولما حصل التغاير في الاعتبار
زال التنافي السؤال الثالث المعدوم قبل دخوله في الوجود يصدق عليه انه سيوجد ثم اذا صار موجودا
فانه يزول عنه وصف انه سيوجد فههنا وصف قد عدم بعد حصوله فيكون وصفا موجودا لكنه انما حصل

للشيء قبل دخوله في الوجود فيلزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم وهو محال وايضا انه اذا وجد و
حضر ثم فني وعدم بعد ذلك فانه يحصل له وصف كونه ماضيا وهذا الوصف مغاير لتلك الماهية المخصوصة
بدليل ان الماهيات المختلفة قد يكون متشاركة في صيرورتها ماضية والشيء الواحد تتوارد عليه وصف
كونه مستقبلا وحاضرا وماضيا وكل ذلك يدل على ان وصف كونه ماضيا مغاير لتلك الذات المخصوصة
وهذا الوصف لا شك انه وصف موجود بدليل انه حصل بعد ان لم يكن حاصلا لكن هذا الوصف
انما يحصل للشيء بعد صيرورته معدوما فيلزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض وهو محال الجواب
من الناس من قال المحكوم عليه بانه سيوجد وبانه كان موجودا هو الصورة الذهنية الحاضرة في العقل
وهي موجودة لا معدومة ولقائل ان يقول الصورة الذهنية حاضرة والحاضر من حيث انها حاضرة لا يكون
ماضيا ولا مستقبلا والحاصل ان المحكوم عليه بانه ماض وبانه مستقبل اما ان يكون موجودا حاضرا او لا
يكون فان كان حاضرا لم يكن ماضيا ولا مستقبلا وان لم يكن حاضرا كان معدوما في الحال ووصف كونه ماضيا
ومستقبلا موجودا في الحال فيلزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض والنفي الصرف وهو محال والاقرب
ان يقال ان كونه ماضيا ومستقبلا ليسا صفتين موجودتين **الفصل العاشر** في ان الزمان محدث او قديم
اتفق جمهور الفلاسفة على قدم الدهر والمدة واتفق المتكلمون على حدوثها اما الاولون ففريقان منهم من زعم ان
العلم الضروري حاصل انه لا يقبل العدم البتة ولا يمكن للعقل من تصور عدمه دفعة ومنهم من اثبت قدمه بالحجة
والدليل اما الطائفة الاولى فقالوا انما قلنا ان العلم الضروري حاصل بامتناع عدمه وارتفاعه لوجوه الاول انا
متى اعتقدنا انه كان معدوما ثم حدث فلا بد وان يعتقد عدما مستمرا من الازل الى وقت حدوثه ونعقل
الدوام والاستمرار ولا يمكن الا عند اثبات مدة مستمرة لانه لا معنى لذات المدة الا ذلك الدوام السيال
المستمر فثبت انه لا يمكن تصور عدمه الا مع فرض وجوده وما كان كذلك كان عدمه ممتنعا في العقول الثاني
انا متى تصورنا انه كان معدوما ثم وجد فقد تصورنا ان عدمه سابق على وجوده وذلك السبق لا معنى له الا المدة
والزمان فثبت ان العقل لا يتمكن من تصور عدمه الثالث انا متى قلنا انه كان معدوما او سيصير معدوما
فلفظ كان وسيكون لا بد وان اشير به الى مدة ماضية والى مدة آتية وقول من يقول ان هذا ضيق العبارة لا
فاسد بل هذا لاجل ان العقل لا يتمكن من فرض عدمه والفهم لا يمكنه التعبير عن تقدير عدمه وكل ذلك يدل على ان مما
ان تقدير عدمه وفرض عدمه مما يابى صريح العقل والفهم اما الطائفة الاخرى وهم الذين يثبتون كون المدة
المدة قديمة بالحجة والبينة فقد ذكرناه في كتاب القدم والحدوث اما القائلين بقدم الدهر ففريقان منهم من
يقول المدة جوهر قائم بنفسه ولا يتوقف وجوده على وجود الحركة ومنهم من يقول المدة عبارة عن مقدار
الحركة اما الاولون فقالوا انه لا يلزم من قدم الدهر قدم الحركة البتة بل الدهر جوهر ثابت في ذاته فان لم يقارنه
شيء من الحركات والتغيرات والحوادث لم يحصل هناك الا الدوام الواحد والاستمرار الواحد ثم ان العقول
البشرية قاصرة عن تصور كيفية ذلك الدوام وذلك لان الذي وجدنا من عقولنا وافهامنا امران احدهما الدوام
بحسب تعاقب الحوادث ومجيء الحادث بعد الحادث وحصول الوقت بعد الوقت وهذا انما يتحقق بسبب تغير
القبليات والبعديات والدوام الخالي عن شوائب التغير لا يصل العقل اليه الثاني ان كل دوام نعقله فانما نعقله
في وقت معين ولما كان كذلك فهو محدود ومتناه فالذي لا نهاية له لا يتصوره العقل البتة واما اذا حصل
في المدة احوال متعاقبة وتغيرات متلاحقة فحينئذ يكون المدة مقارنة لواحد منها ثم الثاني منها ثم الثالث
منها فتعين لهذا السبب ان جوهر المدة والزمان شيء سيال في نفسه متغير في ذاته وليس الامر كذلك انما

التغير واقع في احواله الخارجية عن ماهيته والاضافات العارضة لذاته بسبب مقارنته لتلك الحوادث
واما القايلون بان المدة والزمان من لواحق الحركة فهم لا يستدلون بتقدم المدة على قدم الحركة وبقدم الحركة
على قدم الاجسام وهذا الوجه هو طريقة اصحاب ارسطو وهي ضعيفة من وجهين الاول انا بينا بالبراهين
القاهرة ان المدة لا يمكن ان يقال انها مقدار الحركة ولاحق من لواحقها ولما فسدت هذه المقدمة بطل
هذا الكلام بالكلية الثاني هب انا سلمنا ان الزمان مقدار الحركة عبارة عن التغير من صفة الى صفة سوا
كان ذلك التغير من اين الى اين او من كيف الى كيف واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه حصل موجود
مجرد عن العلايق الجسمانية وحصلت في ذاته صفات متغيرة ومتعاقبة مستقلة ابدا من حال الى حال
ويكون الزمان عبارة عن مقدار الحركة الواقعة في تلك الصفات الروحانية وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم
من قدم المدة والزمان قدم الجسم وقدم الحركة في الاين والوضع **الفصل الحادي عشر** في تفسير الالفاظ
المذكورة في هذا الباب وهي المدة والزمان والوقت والدهر والسرمد والازل والابد والنهار والليل والساعة
والحين والاجل اعلم ان ايضاح الفرق بين مفهومات هذه الالفاظ مبني على مباحث دقيقة قد مضت في
المعقولات واللفظ الاول المدة وقد ذكرنا انها في ذاتها وفي جواهرها موجودات مستمرة الا ان شعور العقل
بها انما يحصل بسبب توالي الانات المتجددة وتعاقبها فهذا التعاقب والتوالي بسبب كان بعضها مرادا للبعض في الوجود
او يقال كان الزمان ممتد لسبب تعاقبها وتواليها فلهذا السبب سمي بالمدة اللفظ الثاني الزمان واعلم انا لما
بينا ان الزمان موجود غني في ذاته وفي وجوده عن الحركة بل هو حاصل سوا حصلت الحركة او لم تحصل وعلى هذا
التقدير فنقول انه لا تاثير للحركة في وجود المدة والزمان وانما تاثير الحركة في تقديرها وتحديدها كما ان المكايلات
وساير الالات قد يقدر بها مدة اليوم بالجزو والاجما ثم ان المكايلات لا تاثير لها في تكوين اليوم وايجاده و
انما تاثيرها في تقدير المدة فقدرت المدة بالحركة الفلكية لا بساير الحركات لانها اسرع الحركات وابعدها
عن الاختلافات فلا جرم جعلت هذه الحركة مقدرة للمدة اذا عرفت هذا فنقول يتفرع على ما ذكرناه فروع
الفرع الاول ان الزمان والحركة مقدار كل واحد منهما بالاخر ولكن لا من وجه واحد بل بحسب وجهين مختلفين لان الزمان
ظرف الحركة مظروف ويجوز تقدير كل واحد منهما بالاخر فيقال تارة لان الزمان ظرف والحركة مظروف ويجوز
تقدير كل واحد منهما بالاخر فيقال تارة هذا الكيل خمسة امنا وذلك اذا عرفت ان ذلك الكيل لا يحمل الا
خمسة امنا وتارة يقال هذا الكيل لا يحمل خمسة امنا اذا عرفت ان ذلك الكيل اذا كان قدر الزمان مجهولا وقدر
الحركة معلوما ونحوي مسيرة ساعة وذلك اذا كان قدر الزمان معلوما وكان قدر الحركة مجهولا الفرع الثاني
من الناس من جعل المدة اسما لجوهر هذا الموجود واما الزمان فانه جعله اسما للمدة المقدرة بالحركة والذي
حمله على هذا الفرق ما من في كلام المتقدمين ان المدة والدهر لا اول لهم ثم قالوا الزمان محدث فلما اراد
هذا القايل ان يدفع هذا التناقض قال المدة والدهر اسمان لذات هذا الشيء وجوهره وهي قديمة واما الزمان فهو
اسم للمدة حال كونها مقدرة بالحركة ولما كانت الحركة حادثة كان كون المدة متقدرة بها امرا حادثا فيندفع
قولهم الزمان محدث وله اول اللفظ الثالث الوقت وهو الجزو المقدر الذي عرف امتيازه عن غيره بسبب
حدوث حادث معين معلوم الوقوع كقولك اتيتك وقت طلوع هلال شوال فالمدة اسم لذات هذا الشيء
والزمان اسم له بشرط صيرورته مقدرا بالحركة والوقت اسم له بشرط ان يعرض جزو معين منه مقترن بحدوث
حادث معلوم الوقوع اللفظ الرابع النهار وهو مدة طلوع الشمس والليل وهو مدة غروبها ولما ثبت
ان الشمس طالعة ابدا على نصف الارض وغاربة عن النصف الثاني منها ابدا الا ان اسم الطلوع والغروب

بالنسبة

بالنسبة الى نصف الارض مختلفا بسبب كون الارض كرة لا جرم كان نهار كل موضع من الارض غير نهار الموضع
الاخر وليل موضع نهار الموضع الاخر اللفظ الخامس الدهر والسرمد اسمان لجوهر هذا الشي حال كونه عاليا
عن مقارنة الحادثات والتغيرات فصار المفهوم منهما كالمضاد لمفهوم الزمان اللفظ السادس الازل
وهو الدهر المتقدم الذي لا اول له واما الابد فهو الدهر المتاخر الذي لا اخر له وههنا بحث وهو ان مسمى
الازل هل له تحقق وامتياز عما عداه وكل ما كان كذلك فهو ضد الازل اذ لم يكن له في نفسه تحقق لم يكن لمسمى
نفي الاولية تحقق في نفسه وذلك محال لانه لا بد من الاعتراف بتحقق الاولية اما في الوجود او في عدمه
واعلم ان الحق انه لا بد من الاعتراف بان تصوره من حيث انه هو فوق طاقة العقول البشرية ولنختم هذا
الفصل بذكر مثالات تذكرها الناس لتقريب ماهية المدة والزمان من الافهام وهي ثلثة الاول قالوا النقطة
اذا امتدت فعلت بحركتها الخط وكذا الان الذي لا ينقسم اذا امتد وسال فعل بامتداده وسيلانه الزمان
وهذا التشبيه فيه بعض الصعوبة لان حركة النقطة على السطح امر مشاهد واما حركة الان فغير معقولة
لان الان ليس موجودا مشارا اليه بحسب الحس بل هو امر معقول فكيف يعقل كونه متحركا وبتقدير ان تحرك
فلا اي شي يتحرك الجسم من جوانب الافلاك او على العناصر فهذا امر غير معقول التصور الثاني نفرض امرا
لها وامتاد قيقا جدا فاذا حططنا برأسها خطا فذلك انما ارتسم لان رأس تلك الابرة لو تقطع بعد نقطة بحيث
حصل من تلاصق تلك النقطة ذلك الخط فكذا ههنا يحصل من حصول ان بعد ان هذا الزمان واعلم ان
هذا الكلام لا يليق بقول ارسطو لان ذلك يقتضي حصول الزمان من الانات المتتالية لا يقولون به
وايضا فيرجع البحث الاول وهو ان الان كيف تحرك مع انه ليس من الموجودات ذوات الوضع والاشارة
الثالث قالوا ادام على الناس الثالث شبهوا ذلك بحيط الذي على حد السيف ثم مرة فانه يلاقي في ذلك الخط حد
السيف جزو بعد جزو فيحصل منه امر ممتد الوجه الرابع في التمثيل شبهوه بالماء السيال الذي يتوالى جزو بعد جزو
على طرف الانبوب فهذا مبلغ ما حصلناه من علم المدة والزمان **المقالة الثانية** في تحقيق القول في المكان
وفيه فصول **الفصل الاول** في تفصيل مذاهب الناس فيه اعلم انا نشاهد ان الجسم يتحرك وينتقل ونعلم بالبديهة
انه ينتقل من جهة الى جهة ومن جانب الى جانب والناس يسمون المنتقل عنه والمنتقل اليه بالحيز وتارة بالجهة
وتارة بالمحاذات وتارة بالجانب وتارة بالمكان وتارة باسما اخرى لا حاجة بنا الى الاستقصاء في ذكرها
وبالجملة فمكان الشي هو الذي يكون فيه الشي ويفارقه بالحركة ولا يشغله معه غيره ويتوارد المتحركات عليه
على سبيل البدل فهذا القدر امر معلوم بالضرورة ثم نقول ان هذا الشي اما ان يكون امرا ينفذ فيه ذات الجسم
ويسري فيه واما ان لا يكون كذلك بل يكون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي والاول هو القول بان المكان هو البعد والفضا وهو مذهب افلاطن واكثر المتقدمين والباقي هو
القول بان المكان هو السطح الحاوي والمذهب المحصل المعقول في المكان والحيز ليس الا هذان القولان اذا
عرفت هذا فنقول القايلون بان المكان هو البعد والفضا تارة يسمونه بالهيولى وتارة يسمونه بالصورة
وانما يسمونه بالهيولى من حيث ان خاصية الهيولى ان يكون ذاته باقية ويكون ذاته موردا للاحوال المتعاقبة
والصفات المختلفة وههنا هذا الفضا امر واحد لا يتغير ولا يتبدل البتة ثم انه يتوارد عليه الاجسام و
هذا الفضا يقبلها فكان هذا الفضا مشابها للهيولى من هذا الوجه فلا جرم سموا هذا الفضا بالهيولى بحسب
هذا التاويل وانما سموه بالصورة وذلك لان الجوهر الجسماني انما امتاز عن الجواهر المجردة العقلية لاجل كونه
قابلا لهذه الابعاد الثلاثة وهي كالجزء الصوري لماهية الجسم فلما كان هذا الفضا عبارة عن هذه الابعاد

الثلاثة المجردة الواقعة سموه بالصورة بحسب هذا التأويل فهذا هو التفسير الصحيح لما نقل عن افلاطون انه
كان تارة يقول المكان هو الهيولى وتارة كان يقول المكان هو الصورة ثم ان جماعة ممن اراد ان يقبح قوله في
اعين الناس نقلوا عنه انه كان يقول المكان عبارة عن الهيولى وعن الصورة ثم اخذوا يحتجون على ابطاله فان
الجسم اذا انتقل من مكان فهو انما انتقل بمجموع جزئيه اللذين هما الهيولى والصورة فكيف يمكن ان يقال المكان هو
الهيولى والصورة الا ان على الوجه الذي لخصناه ظهر انه انما اطلق اسم الهيولى تارة واسم الصورة اخرى
على المكان بناء على التأويل الذي شرحناه والتفسير الذي لخصناه فاما الكلام الذي قصد به الرمز والتحكم
اذا اجري على ظاهره ثم استعمل بنقضه وابطاله كان ذلك بعيدا عن انصاف المنصفين وتحقيق المحققين
وفي الجملة فقد ظهر بالبيان الذي لخصناه ان القول المعتبر في حقيقة المكان هو انه الفضا والخلاء والسطح
اما القائلون بان المكان هو الفضا فهم فريقان احدهما المتكلمون وهم يقولون هذا الفضا وهذا الخلاء عدم
محض ونفي صرف وليس له وجود البتة والفرقة الثانية الفلاسفة وهم يقولون هذا الخلاء ابعاد موجودة
قائمة بانفسها وهي امكنة الاجسام وهذا القول اختيار افلاطون واكثر من القدماء من الحكماء المعتبرين
وهؤلاء فريقان منهم من يقول ان ذلك ممتنع اما القائلون بان المكان هو السطح الحاوي فقط فهذا قول
ارسطاطاليس وجمهور اصحابه واتباعه كابي نصر الفارابي والشيخ الرئيس فهذا تفصيل المذهب في هذا
الباب

الفصل الثاني

في ابطال قول من يقول الخلاء والفضا نفي محض وعدم صرف اعلم انا ندعي ان هذا
الخلاء لو حصل لكان موجودا له مقدار وامتداد في الجهات ولا يكون عدما محضا ونفيا صرفا كما تقول
المتكلمون والذي يدل عليه وجوه الاول انا نعلم بالبديهة ان الخلاء الذي يكون بمقدار ثلاثة اذرع وكل ماله
نصف وثلث وربع ويكون ممسوحا مقدرا فانه لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا فان من المعلوم بالضرورة
ان العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع ولا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والناقص والزائد والمثلث
والتقدير الثاني ان هذا الفضا يمكن ان يشار اليه بالحس فيقال من ههنا الى هنالك اطول كذا وكذا وما كان
متعلقا للاشارة الحسية يمتنع ان يكون نفيا صرفا وعدما محضا وايضا قولنا من ههنا الى هنالك اشارة
الى المقدار والطول وهذا حكم عليه بكونه في نفسه موجودا له مقدار وامتداد الثالث ان هذا الفضا وهذا
الخلاء يحكم عليه بان الجسم حصل فيه ثم خرج عنه وانتقل الى خلاء اخر فالمحكوم عليه بانه مكان للجسم ومقر له
وبان الجسم قد حصل فيه تارة وانتقل عنه اخرى كيف يكون عدما محضا ونفيا صرفا فان حصول الجسم في العدم
المحض غير معقول وانتقاله من عدم الى عدم اخر غير معقول الرابع انا اذا اخذنا الخلاء الذي من ههنا الى هنالك
فقولنا ههنا وهنالك فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه كما اذا اخذنا هذا السطح من ههنا الى
هنالك فقولنا ههنا وهنالك اشارة الى الفصل المشترك بين هذا السطح الخارج عنه المتصل به وكان ارتفاع
الفصل المشترك في السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح امرا موجودا وكذلك ايقاع الفصل المشترك في
السطح يدل قطعا على كون ذلك موجودا لانه مقدار وامتداد في الجهات الخامس ان المتكلمين يحكمون عليها
بانها امور متغايرة بالعدد متباينة بالشخص فانهم يقولون الحركة عبارة عن خروج الجسم من الحيز الاول
ودخوله في الحيز الثاني وزعموا انه ليس بين الحيز الاول وبين الحيز الثاني واسطة اصلا وان حصل بين
الحيز الاول وبين الحيز الثالث واسطة فحكموا على بعض هذه الاحياز بانها متصلة وعلى بعضها بانها
منفصلة وعلى بعضها بانها متقاربة وعلى بعضها بانها متباعدة فان البعد بين الحيز المعين وبين الحيز
الخامس منه اقل من البعد بينه وبين الحيز العاشر منه وما كان عدما محضا فكيف يمكن وصفه بهذه الاحكام

السادس

السادس ان هذه الاحياز موصوفة بالصفات المختلفة فان بعضها فوق وبعضها تحت وبعضها يمين
وبعضها يسار وكون الشيء فوق وتحت ليس عدما محضا لانه ليس الفوقية عبارة عن عدم التحتية ولا
من العكس لانا لو جعلنا كل واحد منهما عدم الاخر مع ان كل واحد في نفسه عدم كان كل واحد منهما عدما
للعدم فيكون كل واحد منهما موجودا فحينئذ يلزم ان يكون هذه الاحياز الموصوفة بهذه الموجودات
موجودة لامتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف فهذه الدلائل وامثالها دلائل
ظاهرة جلية في اثبات ان هذه الاحياز لابد وان يكون موجودة ثم اجاب المتكلمون فقالوا هذه الاحياز
امور يفرضها الذهن ويقدرها العقل ويحكم بكون الاجسام حاصلة فيها ومنتقلة عنها واما في الخارج
فلا وجود لها البتة والذي يدل على انها لا وجود لها لو كانت موجودة لكانت اما ان يكون وجودها
وجودا مشارا اليها او غير مشار اليه والقسمان باطلان فبطل القول بكونها موجودة انما قلنا انه لا يجوز
ان يكون موجودا مشارا اليه فاما ان يكون كذلك بالاستقلال او بالتبعية فان كان الاول فهو الجسم
فحينئذ يكون الشيء المسمى بالحيز جسما فهو محتاج الى حيز اخر فيلزم افتقار كل جسم الى جسم اخر لا الى
نهاية وهو محال وايضا فهذا الجسم الذي سميناه بالحيز اذا حصل فيه جسم اخر فهذا الحصول اما ان يكون
معتبرا بان احد الجسمين يماس الاخر او يكون معتبرا بانه ينفذ فيه ويسري فيه فان كان الاول فحينئذ تصير
معنى الحيز والمكان هو السطح الحاوي وهذا رجوع الى قول ارسطو واعتراف بان المكان ليس عبارة عن
الفضا والخلاء وان كان الثاني فحينئذ يلزم نفوذ احد الجسمين في الاخر فيكون القول بتداخل الاجسام باطلا
فكان هذا باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال الحيز موجود مشار اليه بالتبعية الغير فنقول لا يخلو
اما من ان ذلك فلو كان المكان عبارة عنه لزم كون المكان عرضا حالا في الجسم وكان المتمكن حالا في المكان
فيلزم ان يكون ذلك الجوهر وذلك العرض يكون كل واحد منهما حالا في الاخر وذلك محال واما القسم الثالث
وهو ان يقال المكان موجود غير مشار اليه بحسب الحس فهذا ايضا باطل لانا نشير بالحس الى هذا الجسم
الذي انتقل من هذا الحيز الى الحيز الثاني وذلك يقتضي كون الحيز المنتقل عنه والحيز المنتقل اليه امرا مشارا
اليه بالحس وذلك يقتضي ان يكون القول بالمكان موجود غير مشار اليه بحسب الحس باطلا فثبت ان المكان
لو كان موجودا لكان اما ان يكون مشارا اليه بحسب الحس واما ان لا يكون كذلك وثبت فساد كل واحد من
القسمين فيلزم القطع بان المكان ليس شيئا موجودا في نفسه بل هو امر يفرضه العقل ويقدره الوهم وان
المشار اليه بحسب الحس ليس الا الجسم فاذا كان جسم مماسا لجسم ثم انتقل منه وصار مجاورا لجسم اخر فهذا هو المشار
اليه بحسب الحس وليس ههنا شيء اخر سواه قالت الحكماء اما قولكم ان هذه الاحياز امور يفرضها الذهن
ويقدرها الوهم ويحكم بكون الاجسام حاصلة فيها مع انه لا وجود لها في نفس الامر فهذا الكلام مدفوع
وذلك لان حكم الذهن والعقل بان هذه الاجسام حاصلة في هذه الاحياز اما ان يكون حكما مطابقا
للموجود الخارجي واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان الجسم في نفسه حاصلا في الحيز الا ان كون الحيز
ظرفا للجسم يقتضي كون الحيز في نفسه امرا موجودا الا ان العدم المحض يمتنع كونه ظرفا للجسم ويمتنع كونه مشارا
اليه بحسب الحس ويمتنع وصفه بالصغر والكبر والطول والعرض والقرب والبعد والانفصال والاتصال
واذا كان كذلك وجب ان يكون الحيز في نفسه امرا موجودا واما ان كان هذا الحكم حكما كاذبا وفرضا باطلا
وجاريا مجرى ما اذا فرضنا ان هذا الجدار ياقوت مع انه في نفسه ليس كذلك ومعلوم ان هذا باطل لان
الجسم في نفسه موصوف بانه متحرك وبانه ساكن ولا معنى لكونه متحركا الا انه انتقل من حيز الى حيز ومن

جميلة بجهة ولا معنى لكونه ساكنا الا ذاك انه استقر في حيز واحد زمانا طويلا فثبت ان قول المتكلمين ان هذه الاحياز الفارغة امور لا تحصل لها الا بحسب الفرض والوهم والخيال كلام باطل اما التقسيم الذي ذكروه من انه لو كان موجودا لكان اما ان يكون موجودا مشارا اليه بحسب الحس او لا يكون كذلك فنقول انه عندنا موجود مشار اليه بحسب الحس وانه بعد قائم بنفسه مستقل بذاته والاجسام اذا حصلت فيه نفذت ابعاد المتحيز في هذه الابعاد الشاغرة بانها هي الامكنة والاحياز وقولهم ان نفوذ البعد في البعد محال فهذا محض الدعوى وسنتكلم في هذه المسألة بالاستقصاء

الفصل الثالث في ان المكان هل يعقل ان يكون بعدا قائما بنفسه ام لا

احتج ارسطو واتباعه على فساد هذا المذهب بوجوه ونحن نذكرها على سبيل الانصاف الحجة الاولى قالوا لو كان المكان بعدا لزم من حصول المتحيز في المكان تداخل البعدين لكن تداخل البعدين محال فالقول بان المكان هو البعد يجب ان يكون محالا اما بيان الشرطية فهو ان المتحيز في المكان في هذه الحالة اما ان يبقى البعدان معا او يبقى احدهما وينعدم الاخر اما القسم الثاني وهو انهما ينعدمان معا فهذا باطل والا لزم ان يكون المتحيز المعدوم حاصلا في المكان المعدوم وهو محال واما القسم الثالث فهو ايضا باطل والا لزم ان يكون المتحيز المعدوم حاصلا في مكان موجود او بالعكس وذلك ايضا باطل ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الاول وهو ان يكون كل واحد منهما موجودا ثم نقول اما ان يقال انهما في هذه الحالة صارا متحدين او ليس الامر كذلك والاول باطل لانهما حال الاتحاد ان كانا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما وحدث شيء ثالث فلم يكن هذا اتحادا بل عدم الاولان وحدث الثالث وان بقي احدهما وعدم الثاني فالاتحاد هاهنا ايضا محال لان المعدوم والموجود لا يكون شيئا واحدا ولما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل واحد من ذينك البعدين باق حينئذ بعد المتحيز وبعد المكان يكون باقيا حال التقرير فصح ما ادعيناه انه لو كان المكان بعدا لزم من حصول المتحيز في المكان تداخل البعدين وهو محال واما بيان المقام الثاني وهو ان القول بتداخل البعدين محال فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قالوا اذا كان البعدان موجودين فهما ازيد من البعد الواحد وكل ما هو ازيد من الواحد فهو اعظم فذلك المجموع اعظم من الواحد لكن ليس الامر كذلك لان مجموع هذين البعدين ليس الا الذي بين النهايات وذلك هو بعينه قدر كل واحد منهما فليس المجموع اعظم من الواحد لا يقال انهم يزعمون ان القول بتداخل الابعاد معلوم الامتناع بالبديهة او يزعمون انه انما علم امتناع ذلك الا بالدليل فان كان الحق هو الاول فما تركوا ذكر هذه الدلائل واقتصروا على ادعاء البديهة ويرجع حاصل هذا الكلام على ادعاء ان مذهب القائلين بان المكان هو البعد مذهب معلوم البطلان ببديهة العقل ومعلوم ان ذلك باطل لان المعلومات البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء وايضا فالقائلون بالبعد يقولون مذهبنا معلوم الصحة ببديهة العقل وذلك لانا نعلم بالضرورة ان بين طرفي الطاس فضاء ممتدا وانه لما حيث حصل في داخل الطاس فانما حصل واستقر في ذلك الفضاء ومن نازع في ذلك فقد نازع في اصل العلوم الضرورية واذا عرفت هذا فنقول دعواكم في حصول العلم الضروري بفساد هذا المذهب معارض بدعواكم في حصول العلم الضروري بصحة هذا المذهب واذا تعارضنا تساقطا فحينئذ يجب ترك دعوى الضرورة ويجب الرجوع فيه الى الاستدلال وان كان الحق هو الثاني وهو ان القول بتداخل البعدين انما علم امتناعه بالدليل فنقول على هذا التقدير يصير الحجة التي ذكرتموها ساقطة ضعيفة وذلك لان قولكم البعدان المتداخلان لابد وان يكون ازيد من البعد الواحد عنيتم به انه لابد وان يكون ازيد من العدد من الواحد فهذا مسلم ولكن لا نقول ذلك وعندنا ان من البعد من المتداخلين بعدان ومن

المعلوم

المعلوم بالضرورة ان البعدين ازيد من البعد الواحد في العدد وان عنيتم به انه لابد وان يكون المجموع ازيد من الواحد في المقدار فهذا غير مسلم لان الزيادة في المقدار انما تحصل عند عدم المداخلة بالكلية لان المعلوم من المتداخلين هو ان يصير ذات كل واحد منهما سارية في ذات الاخرى بالتمام بحيث يكون الاشارة الى كل واحد منهما عين الاشارة الى الاخر وحصول هذا المعنى يمنع من حصول الزيادة في المقدار فثبت ان قولهم البعدان المتداخلان لابد وان يكونا ازيد من البعد الواحد في المقدار مما لا يمكن اثباته الا بعد ان تداخل البعدين ممتنع فلو بينا امتناع تداخل البعدين بقولهم المتداخلان لابد وان يكونا ازيد من البعد الواحد في المقدار لزم الدور وانه باطل فبطل السؤال الثاني ان مثل هذا الاشكال لازم على اصحاب ارسطو فانهم قالوا المماسان طرفاهما معا في الوضع اي في الاشارة الحسية قال الشيخ في الشفا المماسان هما اللذان معا طرفاهما في الاشارة الحسية بطرفيهما معا واقول لنفرض سطحا مس سطحا فهذا يلزم ان يكون طرفاهما معا اعني الخطان اللذان هما طرفاهما يكونان معا في الوضع فنقول هذان الخطان اما ان يكونا باقيين حال حصول هذه المماسة او لا يكونا باقيين فان لم يبقيا حدث خط واحد يكون هو بينه مشتركا فيما بين ذينك السطحين فهذا يكون اتصالا لا مماسة وقد فرضنا ان الحاصل هو المماسة لا الاتصال فنقول الشيخ المماسان هما اللذان طرفاهما معا في الوضع يقتضي ان يكون طرفاهما باقيين حال التماس وذلك يمنع من القول بانهما صارا واحدا وحصل طرف واحد مشترك بين السطحين اما القسم الثاني وهو ان يقال الطرفان باقيان واما ان يقال انفذ احدهما بالكلية في الاخر او لم ينفذ فان لم ينفذ احدهما في الاخر كان احدهما مباينا من الاخر فيلزم ان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وقد فرضنا انهما متماسان هذا خلف واما اذا قلنا ان احد هذين السطحين والخطين نفذ بكليته في كلية الخط الاخر فاما ان يكون هذا المجموع ازيد من مقدار الواحد او لا يكون فان كان الاول فحينئذ لا يكون كلية احد هذين الخطين نافذة في كلية الخط الاخر وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف وان كان الثاني فقد حصل هاهنا مقداران نفذ احدهما في كلية الاخر مع انه لم يصر مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد واذا عقلنا ذلك في هذه الصورة فلم لا يجوز مثله في بعد المتحيز وبعد المكان وهذا سؤال قوي على كانوا قوم وهم عنه عند رسيا في بعد ذلك مع الجواب الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا على انه يمتنع تداخل البعدين قالوا المشاهدة دلت على ان هذه الاجسام المحسوسة متمانعة من التداخل فهذا الامتناع اما ان يكون لاجل المادة او لاجل البعد او لاجل المركب والقسم الاول وهو ان يكون هذا الامتناع بسبب المادة فهو باطل من وجهين الاول ان معنى قولنا الجسمان يمتنعان من التداخل هو انه يجب ان يكون كل واحد منهما منفردا بحيز نفسه وهذا المعنى انما يعقل فيما يكون لذاته المخصوصة اختصاص بحيز معين وجهة معينة والمادة من حيث هي مادة ليس لها وضع ولا حيز والا لكانت مادة الجسم نفس الجسم وهو محال واذا لم يكن للمادة تحيز البتة امتنع كونها علة لحيز ان يكون جوهرها عن حيزها واذا ثبت هذا فظهر ان علة امتناع التداخل ليس هي المادة فظهر بهذا ان علة امتناع التداخل ليس الا الحجمية والمقدارية انما هي التي يكون لها اختصاص بالوضع والحيز الوجه الثاني انا اذا اخذنا جسما يكون في نفسه متصلا واحدا مثل الماء الواحد فهو لا محالة ذو مادة واحدة بالفعل فاذا انفصل ذلك الجسم فانه يحصل لكل واحد من ذينك القسمين تارة على حدة فاذا تلاصقا مرة اخرى فانه لابد وان تصير المادتان واحدة اذ لو بقيت مادة كل واحد منهما منفصلة عن مادة القسم الاخر كانت الصورة الحالة في احدى المادتين مغايرة بالفعل للصورة الحالة في المادة الاخرى وعلى هذا التقدير يكون كل واحد من القسمين ممتازا عن الاخر امتيازا

بالقول وذلك يمتنع من القول بانهما بعد الاتصال صارا شيئا واحدا مع انا فرضنا الامر كذلك واذا ثبت هذا فنقول ان قولنا ان ذينك الجسمين صارا جسما واحدا انما يصح القول به اذا اعتقدنا ان مادة كل قسم صارت متلاقية بالاسر لمادة القسم الاخر فزال التباين بينهما وذلك يدل على ان المادة ليست علة لامتناع التلاقي بالاسر واما القسم الثاني وهو ان يقال المقتضي لامتناع التداخل هو البعد مع المادة فهذا ايضا باطل لانا بينا انه لا يجوز ان يكون للمادة اثر في هذا الباب ولما بطل هذا القسم ثبت ان المقتضي لهذا الامتناع ليس الا طبيعة البعد وذلك يوجب القول بان الابعاد ممتنعة عن التداخل لمجرد انها ابعاد وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة ايضا من وجهين الاول انكم انما علمتم امتناع التداخل في هذه الاجسام الكثيفة فنقول الاجسام باسرها متساوية في طبيعة البعد والامتداد ومتباينة بالرقة و الكثافة ومابه المشاركة غير مابه المباينة فكانت امرا زايدا على طبيعة البعد والمقدار اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال المانع من التداخل ومن النفوذ ومن التلاقي بالاسر هو كونها كثيفة واذا كان كذلك فالبعد المسمى بالفضاء المحض ليس فيها [illegible] منحصر في النفي والاثبات فلم يلزم من بطلان بعضها ان يكون الباقي صحيحا بل الصحيح قسم ثالث غير ماذكروه وهو الكثافة التي ذكرناها ثم نقول الذي يدل على ان تعليل هذا الامتناع بالكثافة غير مستبعد هو انا نشاهد ان هذا الجسم كلما كان اكثف كان اقوى واكمل في ممانعة النافذ فغلب على الظن ان المانع من النفوذ هو الكثافة فالفضاء المجرد لما لم يحصل فيه شيء من الكثافة اصلا وجب ان لا يمنع من المداخلة والنفوذ السؤال الثاني انا بينا ان السطحين اذا تماسا فطرف كل واحد منهما صار بجملته ملاقيا لطرف الاخر الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على امتناع التداخل في الابعاد انه لو اذا نفذ البعد المتمكن في بعد الفضاء فهذان البعدان ماهيتان متساويتان في تمام الماهية لانه لا ماهية للبعد والامتداد سوى انه كذلك وهذا القدر امر مشترك فيه بين جميع الابعاد والامتدادات اذا ثبت هذا فنقول انهما حال التداخل اما ان يبقى كل واحد منهما ممتازا عن الاخر او لا يبقى ممتازا والقسمان باطلان فالقول بتداخل الابعاد باطل انما قلنا انه يمتنع بقاء كل واحد منهما ممتازا عن الاخر وذلك لان ذلك الامتياز انما يحصل بنفس الماهية او بلوازم الماهية او بعوارض الماهية والكل باطل انما قلنا انه يمتنع ان يحصل الامتياز بنفس الماهية لانا بينا ان هذه الماهية ماهية واحدة في جميع الصور وما يحصل به التشارك يمتنع ان يكون سببا لحصول الامتياز بلوازم الماهية لان لوازم الماهية مشترك فيها بين جميع افراد الماهية والامر المشترك فيه بين جميع الافراد يمتنع ان يكون سببا لامتياز بعض الافراد عن بعض وانما قلنا انه يمتنع ان يحصل الامتياز بالعوارض وذلك لان تقدير البعدين لما تداخلا كان كل واحد منهما في حيز الاخر وكان كل واحد منهما مساويا للاخر في تمام الماهية وايضا وكل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما فان نسبته الى احدهما كنسبته الى الاخر لكون كل واحد منهما مساويا للاخر في تمام الماهية ولكون كل واحد منهما ساريا بتمامه في تمام الاخر واذا كان كذلك فكل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما فهو بنسبته يكون عارضا للاخر واذا كان كذلك فحينئذ يكون ذلك العارض مشتركا بينهما وكل ما كان مشتركا بين شيئين فانه يمتنع كونه سببا لامتياز احدهما عن الاخر فثبت انه لو امتاز بعد المتمكن عن بعد المكان كان ذلك الامتياز اما بالماهية او بلوازمها او بعوارضها وثبت ان الكل محال فبطل القول بحصول الامتياز بين هذين البعدين المتداخلين واما القسم الثاني وهو ان يقال المتمكن اذا حصل في المكان ونفذ بعده في بعد المكان فانه لا يبقى احد البعدين ممتازا عن الثاني فنقول هذا ايضا باطل لانه بتقدير ان لا يبقى الامتياز وجب

ان لا

ان لا يحصل التغاير لان كل غيرين فلا بد وان يمتاز كل واحد منهما عن الاخر بكونه هو هو وذلك الامتياز في امر ما وفي مفهوم ما وحينئذ يعود التقسيم المذكور في ان ذلك الامر اما بالماهية او اللوازم او العوارض والكل قد ابطلناه فثبت انه لو ارتفع الامتياز لارتفع التغاير وحينئذ يلزم اما القول باتحادهما وكل ذلك مما قد ابطلناه فثبت ان نفوذ بعد المتمكن في بعد المكان قول باطل ومذهب فاسد وهذا الوجه احسن الوجوه التي يمكن ذكرها في هذا الباب ولقائل ان يقول السؤال على هذا الدليل من وجوه الاول لا نسلم ان الابعاد متساوية في تمام الماهية وما الدليل عليه وتقرير هذا الكلام ان الفضاء الذي ندعي كونه مكانا للجسم يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه والجسم ايضا امر يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه وطبيعة الفضاء وطبيعة الجسم مشتركان في كون كل واحد منهما قابلا لفرض الابعاد الثلاثة لكن فرض قبول الابعاد الثلاثة لازم من لوازم هذه الماهية وحكم من احكامها والاشتراك في اللوازم والاحكام لا يدل على الاشتراك في ماهية الملزومات لما ثبت ان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم اذا ثبت هذا فنقول ثبت ان طبيعة الفضاء الذي ادعيتم انه هو المكان وطبيعة الجسم الذي ادعيتم انه المتمكن مشتركان في كونهما قابلا لفرض الابعاد الثلاثة لكن لا يلزم من هذا القدر استواءهما في الحقيقتين في تمام الماهية والتحقيق على هذا التقرير فانه يبطل قولكم انه يمتنع ان يمتاز احد البعدين عن الاخر بالماهية واذا بطلت هذه المقدمة فقد بطل الدليل الذي عولتم عليه لا يقال البعد والامتداد لا ماهية له الا مجرد كونه بعدا وامتدادا وهذا القدر مفهوم واحد في الابعاد باسرها متساوية في تمام الماهية فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك المخالفة حاصلة في مفهوم اخر سوى كونه بعدا ولما كان ذلك المفهوم مغايرا لطبيعة البعد والامتداد لم يقدح ذلك في قولنا ان الابعاد من حيث انها ابعاد متشاركة في تمام الماهية وحينئذ يتم الدليل الذي ذكرناه لانا نقول السواد والبياض متشاركان في اللونية ومتباينان بخصوص كونه سوادا وبياضا ثم هذا لا يوجب ان يصح على لونية السواد ما يصح على لونية البياض حتى يلزم صحة ان ينقلب السواد بياضا وبالعكس فكذا هاهنا السؤال الثاني سلمنا ان الابعاد متساوية في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال ان افرادها تكون مختلفة في اللوازم اما قولكم الاشياء المتساوية في تمام الماهية يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر قلنا هذه المقدمة منقوضة بصور كثيرة احدها انه قد ثبت بالبرهان ان قول الموجود على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته بحسب مفهوم واحد فان الوجود من حيث انه وجود لا يختلف حقيقته في الواجب والممكن اذا ثبت هذا فنقول وجود الله تعالى مساو لوجود الممكن في مجرد كونه وجودا ثم لم يلزم منه ان يصح على وجود الله تعالى كل ما يصح على وجود الممكنات فذلك يوجب القدح في قولكم كل ما صح على الشيء صح على مثله وثانيها ان الجسمية على ما قررتموه طبيعة واحدة ثم الاشياء التي يصح كونها معادة لجسمية العناصر لا يصح كونها معادة لجسمية الافلاك على اصول الفلاسفة وثالثها ان النفوس الانسانية متساوية في تمام الماهية ثم لم يلزم من هذا ان يقال النفس المتعلقة بهذا البدن يصح عليها ان ينقطع تعلقها عن هذا البدن ويصير متعلقة بالبدن الاخر فكذا هاهنا ورابعها ان الراس المتصل بهذا البدن الانساني مساو للراس المتصل بالبدن الانساني الثاني للاخر في تمام الماهية ثم المخالفة لو حصلت انما حصلت بسبب العوارض الخارجية ثم لم يلزم ان يصح على كل واحد من الراسين ما يصح على الراس الثاني حتى يصح ان يقال انه ينفصل كل راس من البدن المخصوص ويتصل بالبدن الثاني فثبت انه لا يلزم على الشيء ما يصح على مثله وخامسها ان طبيعة الجنس واحدة في الانواع ثم انه لم يلزم من كون الحيوانية التي للانسان قابلة للناطقية كون الحيوانية التي في الفرس قابلة للناطقية لا يقال لم لا يجوز ان يقال الحيوانية قابلة لجميع الفصول الا ان

الفصل المعين وهو الناطق لما اوجب تلك الحيوانية صارت تلك الحيوانية من لوازم الناطق لاجل ان
منشا هذا اللزوم ما جاء من جانب المعلول بل انما جاء من جانب العلة فبهذا الطريق نعرف كون الاشيا المتماثلة
في تمام الماهية مختلفة في اللوازم لانا نقول اذا عقلتم هذا المعنى بالطريق الذي ذكرتم فلم لا يجوز مثله في
هذه المسئلة وبيانها ان للجسم له وجودة اذا حل فيه السواد والحلاوة والحركة فلكل واحد من الجسم
وهذه الاعراض الثلاثة وجود على حدة فاذا حلت هذه الاعراض في الجسم فقد حلت هذه الوجودات
الكثيرة في ذات ذلك الجسم فيلزمكم هناك اجتماع المتماثلات فان قلتم ان تلك الوجودات وان كانت
متساوية في كونها وجودات الا انها متباينة بتعيناتها وتشخصاتها فلم يلزم حصول الاتحاد وارتفاع
الامتياز فنقول لم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في هذه المسئلة السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال انه
يحصل الامتياز بسبب الامور الخارجية قوله كل عارض يعرض فان حصوله بالنسبة الى احدهما كحصوله بالنسبة
الى الثاني قلنا لا نسلم وما الدليل على ان الامر كذلك والذي يؤكد هذا السؤال ان مذهب الحكماء ان
النفوس الناطقة واحدة بالنوع بتمام الماهية ومذهبهم انها باقية بعد المفارقة فانهم اوردوا على انفسهم
سؤالا فقالوا النفوس الهيولانية العارية عن اكتساب المعارف والاخلاق اذا فارقت ابدانها فهناك لا امتياز
فيما بينها وبين غيرها لا في الماهية ولا في لوازمها ولا في عوارضها وذلك يوجب زوال المغايرة فاجابوا عنه
وقالوا انها بعد ان حصلت في الوجود حصل لكل واحد منها تعين وتشخص فذلك التميز حاصل لا محالة فهذا
القدر كاف في حصول الامتياز اذا عرفت ذلك فنقول نحن ههنا ايضا نقول ان الفضا الذي هو المكان
وسلمنا ان له تعينا وتشخصا باعتباره كان قابلا لتوارد الاجسام عليه وهذه الاجسام التي هي الاشيا القابلة
للحركة والسكون لا شك انه حصلت له تعينات وتشخصات باعتبارها كانت قابلة للحركة والسكون واذا
كان كذلك فعند نفوذ احدهما في الاخر لم لا يجوز ان يقال انه بقي مع كل واحد منهما تعينه الخاص وتشخصه الخاص
فمن المعلوم ان تشخصه لا يصير بعينه تشخص غيره فهذا القدر كاف في حصول الامتياز والمغايرة بين البعد
الذي هو المكان وبين البعد الذي هو المتمكن وعلى هذا التقدير فانه سقط ما ذكروه والحجة في ذلك ان نقول
لم قلتم ان ذلك يمنع من حصول المغايرة والامتياز وبيانه انه لو كان تعين الشي زائدا عليه لكانت المتعينات
متساوية في هذا المفهوم وهو كونها متعينات ثم يمتاز كل فرد من الفرد الاخر بامور اخر زائد عليه ولزم التسلسل
السؤال الخامس انه منقوض دليلكم بتداخل النقطتين حال تماس الخطين على نقطة وبتداخل الخطين حال تماس
السطحين حال تماس الجسمين فكل ما هو عذركم في هذه المواضع فهو عذرنا في هذا المقام الا ان يقولوا ان عند
حصول التماس ينعدم الطرفان ويحدث طرف واحد مشترك بينهما الا ان هذا يوجب نفي التماس اصلا وذلك
تمام يقولوا به الوجه الرابع من الوجوه التي احتجوا بها على امتناع تداخل الابعاد ان قالوا لو كان القول بتداخل
الابعاد جائزا لم يمتنع نفوذ عالم الاجسام بكليته في حيز خردلة واحدة ومعلوم انه باطل ولقايل ان نقول
يلزمون علينا اثبات الجواز الخارجي الذي معناه بقاء الذهن مترددا فيه او في نفسه هل هو ممتنع ام لا فان كان
مقصودكم هو الاول فدليلكم على انه لا يجوز نفوذ بعد المتمكن في بعد الفضا الذي هو الحيز والمكان وجب
القطع بجواز ما ذكرتم والذي يقرر ما ذكرنا انكم تحتاجون في اثبات هذه المقدمة الى بيان ان الابعاد باسرها
متساوية في تمام الماهية ثم تحتاجون الى اثبات ان كل ما يصح على شي فانه يصح على مثله ثم الى بيان انه لم يوجد في
احد الجانبين شرط لاجله صح هذا الحكم ولم يوجد في الجانب الثاني او يمتنع من صحة هذا الحكم والكلام على المقامين
الاولين قد سبق في الاعتراض على الوجه الثاني فلا فايدة في الاعادة واما اذا كان مقصودكم اثبات الجواز

الذي

الذي هي فهذا باطل لان نفوذ الاجسام في الابعاد الخفية اما ان يكون معلوم الامتناع بالبديهة او لا يكون
كذلك فان كان معلوم الامتناع بالبديهة كان حصول كل العالم في حيز الخردلة معلوم الامتناع بالبديهة
ونفوذ الاجسام في الفضا والخلاء غير معلوم الامتناع بالبديهة وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم وقوع الشك
في مقدمة كسبية نظرية ووقوع الشك في مقدمة بديهية نظرية واما ان كان نفوذ الاجسام الخفية في الاجسام
الخفية غير معلوم الامتناع بالبديهة فعلى هذا لم يلزم من تجويزه محال الا بدليل منفصل وانتم ما ذكرتموه فثبت
ان هذا النوع من الاستدلال في غاية السقوط السؤال الثاني ان نقول قد بينا انه اذا التقى سطحا بسطح فان
الخط الذي هو طرف احدهما يكون ملاقيا للخط الاخر الذي هو طرف السطح الثاني فان لزم من نفوذ بعد في بعد
ما ذكرتم من المحال كان ذلك النقض لازما عليكم السؤال الثالث يقول انكم وان كنتم لا تجوزون نفوذ بعد في
بعد لكنكم تجوزون القول بالتخلخل والتكاثف والمراد من التخلخل هو ان يصير مقدار الجسم اعظم مما كان من غير
ان ينضم اليه شي اخر من خارج ومن غير ان يحصل في داخله شي من الفرج والمراد من التكاثف هو ان يصير مقدار
الشي اصغر مما كان من غير ان ينفصل منه شي من الاجزاء ومن غير ان يحصل شي من اجزائه المشوشة المنقوصة
اذا عرفت هذا فنقول اذا جوزتم هذا فجوزوا ان يتخلخل جرم الخردلة حتى يصير في العظم مثل كرة الفلك
الاعظم وجوزوا ايضا ان يتكاثف الفلك الاعظم حتى يصير في الصغر مثل الخردلة او اصغر فان التزموا تجويز
ذلك فنحن نلتزم ايضا ما التزموا وان ابوا ذلك بينا نحن ما التزموا عليه الوجه الخامس من الوجوه التي تمسكوا
بها في بيان ان تداخل الابعاد ممتنع هو انهم قالوا لا معنى للبعد المتشخص الا البعد الذي بين طرفي هذا
الاناء فلو حصل بعدان لا بعد واحد مع ان المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فلم لا يجوز ان يحصل الشك في ان
هذا الانسان الذي نراه بحسب الاشارة الحسية واحد هل هو واحد في نفس الامر او حينئذ يلزمنا تجويز ان
يقال ان هذا الانسان الذي نراه واحد لعله لا يكون واحدا بل يكون الفا انسان واكثر ومعلوم ان تجويز
ذلك دخول في السفسطة والجنون ولقايل ان يقول الاعتراض على هذا الوجه مثل الاعتراض على الوجه الرابع من غير
تفاوت اصلا فلا فايدة في الاعادة فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة نفيا واثباتا وهي قولهم لو كان المكان
بعدا لزم من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين وهذا محال فذاك محال الحجة الثانية على ابطال القول بان
المكان هو البعد انهم قالوا البعد المسمى بالفضا اما ان يكون حالا في مادة او لا يكون حالا في مادة والقسمان
باطلان فبطل القول بان المكان هو البعد اما بطلان القسم الاول فالدليل عليه وهو انه لا معنى للجسم الا البعد
الحال في المادة فان كان الفضا والخلا كذلك كان جسما فالقول بان المتمكن ينفذ فيه قول بتداخل الجسمين وهو
محال واما بطلان القسم الثاني فهو انه على هذا التقدير يكون طبيعة البعد مع جميع ذاتياتها ولوازمها غنية عن المادة
والغني عن المادة يمتنع ان يعرض له ما يحوجه الى المادة فوجب ان لا يكون الجسم الذي هو المتمكن ذا بعد هذا خلف
ولقايل ان نقول هذه الحجة انما تتم ان لو ثبت ان الابعاد باسرها متساوية في الماهية ثم يثبت ان كل ما صح على الشي
وجب ان يصح على مثله وقد تقدم الكلام على المقدمتين الحجة الثالثة في ابطال القول بان المكان هو البعد انهم
قالوا البعد من حيث انه بعد اما ان يقبل الحركة واما ان لا يقبلها فان كان قابلا للحركة فالبعد الذي هو الفضا
والمكان يجب ان يكون قابلا للحركة وكل ما تحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فللمكان مكان اخر والكلام في
الثاني كما في الاول فيلزم القول باثبات امكنة غير متناهية يكون كل واحد منها نافذا في الاخر وذلك محال لوجوه
اقواها واقربها الى الافهام ان مجموع تلك الامكنة الغير المتناهية والابعاد المتداخلة الغير المتناهية ابعاد
كل بعد فهو قابل للحركة فذلك المجموع قابل للحركة وكل ما كان قابلا للحركة فحركته انما تكون من مكان الى مكان

فمجموع تلك الابعاد الغير المتناهية مكان فذلك المكان اما ان يكون بعداً واما ان لا يكون والاول باطل لان ذلك المكان لكونه مكاناً لكل الابعاد يجب ان لا يكون من جنس الابعاد لان كل ما كان منه ولكونه فرداً من افراد الابعاد يجب ان يكون داخلاً في الابعاد فلو كان مكان جملة الابعاد بعداً لزم كونه داخلاً في جملة تلك الابعاد وكونه خارجاً عنها وذلك محال واما ان كان مكان جملة الابعاد ليس ببعد بل شيئاً مغايراً للبعد فحينئذ يكون المكان الحقيقي مغايراً للبعد وذلك هو المطلوب واما ان كان البعد من حيث انه بعد غير قابل للحركة فوجب ان لا يكون الجسم قابلاً للحركة وذلك باطل فثبت ان القول بكون المكان بعداً يفضي الى هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلاً فان قيل لم لا يجوز ان يقال البعد المجرد وهو الفضاء غير قابل للحركة والبعد الذي يكون في المادة هو بعد الجسم يكون قابلاً للحركة لاجل ان الشرط في كون البعد قابلاً للحركة كونه في المادة فنقول هذا السؤال باطل من وجهين الاول انا سنقيم الدلالة على ان البعد يمتنع ان يقال انه حال في محل وانه صفة لشيء آخر والثاني بتقدير ثبات البعد يعقل كونه حالاً في محل الا انا نقول ذلك المحل من حيث انه هو اما ان يكون شاغلاً للحيز والجهة واما ان لا يكون كذلك بل يكون من الموجودات المجردة عن الوضع والاشارة والاول باطل لانه يقتضي ان يكون محل البعد بعداً فان افتقر البعد الى محل فليفتقر ذلك المحل الى محل آخر لكونه بعداً ولزم التسلسل وهو محال واما الثاني فهو باطل ايضاً لان كل موجود يكون مجرداً عن الاشارة والحيز والجهة فانه يمتنع عليه الحركة والانتقال لان الانتقال والحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان حاصلاً في حيز آخر وهذا لا يعقل الا في حق الشيء الذي يصح عليه كونه حاصلاً في الحيز والجهة اما الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة فانه يمتنع كونه قابلاً للحركة فثبت ان هذه المادة غير قابلة للحركة واذا كان كذلك فحينئذ يمتنع ان يقال ان كون البعد حالاً في المادة معناه انه قارن شيئاً لا يقبل الحركة ومقارنة مثل هذا الشيء يجب ان يكون مانعاً من الحركة ولا يعقل كونه شرطاً لصحة الحركة فقد زال هذا السؤال واعلم ان هذه الحجة كلام حسن وبناء في نصرة مذهب ارسطو فعلمنا في قول القدماء انه انما ايضاً مبنية على ان الابعاد متساوية في تمام الماهية وان كل ما يصح على الشيء يصح على مثله الحجة الرابعة هذا البعد المسمى بالفضاء والمكان والحيز لا شك انه يكون قابلاً للقسمة بحسب الفرض والاشارة ولا معنى للقسمة بحسب الفرض والاشارة الا ذلك اذا ثبت هذا فنقول الاجزاء المفروضة في هذا البعد بحسب الاشارة اما ان يكون متساوية في تمام الماهية واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فالجزء الذي فوق وجب ان يصح حصوله تحت وبالعكس وذلك يوجب صحة الحركة والانتقال عليها وكل ما يصح عليه الحركة والانتقال فله مكان فلمكانه مكان وحينئذ يعود المحال المذكور واما ان كانت تلك الاجزاء المفروضة فيها غير متشابهة في تمام الماهية فحينئذ يكون هذا الفضاء مركباً من اجزاء مختلفة بحسب الماهية فيكون مركباً وكل مركب فانه ينتهي تحليل تركيبه الى البسائط فهناك اجزاء بسيطة وكل بسيط فان يمينه غير يساره فيكون منقسماً فيكون هذان النصفان متساويين في تمام الماهية فحينئذ يصح ان ينتقل كل واحد منهما الى موضع الآخر وموضعه وحينئذ يعود ما ذكرنا من افتقار المكان الى مكان آخر ويعود المحال واعلم ان هذه الحجة قد وصفناها في القوة الا انا نقول انها ان صحت فهي توجب جواز الخرق والتفرق والتمزق في جملة الافلاك وذلك يوجب اثبات مكان خارج الفلك المحدد للجهات وذلك يوجب اثبات الخلاء خارج العالم وذلك يوجب كون المكان بعداً فهذه مقدمات لا بد من تقريرها اما المقدمة الاولى وهي قولنا ان هذا الكلام يوجب صحة الخرق والتفرق والتمزق على الافلاك فتقريرها ان نقول هذا الفلك المحدد للجهات اما ان يكون بسيطاً او مركباً فان كان بسيطاً كان كل قطعة تفرض فيه

متساوية

متساوية في تمام الماهية للقطعة الاخرى وذلك يقتضي جواز ان ينتقل كل واحد من تلك الاجزاء الى موضع غيره وذلك يقتضي جواز التفرق والتمزق على الفلك وهو المطلوب واما ان كان الفلك مركباً ففيه لا محالة اجزاء اما المقدمة الثانية وهي ان صحة الانخراق على الفلك يوجب كون اجزائه قابلة للحركة المستقيمة فهذه ايضاً مقدمة جلية فان الانخراق لا يتم الا بتباعد كل واحد من تلك الاجزاء المفروضة في الفلك على نعت الاستقامة اما المقدمة الثالثة فهي في بيان ان ذلك يوجب كون المكان بعداً فهو انا نقول تلك الامكنة الحاصلة خارج العالم ان كانت اجساماً فحينئذ يعود التقسيم فيها وذلك يوجب وجود اجسام لا نهاية لها وهو محال وان لم يكن اجساماً وجب كون تلك الامكنة ابعاداً خالية وذلك هو المطلوب فثبت ان الحجة المذكورة وان صحت دلت على ان المكان هو البعد الحجة الخامسة في ان المكان لا يجوز ان يكون هو البعد ان نقول لو ثبت هذا الفضاء المكاني فاما ان يكون غير متناه واما ان يكون متناهياً والقسمان باطلان فكان القول باثبات هذا الفضاء باطلاً انما قلنا انه يمتنع ان يكون غير متناه لانا سنقيم الدلالة على ان القول بوجود بعد لا نهاية له محال وانما قلنا يمتنع كونه متناهياً لان كل متناه فانه يحيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فله شكل فينتج ان كل بعد متناه فله شكل فنقول المقتضي لذلك الشكل اما ان يكون هو نفس طبيعة البعد او امراً حالاً فيها او ما يكون محلاً لها او ما لا يكون حالاً فيها ولا يكون محلاً لها والاقسام باسرها باطلة الا قولنا المقتضي لذلك الشكل المعين ما يكون محلاً لذلك البعد فنقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون المقتضي لذلك الشكل هو نفس طبيعة البعد والمقدار وذلك لان اجزاء ذلك البعد متساوية في الطبيعة والماهية فيلزم ان يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل وذلك باطل وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المقتضي لذلك الشكل امراً حالاً في ذلك البعد وذلك لان ذلك الحال ان كان من لوازم الطبيعة المقدارية عاد ما ذكرناه من انه يلزم كون الجزء مساوياً للكل في الشكل وان لم يكن من لوازمها امتنع كونه علة للشكل الذي هو من لوازمها لان المفارق يمتنع كونه علة للصفة اللازمة وانما قلنا ان المقتضي لذلك الشكل لا يجوز ان يكون امراً مغايراً لنفس المقدار ولما يكون حالاً فيه ولما يكون محلاً له وذلك لان ذلك المباين اما ان يكون نسبته الى هذا البعد المسمى بالفضاء والى جميع اجزائه على السوية واما ان لا يكون فان كان الاول فحينئذ يكون اختصاص هذا البعد بهذا الشكل المعين دون ساير الابعاد رجحاناً لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وان كان الثاني فحينئذ اختصاص هذا البعد المسمى بالفضاء انما لاجله صار اولى بقبول هذا الشكل من ذلك المفارق ان كان لاجل مفارق آخر عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وان كان هذا السبب فحينئذ يعود الامر الى ان اختصاصه بتلك الاولوية اما ان يكون لذاته او لما يكون حالاً فيها او لما يكون محلاً لها او للمباين ولما بطلت هذه الاقسام الثلاثة ثبت ان اختصاص ذلك البعد المخصوص بهذا الشكل المخصوص انما كان لاجل ما يكون محلاً له ومادة له وهو المطلوب فان قالوا فمادة الشكل مساوية لمادة الجزء فيعود الاشتراك المذكور فنقول لم لا يجوز ان ذلك البعد لما كان حالاً في مادة وكانت تلك المادة موصوفة بصفات لاجلها كانت مستعدة لقبول ذلك الشكل من واهب الصور لا جرم حصل ذلك الشكل من واهب الصور لا جرم حصل ذلك الشكل من واهب الصور فحصل ذلك الشكل دون ساير الاشكال فثبت بما ذكرنا ان كل بعد فهو متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل فانما حصل شكله المعين بسبب المادة وهذا ينتج ان كل بعد فانه لا يوجد الا اذا كان حالاً في المادة وثبت بهذا ان القول بوجود البعد المجرد محال ولقائل ان يقول اما دليلكم على وجوب تناهي الابعاد فسيأتي البحث فيه سلمنا ذلك لكن نقول لم لا يجوز ان يكون متشكلاً قولك ان كل متناه فهو متشكل وكل متشكل فشكله لاجل مادة قلنا لا نسلم وان كان الامر كذلك عاد الاشتراك المذكور

لان مادة الجزو مساوية لمادة الكل اما قوله بسبب الشكل المعين صفات قائمة بالمادة اعدت تلك المادة لقبول
ذلك الشكل المعين فنقول اذا عقلتم ذلك فهلا يجوز ان يقال الطبيعة المقدارية وحدها من غير ان يكون
هناك مادة كانت موصوفة بصفات مخصوصة لاجلها صارت مستعدة لقبول ذلك الشكل المعين وعلى هذا
التقدير فيستغني الطبيعة المقدارية عن الحلول في المادة وحينئذ يبطل قولكم ان كل ما كان بعدا ومقدارا
فانه لابد وان يكون حالا في محل ولنكتف ههنا بهذا القدر فانا قد نقلنا دلائلكم بل المبطلين للقول بان المكان
هو البعد الفصل الرابع في تقرير الوجوه التي يعول عليها من قال ان المكان هو البعد اعلم ان القائلين
بهذا المذهب فريقان منهم من يدعي العلم الضروري بان المكان ليس الا هذا الفضا والا هذه الابعاد
الممتدة ومنهم من يثبت هذه الدعوى بالحجة والبرهان اما الفريق الاول فتقرير كلامهم ان نقول انا نعلم
بالضرورة ان الجسم يمكن ان يشار اليه بانه حصل ههنا ويمكن ان ينتقل من ههنا الى هناك وبالعكس فوجب
علينا ان نبحث ان المشار اليه بانه ههنا او هناك هل هو نفس الجزء او امر زايد عليه اما القسم الاول فهو
باطل من وجوه الاول انا نشاهد ان هذا الجسم حاصل ههنا بعينه فاذا قدرنا ان ذلك الحجر انقلع من تلك
الجهة ومثل ذلك الحجر بعد انقلاع ذلك الحجر من هناك بقيت تلك الجهة وتلك المحاذاة كما كانت وما
بطلت وما عدمت حتى انهم لو بنوا في ذلك الحيز دارا لحكم كل عقل سليم بان هذه الدار حصلت في الجهة التي هي مغاير
للجسم الذي كان حاصلا فيه الثاني انه لما ثبت ان القبلة هي الكعبة فعند هذا قالت الفقهاء لو انهدمت
الكعبة والعياذ بالله ونقل من هناك الخشب والحجر والتراب بالكلية ولم يبق الا الفضا الصرف كانت القبلة
ليس الا ذلك الفضا ولو اعتقد معتقد بجواز حصول الخلا داخل العالم لقال ان القبلة هي ذلك الخلا المعين
والفضا المعين ومن اعتقد ان الخلا محال والملا واجب فانه لابد وان يعتقد ان عند خراب ذلك البنا
لابد وان ينتقل اليه هوا حتى لا يحصل الخلا وان القبلة هي ذلك الهوا لان ذلك الهوا قد ينتقل عن ذلك
الحيز ويسد بهوا آخر والقبلة ليست الا تلك الجهة والفطرة الصحيحة تشهد بان الحيز والجهة امر مغاير للاجسام
المنتقلة المتحركة الوجه الثالث في بيان ان الابعاد الممتدة التي هي الاحياز والجهات مغايرة لذوات الاجسام
هو ان المشار اليه بانه ههنا وهناك غير معلوم الثبوت بالضرورة وحصول الجسم ههنا وهناك غير معلوم
الثبوت بالضرورة لانه ما لم يدل الدليل على امتناع الخلا لم يجب حصول الجسم ههنا وهناك وما كان معلوم الثبوت
بالضرورة فهو مغاير لما ليس معلوم الثبوت بالضرورة وذلك يقتضي ان الابعاد الممتدة التي هي الاحياز والجهات
امور مغايرة لابعاد الاجسام الوجه الرابع وهو انه يمكننا ان نتصور جهة لا يماسها جسم ولا يحيط بها جسم ولا يمكننا
ان نتصور جهة لا يصدق عليها انه ههنا او هناك فوجب ان يكون المعنى المشار اليه بقولنا ههنا وهناك امر
مغايرا لكون الجسم مماسا لجسم آخر ولكونه بحيث يحيط به جسم آخر الوجه الخامس انا نقول ان الماء في الكوز لا
بمعنى ان الماء سار في جسم الكوز بل بمعنى كون الماء مماسا لسطح سطح الكوز وصريح العقل حاكم بان الماء حصل
في الفضا المعترض بين طرفي الكوز بدليل ان ذلك الفضا باق بعينه ثم تارة يحصل فيه الماء واخرى يخرج عنه
الماء وينتقل اليه الهوا والثابت في ذلك الفضا خاليا عن كل الاجسام عند من قامت الدلايل القطعية عنده على
صحة القول بالخلا وذلك يدل على ان ذلك الامتداد امر مغاير لامتدادات الاجسام الحاصلة في ذلك
الفضا الوجه السادس ان المشار اليه بقولنا ههنا وهناك لا يقبل الانتقال والحركة فانه من المستحيل في بديهة
العقل ان ينتقل ههنا الى هناك وهناك الى ههنا اما الجسم الحاصل ههنا والجسم الحاصل هناك فانه قابل
للانتقال فلما كان المعنى المشار اليه بقولنا ههنا وهناك لا يقبل الانتقال البتة وكان الجسم الحاصل ههنا

وهناك قابلا للانتقال علمنا ان المشار اليه بقولنا ههنا وهناك مغاير للجسم الذي يقبل الانتقال فهذه
تنبيهات دالة على ان العلم الضروري حاصل بان هذه الاحياز والجهات والمحاذيات ابعاد ممتدة وانها مغايرة
لابعاد الاجسام المتحركة المنتقلة ولو عرضت هذه الوجوه على جميع العقلاء لقضت عقولهم السليمة بان
الامر ما ذكرناه ولخصناه واما الفريق الثاني وهم القائلون بان العلم بوجود هذه الابعاد علم استدلالي فقد
احتجوا عليه من وجوه الحجة الاولى لو لم يكن المكان عبارة عن البعد بل كان عبارة عن السطح الحاوي لما بيانه
انه يلزم الحكم على الساكن بكونه متحركا حال كونه ساكنا فتقريره انا لو فرضنا طايرا واقفا في الهوا والهوا يتحرك
عليه وحجرا واقفا في الماء والماء يجري عليه فههنا لا شك ان الطير واقف وان هذا الحجر واقف في الماء مع انه في
كل آن ينتقل من مماسة سطح الى مماسة سطح آخر فلما حصل هذا الانتقال في هذه الصورة من سطح الى سطح لزم
ان يكون هذا الجسم متحركا مع انه ساكن في الحقيقة فصح ما ذكرنا انه لو كان المكان عبارة عن السطح لزم الحكم على
الجسم الساكن حال كونه ساكنا بانه متحرك ومعلوم ان ذلك باطل فعلمنا ان المكان لا يجوز ان يكون عبارة عن
السطح اما اذا كان المكان عبارة عن الفضا الخالي والبعد الصرف لم يلزم ذلك لان الجسم لما كان واقفا في
ذلك الفضا وقد شغل ذلك الخلا بجرمه كان ساكنا لا متحركا فان قيل ان عنيت بكون ذلك الطير ساكنا في الهوا وكون
ذلك الحجر واقفا في الماء ان مماسته مع الاجسام الساكنة باقية فلا نم وكذلك الا ان السكون بهذا التفسير غير
شرط لكونه في نفسه ساكنا الا ترى ان الصندوق اذا وضع فيه جسم وفرضنا هوي ذلك الصندوق مع كل ما فيه
فان مماسة تلك الاجسام الموضوعة في الصندوق مع جوانب ذلك الصندوق باقية غير متغيرة مع ان ذلك
الصندوق وكل باقية متحركا فعلمنا ان بقاء مماسة ذلك الطير وذلك الحجر مع ساير الاجسام لا يمنع كونه في
نفسه متحركا وان عنيت بكونه ساكنا انه بقي في ذلك الفضا الذي هو حاصل فيه فمدخل له فهذا الكلام انما يتم
بعد ثبوت القول بالفضا فلو اثبتنا القول بالفضا بهذه المقدمة لزم الدور وهو محال والجواب اما ان الطير
قد يقف في الهوا مع ان الهوا يمر عليه والحجر يقف في الماء مع ان الماء يمر عليه فذلك معلوم بالضرورة والمنع من كونه
ساكنا في هذه الحالة مكابرة في البديهيات واما تفسير السكون ببقاء المماسات فهو باطل ويدل عليه وجوه
الاول ان الجسمين المتساويين في الثقل والحجم والشكل اذا ابتدا بالنزول من راس جبل في هوا ساكن لا تفاوت
فيه ففيهما يبقى سمت كل واحد منهما متحركا فعلمنا انه لا يمكن تفسير كون الجسم ساكنا ببقاء مماسته مع غيره
الثاني ان الفلك الحاوي والفلك المحوي اذا كان يتمان الدورة في مدة واحدة فهناك لا يتغير شيء من المما
سات الحاصلة بين الاجزا المفترضة في كل واحد منهما مع كون كل واحد منهما متحركا في نفسه الثالث ان الجسمين
متى بقيا في ذاتيهما على بقا المماسة الحاصلة بينهما وذلك لان سكونه في ذاته امر حاصل له في ذاته امر حاصل
له في ذاته واما مماسته مع غيره الرابع انه يمكننا ان نعقل كون الشي ساكنا في ذاته مستقرا في حيزه الذي لا يمكن
تعقله الا مع تعقل غيره فعلمنا ان كونه ساكنا في ذاته امر مغاير لبقا مماسته مع غيره واما قولنا انه لو كان المكان
عبارة عن السطح لزم ان نحكم على المتحرك حال كونه متحركا بكونه ساكنا فتقريره انا اذا وضعنا شيا من الدقيق
في جراب فعند القائلين بان المكان هو السطح يكون مكان ذلك الدقيق هو السطح الباطن من ذلك الجراب المماس
للسطح الظاهر من ذلك الدقيق فاذا فرضنا انه نقل ذلك الجراب من الري الى خراسان فقد انتقل ذلك الدقيق
من بلد الى بلد مع ان المماسة الحاصلة بين ذينك السطحين باقية ثابتة غير متغيرة فلو كان المكان هو السطح لوجب
ان نحكم على ذلك الدقيق بانه بقي ساكنا مع انا نعلم بالضرورة انه انتقل من الري الى خراسان وذلك باطل فان
قيل ان ذلك الدقيق في ذلك الجراب لا نقول انه متحرك بالذات بل انه متحرك بالعرض والجواب ان نقول ان قولك

القايل الجسم متحرك بالعرض لفظ مبهم لا بد من البحث عن معناه فنقول لا شك انا حين جعلنا هذا الدقيق
في الجراب فاذا جئنا بذلك الجراب الى خراسان فقد كان هذا الدقيق حاصلا في الري فاذا جئنا بذلك الجراب
الى خراسان فلا شك ان ذلك الدقيق حصل في خراسان فذلك الدقيق الذي كان في الذي اما ان يقال
انه في نفسه لم ينتقل ولم يتحرك وانتقل ولم يتحرك وانتقل وتحرك والاول مكابرة فان هذا الدقيق كان حاصلا
في الذي والان حصل في خراسان فكيف نعقل ان يقال انه لم ينتقل ولم يتحرك فثبت انه انتقل في نفسه و
تحرك في ذاته وظاهر انه لم ينتقل غير ذلك السطح الذي كان محيطا به في الري لان ذلك ما حصل في خراسان
بل السطح الظاهر من ذلك الدقيق مماس السطح الباطن من ذلك الجراب فعلمنا ان المكان الحقيقي الذي كان فيه
ذات الجسم وتحرك عنه واليه هو الفضاء المذكور والخلاء المذكور حتى يقال ان ذلك الدقيق انتقل من ذلك
الفضاء الذي كان في الري الى الفضاء الذي كان حصل بخراسان وذلك هو المطلوب الحجة الثانية انا نعلم
بالبديهة ان بين طرفي الطاس امتدادا مخصوصا وبعدا معينا فذلك البعد والامتداد اما ان يكون بعد
نفس الجسم الحاصل بين طرفيه واما ان يكون بعدا اخر مغايرا له والاول باطل لوجوه احدها انا نستقيم الدلائل
على ان الخلاء ممكن الوقوع ووقوع الخلاء يكون ذلك البعد والامتداد حاصلا مع عدم الاجسام التي يصح عليها
الحركة والسكون وذلك يدل على ان ذلك البعد مغاير للبعد الحاصل في الاجسام وثانيها اثبات الخلاء ولجد
الحصول الان حصوله غير معلوم بالبديهة بل هو معلوم الثبوت بالدلائل الدقيقة والوجوه الغامضة
فقبل العلم بذلك الدقيق لا يكون وجود تلك الاجسام غير معلوم لكنا بينا ان وجود البعد الممتد بين طرفي الطاس
معلوم بالبديهة وهذا يدل على ان البعد الممتد بين طرفي الطاس الذي هو معلوم الثبوت بالضرورة مغاير للاجسام
الحاصلة فيما بين طرفي الطاس وثالثها ان البعد الممتد بين طرفي الطاس بعدا واحدا بالشخص لا يتبدل ولا يتغير
واما الاجسام الحاصلة في داخل الطاس فانها اجسام مختلفة متعاقبة فان الطاس تارة يكون مملوا بالماء فاذا
الماء يخرج والهوا يدخل ثم ان ذلك الهوا قد يخرج وقد يحصل عقيبه هوا اخر فالحاصل ان البعد الممتد بين طرفي
الطاس بعدا واحدا بالشخص باق بعينه لا يتغير ولا يتبدل واما الاجسام التي يحصل في داخل الطاس
فانها اجسام متبدلة متعاقبة والشي الواحد بالشخص الواحد المصون عن التبدل والتبدل والتغير مغاير للشي
الذي لا يكون باقيا بل يكون متغيرا متبدلا وذلك يدل على ان ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس مغاير للاجسام
الشاغلة لتلك الاحياز الحجة الثالثة لو كان المكان عبارة عن السطح لزم القول بان المكان قد يزداد حال
ينتقص المتمكن وكل ذلك باطل فالقول بان المكان هو السطح باطل فهذه الزامات ثلثة الالزام الاول فبيانه
في صورتين الصورة الاولى ان الجسم الواحد اذا جعل قطعا كثيرة فمقدار مجموع هذه القطع يكون مساويا
لمقداره كلا قبل التقطيع والتفريق لكن السطوح المحيطة بهذه القطع يكون اكثر من السطح المحيط بمجموع
ذلك الجسم قبل التقطيع والتفريق فههنا مقدار المتمكن واحد في حالتي الاتصال والانفصال مع ان مكانه حال
ما كان متفرقا اكثر من مكانه حال حصول التقطيع الصورة الثانية انه ثبت في الهندسة ان اوسع الاشكال
هو الدائرة فالشمعة اذا جعلت كرة فان السطح المحيط بها اصغر من السطح المحيط بها حال ما يجعل مكعبا فههنا
المتمكن باق على حاله مع ان المكان ازداد عند التكعيب الالزام الثاني وهو انه يبقى المكان بحاله مع استقامة
المتمكن فنقول الماء الذي في القربة مكانه هو السطح الداخل من القربة فاذا عصرنا القربة حتى خرج بعض ما كان
فيها من الماء بقي سطح القربة محيطا بما بقي من الماء فههنا المتمكن قد نقص مع ان المكان باق كما كان اما الالزام
الثالث وهو قولنا المتمكن قد ينتقص والمكان قد يزداد فنقول تقريره انا اذا فرضنا مكعبا متساوي السطوح

فان مكانه هو السطح المحيط به فاذا احدثنا في كل واحد من جوانبه معبرا عميقا واسعا فان ههنا انتقص حجم المتمكن
ولزم من انتقاصه ازدياد السطوح المحيطة به فلو كان المكان عبارة عن السطوح المحيطة بالشي لزم في هذه الصورة
ان يقال انتقاص ذات المتمكن اوجب ازدياد مكانه ومعلوم ان كل هذه اللوازم باطلة فاسدة اما اذا قلنا المكان
هو البعد الذي يشغله ذات الجسم لم يلزم علينا شي من هذه المنكرات والمحالات الحجة الرابعة انا اذا
تخيلنا جسما واحدا وتخيلنا انه وحده وليس معه غيره فانه لا بد وان يحكم العقل عليه بانه ههنا او هناك
امر لا يقدر الذهن على تصور وجود الجسم الا مع تصور حصوله فاذا كان كون ذلك الجسم محفوفا بجسم اخر
او محاطا بجسم اخر فانه يمكن العقل من تصور الجسم جسما مع الذهول عنه وهذا القياس ينتج انتاجا ضروريا
ان المعقول من كون الجسم ههنا او هناك مغاير للمعقول من كونه بحيث يحيط غيره فثبت ان الجو الذي يحكم العقل
عليه بحكم ان الجسم حال وجوده لا بد وان يكون اما متحركا او ساكنا وصريح العقل لا يحكم بانه يجب اما ان يكون
مماسا لسطح واحدا ومنتقلا من مماسة سطح الى مماسة اخرى دون العقل لا يمكن تصور الجسم بحيث لا يماس شيئا من
السطوح فثبت بما ذكرنا ان المعقول من كونه متحركا وساكنا مغاير للمعقول من كونه مماسا لسطح واحدا ومنتقلا
عن مماسة سطح الى مماسة سطح اخر واذا ثبت هذا فنقول المعقول من الحركة هو الانتقال من حيز الى حيز والمعقول
من السكون هو الاستقرار في الحيز الواحد وهذا يقتضي ان يكون الحيز الواحد الذي يستقر فيه هذا الجسم
تارة وينتقل منه اخرى الى غيره مغاير للسطح الحاوي وهو المطلوب الحجة السادسة ان الاجسام متناهية
فمجموع الاجسام يجب ان يكون له حيز وجهة ومجموع الاجسام يمتنع ان يحيط به سطح وحينئذ يصح ان الحيز والجهة
امر مغاير للسطح الحاوي لا يقال الاجسام ليس له حيز ولا جهة البتة وانما حصل له ذلك بالقياس الى الاجسام
الموجودة في داخله ثم لا شك انه يتعذر علينا اثبات جسم لا يكون له حيز ولا جهة لانا نقول الحاكم بهذا الحكم هو
الوهم والخيال لا العقل وقد بينا ان حكم الوهم والخيال الكاذب باطل لانا نقول انا نجد صريح الفطرة الاصلية
شاهدة بان كل جسم فانه لا بد من ان يكون حاصلا في حيز وجهة والذي يوكد ذلك وجوه الاول انا بابتداء
عقولنا نعلم ان الخط الذي هو محور العالم لو خرج من جانبيه الى ما لا نهاية له فان احد جانبي ذلك الخط مغاير
للجانب الاخر منه ومن انكر هذا التغاير فقد نازع في اقوى البديهيات الثاني انا لو فرضنا انسانا واقفا على
طرف القطب الشمالي فانه لا بد وان يميز قدامه عن خلفه والعلم بهذا الامتياز ضروري الثالث ان النقطة
المفروضة في السطح الاعلى من الفلك لا شك انها تكون متحركة حال استدارة الفلك ولا معنى لتلك الحركة الا
ان تلك النقطة انتقلت من حيز الى حيز اخر وذلك هو المطلوب اما قوله ان هذا الحكم حكم الوهم والخيال وذلك
كاذب فنقول هذا الكلام باطل من وجهين الاول هو انا نجد الجزم بصحة هذه القضية جزما قاطعا غير قابل
للشك والشبهة ولا نجد في القلب تفاوتا بين قوة هذه القضية وبين سائر البديهيات واذا كان كذلك
فنقول لو جوزنا ان يكون القضية مع هذا القدر كاذبة فحينئذ يرتفع الامان عن البديهيات ويحتاج في
تصحيح ما لم يصح منها الى النظر والاستدلال لكن الاستدلال موقوف على صحة البديهيات فيلزم الدور وهو
فاسد الثاني وهو انا نجد في فطرة النفس السليمة عن الافات وغريزة القلب المبرأة عن الوسوسات احكاما يقينية
قاطعة فان انتم تقولون الحاكم ببعضها هو العقل الصادق والحاكم بالبعض الاخر هو الوهم الكاذب فعلى هذا التقدير
ما لم يعرف الفرق بين العقل وبين الوهم وما لم يعرف ثانيا ان هذا الحكم هو حكم العقل لا حكم الوهم وما لم نعرف
ثالثا ان العقل صادق والوهم كاذب فانه لا يمكنا ان نحكم بصحة تلك القضية التي حكمنا بصحتها فنقول العلم
بهذه الامور الثلاثة ان كان بديهيا امتنع حصول الجزم في القضايا الكاذبة مع حصول العلم البديهي بكونه

كاذبا وان كان استدلاليا لزم توقف البديهيات على الدلائل لكن الدلائل موقوفة على البديهيات فيلزم الدور
ويبطل كل المعلوم ويلزم السفسطة الثالث وهو انه لا معنى للعلوم البديهية الاولية الا القضايا التي لو اراد
العاقل تشكيك نفسه فيها لما قدر كحكم العلم بانه لا بد وان يمتاز جانب القطب الشمالي عن جانب القطب الجنوبي ثم
لو اراد العاقل تشكيك نفسه فيه لما قدر عليه فوجب ان يكون ذلك من العلوم البديهية فهذا مجموع الدلائل
الدالة على ان المكان عبارة عن البعد القائم بذاته لا عن السطح الحاوي **الفصل الخامس** في ان الخلاء ممتنع
الوقوع او ممكن الوقوع مذهب ارسطاطاليس انه ممتنع الوقوع وبه قال الجمهور اتباعه ومذهب جمهور
الاقدمين من الحكماء وجمهور المتكلمين انه جائز الوقوع وهو المختار ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** بديهة
العقل حاكمة بان الجسم الذي هو المتمكن مفتقر الى الفضاء الذي هو المكان فلو كان وجود الفضاء الذي هو
المكان ممتنع الوجود الا مع المتمكن لزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر فيكون دورا وهو محال فثبت ان
الفضاء غني في ذاته وفي وجوده عن المتمكن وهو ايضا غير موجب لذات المتمكن والا لامتنع ان نفارقه المتمكن
فثبت ان المكان غني في ذاته عن المتمكن وغيره وموجب له وما كان كذلك لم يمتنع وجوده منفكا عنه فيلزم
القطع بانه لم يمتنع وجود الحيز والفضاء خاليا عن المتمكن ولا معنى للخلاء الا ذلك فان قيل اشكل ما ذكرتم
بالجوهر والعرض فان كل واحد منهما غني في وجوده عن الاخر والا وقع الدور واحدهما غير موجب للاخر و
الا لامتنع وجود الجسم بدون ذلك العرض مع انه يمتنع حصول الجسم الا مع العرض والجواب الاعراض عندنا
على قسمين منها ما يجري مجرى المعلول لذات الجسم ومنها ما لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو كالحصول
في الحيز فان ماهية الجسم يقتضي كونها حاصلة في الحيز فلا جرم يمتنع خلو ذات الجسم عن الحصول في الحيز ثم اذا
كان ذلك الحصول حاصلا عقيب حصول اخر فهو الحركة وان لم يكن كذلك فهو السكون وفي الحقيقة يرجع
حاصل القول في الحركة والسكون الى الحصول في الحيز لكنا بينا ان الحصول في الحيز كالمعلول لماهية الجسم و
كالموجب عنها فلا جرم قلنا انه يمتنع خلو ذات الجسم عن الحركة والسكون واما سائر الاعراض وهي كالالوان
والطعوم والروائح وغيرها وعندنا يجوز خلو الجسم عنها واذا ثبت هذا فنقول لا شك ان الجسم مفتقر الى
الحيز فيمتنع كونه علة لحصول الحيز والحيز ايضا يمتنع كونه علة لوجود الجسم واذا ثبت هذا ظهر انه ليس واحد
منهما علة لحصول الاخر ولما ثبت ان الجسم محتاج الى الحيز وجب كون الحيز غنيا عن الجسم فوجب جواز حصول
الحيز خاليا عن الجسم وهذا بخلاف الجسم مع الحصول في الحيز فانا بينا ان ماهية الجسم علة لحصوله في الحيز
فظهر الفرق واما سائر الاعراض فقد ذكرنا انه لا يمتنع خلو الجسم عنها باسرها فزال النقض **الحجة الثانية**
على صحة القول بالخلاء انه لو امتنع خلو الحيز عن المتمكن لكان امساك الخلاء اسهل من تحصيل المفقود فكان يلزم
ان لا يكون الحيز موضوعا للمتمكن منه مكانا فيلزم ان يمتنع على الجسم ان يتحرك من مكانه وحينئذ يمتنع علينا ان
ذلك لاجل ان ذات المكان ممكن الوجود للمتمكن وذلك يوجب القول بجواز الخلاء **الحجة الثالثة** اذا تحرك
الجسم فالموضع المنتقل اليه اما ان يقال انه كان خاليا قبل انتقال هذا المنتقل اليه او كان ملاء والاول هو المطلوب
والثاني على قسمين لانه عند انتقال هذا المنتقل اليه اما ان يقال انه بقي ذلك الملاء هناك او انتقل عنه الى موضع اخر
والاول يقتضي تداخل الاجسام وهو باطل والثاني على قسمين لانه اما ان يقال ان ذلك الملاء قد انتقل الى مكان
هذا المنتقل وهذا المنتقل انتقل الى مكان ذلك الملاء او يقال ان ذلك الملاء انتقل الى مكان جسم اخر والاول
يوجب الدور لان صحة انتقال هذا المنتقل الى مكان ذلك الملاء مشروط وذلك يوجب الدور لان صحة
انتقال هذا المنتقل الى مكان ذلك الملاء مشروط بفراغ ذلك الملاء عن ذلك المكان وذلك الانتقال مشروط بفراغ

ذلك

ذلك المكان عن هذا المنتقل وهذا الفراغ مشروط بانتقال هذا المنتقل الى مكان ذلك الملاء فيصير دورا و
الثاني وهو القول بان ذلك الملاء انتقل الى مكان جسم اخر فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم ان يتدافع جملة
العالم عند تحرك البعوضة وهذا قول لا يقبله العقل فثبت ان القول بان العالم ملاء يفضي الى هذه الاقسام الباطلة
فكان الكلام به باطلا فان قيل لم لا يجوز ان يقال الجسم اذا انتقل من جانب الى جانب فانه يحدث في الحيز
المنتقل اليه جسم اخر وحينئذ يلزم القول بالخلاء وهذا الذي ذكرناه غير مستبعد على قول الاجزاء انا نقول
بالفاعل المختار فهو تعالى يحدث جزءا في احد الحيزين ويفني جزءا من الجزء الاخر وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل
ويجوز ان نقول الاجسام قابلة للتخلخل والتكاثف فاذا انتقل الجسم عن حيز ازداد مقدار الجسم في الجانب المنتقل
وانتقص مقداره في الجانب المنتقل اليه وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ثم نقول ان هذا الدليل ينتقض عليكم
بحركة السمكة فانه لا يعقل حصول الخلاء في داخل الماء فان الماء جرم سيال بالطبع الى المواضع الخالية ولو حصل
هناك خلاء لسال الماء اليه فثبت انه ليس في داخل الماء شيء من الخلاء واذا ثبت هذا فنقول ان السمكة اذا تحركت
في قعر البحر لزمكم ان تقولوا انه يتموج البحر بكليته بسبب حركة تلك السمكة فاذا التزمتم ذلك فنحن نلتزم ايضا تدافع
جميع العالم بسبب حركة البعوضة والجواب عن الاول ان نقول صحة احداث الله تعالى الجسم في الحيز المنتقل عنه مشروط
بكون ذلك الحيز فارغا خاليا لامتناع تداخل الاجسام فلو جعلنا صحة ذلك الخلو مشروطا بخلق الله تعالى
ذلك الجزء فيه لزم الدور وهو باطل وهذا الجواب لا يختلف سواء قلنا انه يحدث احد الجسمين ويعدم الثاني
بايجاد الله تعالى واعدامه او قلنا انه يزداد مقدار الجسم من احد الجانبين وينتقص من الجانب الاخر بسبب
التخلخل والتكاثف وايضا انا قد بينا في باب الحركة ان القول بالتخلخل والتكاثف قول باطل محال وعن الثاني نقول
مذهبنا انه حصل في داخل الماء خلاء كثير وذلك هو السبب في كون الماء لطيفا متموجا وذلك لان الماء ثقيل
سيال بالطبع فكلما انصب بعض اجزاء الماء الى بعض الاحياز الخالية صار سائر الاحياز خالية وهكذا ابدا وهذا
السبب يكون جسم الماء متموجا وعلى هذا التقدير فقد سقط السؤال **الحجة الرابعة** اذا فرضنا سطحا لاقى سطحا
اخر بكليته ثم ارتفع عنه دفعة فانه يجب وقوع الخلاء بينهما في اول زمان حصول ذلك الارتفاع وبيان امكان
هذه الاحوال اما **المقدمة الاولى** ففي بيان انه يصح ان يلقى سطح سطحا اخر بكليته وبرهانه انه لو امتنع ان
يلقى سطح سطحا بتمامه لبقيت الفرج الخالية بينهما وذلك يوجب القول بالخلاء وايضا فالبديهة حاكمة بصحته لانا اذا
وضعنا باطن اصبعنا على الاصبع الثانية من اليد الثانية علمنا بالضرورة انه صار سطح الاصبع ملاقيا لسطح
الاصبع الثانية بالكلية وانه من المحال ان يقال انه لم يحصل الملاقاة الا في نقط متفرقة متباينة اما **المقدمة
الثانية** ففي بيان انه يصح ان يرتفع احد السطحين عن الاخر دفعة وبرهانه ان الجزء الاول من السطح الاعلى
اذا ارتفع من السطح الاسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الاعلى مماسا للجزء من السطح الاسفل لزم وقوع التفكك
بين اجزاء السطح الاعلى لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي الجزء الثاني مماسا للشيء الذي كان مماسا
له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك احد جانبيه ولم يتحرك الجانب الاخر منه البتة لزم وقوع
التفكك في اجزائه وهذا هو الاعتراض الذي عول عليه الحكماء في ابطال الجزء الذي لا يتجزى قالوا لو تحرك بعض اجزاء الرحى
مع سكون البعض لزم وقوع التفكك في اجزائها لكن القول بالتفكك باطل فالقول بان السطح الاعلى يرتفع عن الاخر
دفعة واحدة حق وايضا فلنفرض وقوع التفكك فنقول اللامماسة من الامور التي يحصل في الان فالسطحان
المفروضان لا شك انهما كانا متماسين فاذا حصلت اللامماسة فهذا الذي صار لا مماسا دفعة اما ان يكون
سطحا او نقطة فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني لزم تتالي النقط وتتالي الانات وهما

باطلاً عند القوم **المقدمة الثالثة** فهي في بيان انه لما ارتفع احد السطحين عن الآخر فانه يلزم حصول
الخلاء في صفحتهما وبرهانه انه لو حصل بينهما جسم فاما ان يقال كان ذلك الجسم حاصلاً بينهما قبل ذلك
او يقال انه انتقل اليه بعد وقت الالتصاق من الاسفل والاول باطل لانا بينا ان من الممكن ان ينطبق سطح على سطح
وكل ما كان ممكناً فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض وقوعه لان البحث على المحكي ممكن والثاني ايضاً باطل
لان الانتقال الى ذلك الوسط اما ان يكون من مسام الاعلى والاسفل او من الجوانب والاول باطل لان
الاجسام التي يحصل فيها المنافذ والمسام فانه لا بد وان يحصل بين كل منفذين سطح متصل وحينئذ يكون
الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك باطل واذا حصل في السطح ذي المنافذ سطح متصل ثم انا نجد السطح ذا
المنافذ يرتفع عما تحته دفعة علمنا ان كل واحد من السطوح المتصلة قد ارتفع عما تحته دفعة ثم لم يبق في ذلك
السطح الصغير الذي من المنافذ امتنع ان يقال الجسم دخل في منافذه والثاني ايضاً باطل لان انتقال تلك الاجسام
من الجوانب الى الوسط اما ان يعبر في عبوره بالطرف وهو ظاهر الفساد او يعبر فيه ذلك وحينئذ لا يخلو
اما ان يقال انه حين يكون في الطرف يكون في الوسط ايضاً وهو ممتنع لان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة
في حيزين او يقال انه حين كان حاصلاً في الطرف لا يكون حاصلاً في الوسط وحينئذ يلزم ان يقال حين كان
ذلك الجسم حاصلاً في الطرف كان الوسط خالياً وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كما ارتفع احد
السطحين عن الآخر فان الفاعل المختار يخلق في ذلك الوسط جسماً وحينئذ لا يلزم القول بالخلاء او يقال انهما
ارتفع احد السطحين عن الآخر فان الاجسام المحيطة بهما يتخلخل وتزداد عظمها ويملأ الوسط بهما في الحال و
الجواب اما الاول فمدفوع من وجهين الاول ان الفاعل المختار لا تقول به الفلاسفة والثاني انه يلزم الدور
المذكور وذلك لان صحة احداث الجسم هناك مشروط بانتزاع احد ذينك السطحين من الآخر لانه لا يلزم تداخل
الاجسام فلو جعلنا صحة انتزاع احد ذينك السطحين مشروطاً باحداث ذلك الجسم لزم الدور واما القول
بازدياد مقادير الاجسام المحيطة بذينك السطحين فهذا باطل لوجهين الاول انا نقول ان هذا المذهب باطل
على ما بيناه في باب الحركة الثاني انا نقول ان هذا الازدياد يحكي ان طرف ذلك الجسم المتخلخل لا بد وان يمتد من
الخارج الى الداخل فحين يكون طرفه متصلاً بطرف ذينك السطحين يكون الوسط خالياً عنه وحينئذ يحصل
المطلوب **الحجة الخامسة** ان الانسان قد ينفخ في الزق نفخاً شديداً بحيث لا يمكنه ان يزيد على ذلك النفخ ثم يشد رأس
الزق ويثقبه ثم انه بعد ذلك لو حاول غرز المسلة الواحدة والاعداد الكثيرة من المسلات في ذلك الزق امكنه
ذلك ولولا انه حصل في داخل الزق المنفوخ خلاء كثير والا لما امكن ذلك لانه يلزم تداخل الاجسام فان
قيل المسلة انما نفذت في ذلك الزق لانه عند حصول ذلك الغرز يتمدد جرم الزق ويتسع فيحصل لتلك
المسلة مكان في داخل ذلك الزق المنفوخ فيها او يقال لعله حصل عند غرز المسلة في الزق خروج بعض اجزاء
الهواء المنفوخ فيه من مسام ذلك الزق وحينئذ يتسع داخل ذلك الزق لغرز تلك المسلة فيه او يقال ثبت
ان الاجسام قابلة للتخلخل والتكاثف فلعل عند غرز المسلة تكاثف ذلك الهواء المنفوخ في الزق وانحصر
فحصل للمسلة المغروزة في ذلك الداخل مكان واذا كانت هذه الاحتمالات قائمة امتنع الاستدلال بامكان
غرز المسلة في الزق المنفوخ على حصول الخلاء داخل ذلك الزق والجواب عن الاول انا نفرض الكلام فيما اذا
بالغ الانسان في تمديد الزق قبل النفخ فيه ثم بالغ في النفخ مبالغة لا يمكنه ان يزيد عليها فهاهنا امتنع ان يصير
الزق متمدداً بسبب المبالغة في التمديد اولاً والنفخ ثانياً فلو حصل بسبب غرز المسلة فيه تمدد ازيد مما
كان لما حصل ذلك الا بعد قوة شديدة وتكلف عظيم لكنا نعلم بالضرورة انه لا يحتاج في هذا الغرز الى قوة

شديدة

شديدة فبطل هذا الاحتمال واما قوله ثانياً لعله يتبدد عند غرز المسلة خروج بعض اجزاء الهواء من مسام الزق فجوابه
ان تلك الاجزاء لما لم تخرج عند المبالغة الشديدة وعند النفخ الشديد وجب ان لا يخرج ايضاً عند هذا الغرز
لا عند القوة الشديدة في هذا الغرز ومعلوم ان هذا الغرز لا يحتاج الى هذه القوة الشديدة فصار هذا
الاحتمال مدفوعاً اما قوله ثالثاً ان الهواء المحصور في داخل الزق المنفوخ لعله يصير متكاثفاً فجوابه ان القول
بالتكاثف والتخلخل باطل على ما قررناه في باب الحركة **الحجة السادسة** ان القارورة قد تمص ثم تكب على الماء فيصعد
الماء اليها ولو كانت قبل المص مملوة كما كانت بعد المص فوجب ان لا يتصاعد الماء اليها كما لا يتصاعد اليها قبل المص
مملوة معاً كما كانت بعد المص فوجب ان لا يتصاعد الماء اليها كما لا يتصاعد اليها قبل المص الى ان قيل ان بسبب المص
خرج ما كان في القارورة من الهواء ثم ازداد حجم البقية ازدياداً امتلأت القارورة منه الا ان ذلك الازدياد
كان غير حاصل له بسبب المص فلما كبت القارورة على الماء زال القاسر فعاد ذلك الهواء الى مقداره الطبيعي الذي كان
حاصلاً اولاً فتصاعد الماء الى داخل القارورة لاجل ضرورة الخلاء قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان القول
بالتخلخل والتكاثف باطل على ما سبق تقريره والثاني ان ثبت ان ذلك ممكن الا انا نقول عند حصول ذلك
التخلخل لزم القول بحصول الذات وليس هذا عبارة عن حصول الصفة فقط لان الجسم اذا ازداد حجمه
ومقداره وكل جزء من اجزاء ذلك المتخلخل فهو ذات قائم بالنفس كسائر الاجزاء وايضاً فجميع الاجزاء المفروضة
في ذلك الجسم متشابهة في الماهية والطبيعة والحقيقة فعند زوال القاسر لو نقص وانقبض كان ذلك لاجل
انا زمان عدم بعض تلك الاجزاء دون البعض وهذا باطل من علم الباقي فاما ان يفني الكل وهو محال او يبقى
الكل وحينئذ يلزم ان يبقى القارورة مملوة كما كانت وحينئذ يجب ان لا يتصاعد اليها هنا الماء بعد المص
كما كان لا يتصاعد اليها هنا الماء قبل المص الوجه الثالث في دفع السؤال ان نقول ذكر الشيخ ان الهيولى
ليس لها في حد ذاتها حجمية ولا مقدار وكانت نسبتها الى جميع المقادير على السوية ونحن نقول اذا كان الامر
كذلك امتنع ان يقال ان بعض المقادير بالنسبة الى تلك المادة طبيعي وبعضها قسري لان نسبته بجميع المقادير
اليها على السوية واذا كان الامر كذلك فهذه الحجمية الحاصلة عند المص وعند التخلخل يكون طبيعية لتلك
المادة فوجب ان يبقى ولا ينقص عند الباب القارورة على الماء **الحجة السابعة** ان الآنية الصلبة اذا ملئت
من الماء ثم شد رأسها شداً وثيقاً ثم الصقت بالنار القوية فانها تنشق وما ذاك الا انه ازداد حجم ذلك الماء
فلم يتسع داخل الآنية له فانشقت الآنية فنقول ذلك الازدياد اما ان يكون لاجل انه نفذ فيه شيء من الخارج و
انضاف الى ما كان منه فصار المجموع زائداً او يقال انه لم ينضم اليه شيء من الخارج بل صار مقداره وحجمه ازيد مما
كان او يقال انه وقعت الفرج والخلاء فدخل فصار حجم المجموع بهذا السبب ازيد مما كان والقسمان باطلان
فبقي الثالث وهو المطلوب اما القسم الاول وهو انه نفذ فيه من الخارج جسم آخر فهذا لا يوجب الانشقاق
وذلك لان داخل الآنية ان كان متسعاً لتلك الزيادة فحينئذ لا يلزم الانشقاق وان لم يكن متسعاً لتلك
الزيادة فحينئذ لا يحصل النفوذ البتة واذا لم يحصل النفوذ لم يحصل الانشقاق واما القسم الثاني وهو القول
بازدياد الحجم فهو باطل لما سبق تقريره ولما ظهر فساد هذين القسمين ثبت الثالث وهو انه انما حصل الانشقاق
لانه وقعت الفرج الخالية وداخل ذلك الماء فصار حجم الماء بهذا السبب ازيد مما كان وذلك يوجب القول
بالخلاء **الحجة الثامنة** انا نجد قارورة ضيقة الرأس وننفخ فيها نفخاً شديداً ثم نضع الابهام عند قطع النفخ على
فم القارورة فيخرج منها الريح الذي نفخناه فيها فاذا غمسناها في الماء وازلنا الابهام عن رأسها ظهر في الماء سحابات
وتفاريق وذلك لان الريح الذي ادخلناه في القارورة بسبب النفخ الشديد تخرج منها وتشق سطح الماء عند

الصعود فلا جرم يظهر التفلصات والتعانق وذلك يدل على انا اذا ادخلنا في عنق القارورة عند النفخ من الهوا ما لولا النفخ لما دخل فيه ولو كانت القارورة مملوة عند النفخ من الهوا لما لولا النفخ لما دخل فيه ولو كانت القارورة مملوة من الهوا لما امكن ادخال الهوا الزايد فيه والجواب الذي يذكرونه من حديث التخلخل والتكاثف قد عرفت ضعفه وسقوطه الحجة التاسعة وهي في غاية القوة انا نقول لنستقيم الدليل اليقيني على ان الاجسام المحسوسة مركبة من اجزا كل واحد منها لا يقبل القسمة الوهمية ولا يقبل القسمة الانفكاكية واذا ثبت بالبرهان اليقيني صحة هاتين المقدمتين يلزم ان يقال ان تلك الاجزا الكرية عند ايلاف بعضها ببعض يحصل فيما بينها الخلا لان الكرات المتصلة بعضها الى بعض لا بد وان يحصل فيما بينها الفرج والمنافذ والخلاوات وهذا برهان يقيني بعد اثبات تينك المقدمتين المذكورتين وسياتي تقريرهما بالوجوه اليقينية في مسالة الجوهر الفرد الفصل السادس في حكاية دلايل نفاة الخلا والجواب عنها احتجوا بوجوه الاول ان الخلا الذي يفرض بين طرفي الطاس اصغر من الخلا الذي يفرض بين جداري الصفحة وهذا الخلا اصغر من الخلا الذي بين جداري المدينة وهذا الخلا اصغر من الخلا الذي يفرض بين السما والارض فهذه الخلاوات قابلة للمساواة والمفاوتة فهو موجود وبعد ومقدار اما ان يكون قايما بنفسه مستقلا بذاته مغايرا للمقدار المتمكن بحيث ينفذ فيه مقدار المتمكن ويتداخل واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك المقدار الا مقدار المتمكن والاول يوجب تداخل الابعاد وهو محال فبقي الثاني واذا ثبت هذا ظهر ان الذي يظنون انه خلا فهو ليس بخلا بل هو جسم فيكون الخلا ممتنعا ولهذا المعنى قال الحكيم ارسطاطاليس الخلا كاسمه خلا اي انه لفظ خال عن مفهوم صحيح الحجة الثانية انه لو حصل الخلا لكان كون الجسم ساكنا فيه محالا ولكان كونه متحركا فيه محالا ومتى كان كذلك امتنع كون الخلا مكانا للجسم وانما قلنا ان الخلا يمتنع كونه مكانا للجسم المتحرك وللجسم الساكن وذلك لان الخلا اما ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا على ما يقوله المتكلمون او يكون بعدا متشابه الاجزا والجوانب على ما هو قول القدما من الحكما وعلى التقديرين فلو حصل الخلا بين الجوانب والابعاض البتة واذا كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في جانب من جوانبه لان الجسم لو بقي مستقرا فيه طالبا للبقاء فيه مع كونه مساويا لساير الجوانب والاطراف لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان الفاعل المختار يخصص ذلك الجسم بذلك الجزء المعين بمحض الاختيار فنقول ان كان ذلك الجزء المعين موصوفا بامر لاجله صار اولى بتخصيص ذلك الجسم به عاد الطلب في ان ذلك الجزء كيف اختص بذلك المرجح وان لم يوجد هذا المرجح كان رجحان القصد الى تخصيص ذلك القصد به دون ساير الجوانب ترجيحا للممكن من غير مرجح وايضا فيمتنع ان يتحرك الجسم فيه لان الحركة عبارة عن ترك حيز وطلب حيز اخر وذلك لان هذا الحيز مخالفا لذلك الحيز في امر من الامور والا لكان تخصيص احد الحيزين بالهرب والاخر بالطلب رجحانا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت انه بتقدير حصول الخلا يمتنع كون الجسم ساكنا فيه ويمتنع كونه متحركا عنه واذا كان كذلك وجب القطع بانه يمتنع ان يكون الخلا مكانا للجسم الحجة الثالثة لو قدرنا وجود الخلا لكانت حركة الجسم فيه اما ان يقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالقول بحصول الخلا باطل انما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كان الجسم الحاصل في تلك المسافة ارق كانت فيها اسرع واسهل من رسوم في الذهن والفكر واما القياس فلان انخراق الرقيق اسهل من انخراق الغليظ واذا ثبت هذه المقدمة فنقول لنفرض ان المتحرك قطع عشرة اذرع من الخلا في ساعة وقطع عشرة اذرع من الما المملوة من الما في عشر ساعات فعلى هذا التقدير يكون زمان الحركة في الخلا عشر زمان الحركة في الما ثم لنفرض مسافة تتوازى من الما بحسب زيادة رقة الما الحاصل في المسافة وجب ان يكون زمان الحركة في هذا الما الرقيق عشر زمان

الحركة في الما وقد كان زمان الحركة في الخلا عشر زمان الحركة في الما فيلزم ان يكون زمان الحركة في هذا الما الرقيق مثل زمان الحركة في الخلا فيكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق وايضا ان فرضنا ملا تتوازى من ذلك كان زمان الحركة فيه اقل من زمان الحركة في الخلا فيكون الحركة مع العايق اسرع منها حال عدم العايق هذا خلف فثبت بما ذكرنا انه لو صح القول بوجود الخلا لامتنع ان يكون الحركة الواقعة فيها واقعة في زمان وانما قلنا انه يمتنع وقوع تلك الحركة لا في زمان لان كل حركة فهي في مسافة منقسمة ويكون وقوع النصف الاول منها قبل وقوع النصف الثاني منها وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فثبت انه لو صح القول بوجود الخلا لكانت حركة الجسم فيه اما ان يقع في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين وجب ان يكون القول بالخلا باطلا الحجة الرابعة لما ثبت بالبرهان ان الحجر الذي يرمى بالقسر الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك القاسر اوجد فيه قوة محركة الى فوق وثبت ان تلك القوة انما يبطل بمصادمات الهوا الحاصل في تلك المسافة فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت تلك المسافة خالية لما حصلت المصادمات فكان يجب ان لا يبطل القوة وان لا يبطل فكان يجب ان لا يرجع الحجر المرمى الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما كان ذلك باطلا علمنا ان المسافة غير خالية الحجة الخامسة الانا الذي يكون ضيق الراس ويكون في اسفله ثقبة ضيقة اذا جعل مملوا من الما فان فتح راسه نزل الما وان لم يفتح لم ينزل وما ذاك الا لامتناع الخلا الحجة السادسة الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الما ومص الطرف الاخر منه صعد ذلك الما مع انه ليس من شان الما الصعود وما ذاك الا لان سطح الهوا ملازم لسطح الما فاذا مص الهوا انجذب فتبعه الما وكذلك اللحم يرتفع عند المص في محجمة الحجام الحجة السابعة انا اذا ادخلنا راس انبوبة في قارورة واحكمنا الخلل الذي بين عنق الانبوبة وعنق القارورة بشي يسد الخلل فان جذبنا هذه الانبوبة بحيث لا يدخل الهوا الغريب الى القارورة انكسرت القارورة الى داخل لاجل امتناع الخلا وان ادخلنا الانبوبة في باطن القارورة وكانت مملوة فاذا ادخلنا الانبوبة فيها لم يحتملها فانشقت القارورة الى خارج الحجة الثامنة لو كان الخلا ممكنا لجاز في بعض القوارير والاواني ان يكون خالية فكان يجب اذا كبسناها وغمسناها في الما او اسندنا عليها ان يتصاعد الما اليها من غير ان يخرج منها شي من الهوا لا يظهر التعانق والنفاخات ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الخلا غير حاصل في داخل العالم والجواب عن الحجة الاولى انها بنا على ان الحيز لو كان يمتنع ان يكون عبارة عن ابعاد قايمة بانفسها مستقلة بذواتها الا ان الكلام في هذا الباب قد سبق على الاستقصا فلا فايدة في الاعادة والجواب عن الحجة الثانية ان نقول ان هذه الحجة مبنية على مقدمات اولها انه لو حصل الخلا لكان ذلك الخلا غير متناه ولقايل ان يقول الستم قلتم انه ليس خارج العالم لا خلا ولا ملا فلم لا يجوز ان يقال الخلا الموجود مقدار متناه وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا خلا ولا ملا وعلى هذا التقدير فانه لا يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الحيز من الخلا دون ساير الاجزا فان قالوا انما نثبت الخلا وقال انه غير متناه فنقول على هذا التقدير يخرج هذا الكلام عن ان يكون حجة برهانية بل يكون مصادرة او يصير الزاما على قول الخصم والمقدمة الثانية ان الاجزا المفترضة في هذا الخلا متشابهة فنقول لم قلتم ان الامر كذلك ولم لا يجوز ان يقال بعض اجزا هذا الخلا مخالف بالماهية للبعض فلا جرم كان حصول هذا العالم في بعض تلك الاجزا اولى من حصوله في الباقي وتمام الكلام فيه ان الخلا موجود يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه ولا يلزم من اشتراك اجزا الخلا في قابلية الابعاد اشتراكها في تمام الماهية لما ثبت ان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات المقدمة الثالثة ان اجزا الخلا متشابهة في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصص العالم ببعض اجزا الخلا دون البعض لمجرد الارادة

وحينئذ يرجع الكلام الى المعنى من المقدمة المشهورة المذكورة في مسئلة الفرق بين القادر وبين الموجب
وقد تقدم ذلك لاستقصاء **المقدمة الرابعة** ان القول بالفاعل المختار باطل عندكم الا انا نشاهد
ان كل واحد من الاجسام الحيوانية والنباتية والمعدنية تختص بصورة معينة وحيز معين ومقدار معين
مع انه لا يمتنع في العقل حصول خلاف ما وقع فاختصاص كل واحد من هذه الاجسام بصفته المعينة
اما ان يكون لا لمرجح او لمرجح هو الفاعل المختار وان كان ذلك المرجح موجبا الا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث
آخر وكان الحادث المتقدم اعد المادة لقبول الحادث المتاخر وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث فلا
اول وبالجملة فاذا عقلنا هذه الاختصاصات في هذه الاجسام لاجل هذه الاقسام فلم لا يجوز مثله في
اختصاص العالم الجسماني بموضع معين من الخلاء الذي لا نهاية له وذلك بان يقال انه حصل في ذلك
الحيز المعين لا لمرجح او لمرجح هو الفاعل المختار او لاجل ان هذا العالم كان قبل ان حصل في هذا الحيز حاصلا
في حيز آخر من الخلاء وكان حصوله في ذلك الحيز من الخلاء اعده لان ينتقل منه الى هذا الحيز من الخلاء وهكذا
لا الى اول فثبت ان كل ما يقولونه في الاعراض المعينة الحاصلة في الاجسام السفلية فنحن نقول بمثله في اختصاص
كلية العالم بالحيز المعين من الخلاء والجواب عن الحجة الثالثة من وجوه الاول ان نقول الحركة لما هي هي اما ان يكون
مفتقرة الى الزمان او لا يكون كذلك كما كان افتقارها الى الزمان ليس الا لاجل ما حصل من المسافة من المعاوقة
والثاني باطل لوجوه الاول ان نقول الحركة من حيث انها حركة لا يمكن حصولها الا في مسافة منقسمة فيكون
وجود النصف الاول منها سابقا في الوجود على النصف الثاني منها واذا كان الامر كذلك ثبت ان الحركة من
حيث هي هي مفتقرة الى الزمان والثاني ان حركات الافلاك لا عائق لها في مسافاتها فوجب وقوعها لا في
زمان الثالث انه ليس من شرط تحقيق ماهية الشيء ان يحصل معها ما يكون عائقا عنها واذا كان كذلك
فلنفرض الحركة خالية عن كل العوائق فيلزم على هذا التقدير وقوعها في زمان وذلك محال ثبت بهذه الوجوه فساد
القسمة الثاني فتعين ان يكون الحق هو القسم الاول وهو ان الحركة من حيث انها هي حركة تستدعي قدرا من
الزمان اذا ثبت هذا الاصل فنقول الحركة الواقعة في مسافة عشرة اذرع تستدعي قدرا من الزمان بسبب
كونها حركة فان حصل في تلك المسافة شيء من العوائق فحينئذ تستدعي تلك الحركة قدرا آخر من الزمان
بسبب ما في تلك المسافة من العوائق ثم ان الزمان المستحق من المادة من العائق هو الذي يقصر بسبب لطافة
ذلك العائق ويطول بسبب كثافته واذا ظهر هذا فنقول الحركة الواقعة في الخلاء واقعة في ساعة واحدة وفي
الزمان الذي يستحقه هذا القدر من الحركة لاجل انها حركة فقط واما الخلاء الذي قدرنا زيد من رقة الملاء
عشر مرات فان الحركة تقع فيه في ساعة واحدة وتسعة اعشار ساعة لان الساعة الواحدة بسبب اصل الحركة واما
تسعة اعشار الساعة فبسبب ما في المسافة من العائق الضعيف وبالجملة فالمحال الذي الزمتموه انما لزم لو
جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا جعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة وبعضه في مقابلة العائق
كانت الحركة الواقعة في الخلاء الصرف واقعة في ذلك الزمان الذي تستحقه الحركة لما هي هي اما الحركة الواقعة في
الملاء فانها واقعة في ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق
فثبت ان الالزام الذي اوردتموه غير لازم السؤال الثاني على هذه الحجة ان نقول انتم ذكرتم ان الحركة الواقعة
في الخلاء تقع في وقت معين من الزمان والحركة الواقعة ايضا في الملاء تقع في قدر آخر من الزمان ولا شك ان
زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملاء نسبة فنفرض وجود معاوق نسبتها الى المعاوقة الحاصلة في الملاء
كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملاء فنقول انتم مطالبون ببيان ان حصول معاوقة على هذه

النسبة

النسبة امر ممكن الحصول فالدليل عليه وتقريره ان الحكماء اقاموا الدلالة على ان المسافة قابلة للقسمة الى
غير النهاية واذا كان كذلك فلو زمان الحركة يمكن فرض زمان اصغر منه فمراتب المعاوقة بحسب الشدة
والضعف فهم ما اقاموا برهانا على انها غير متناهية وما اقاموا برهانا على انه لا معاوقة الا ويمكن وجود
معاوقة اخرى اضعف من الاولى واذا لم يثبت هذه المقدمة بالبرهان فحينئذ لا يثبت عندهم بالبرهان امكان
وجود معاوقة نسبتها الى المعاوقة الحاصلة في الملاء كنسبة زمان الحركة التي في الخلاء الى زمان الحركة التي في الملاء
فثبت ان القوم بنوا هذه المقدمة من غير حجة وبرهان فان قالوا الدليل على ان مراتب المعاوقة غير متناهية بحسب
الشدة والضعف ان المعنى الموجب لهذه المعاوقة صفة حالة في الجسم والجسم منقسم ابدا فالحال فيه يكون
منقسما ابدا ولا شك ان قوة المعاوقة التي هي قائمة بالجزء اضعف من قوة المعاوقة التي هي قائمة بالكل فبهذا الطريق
يثبت ان مراتب المعاوقات غير متناهية في القوة والضعف فنقول لم لا يجوز ان يقال ان تأثير تلك الصغرى في
اقتضاء حصول المعاوقة موقوف على مقدار معين بحيث لو انتقص ذلك المقدار لم يبق ذلك الاقتضاء البتة ومع
هذا الاحتمال سقط ما ذكرتموه والذي يحقق ما ذكرناه ان الرياح العاصفة تهدم الجبال وتقلع الاشجار ثم
لم يلزم من حصول الرياح الضعيفة اللينة ان يحصل منها قلع شيء من الجبال وهدم شيء من الاشجار فكذا هنا
السؤال الثالث هب انه يلزم من تلك الحركة ان يكون حالها عند الخوض في المعاوق مساويا لحالها عند حصول
المعاوقة الضعيفة فلم قلتم ان ذلك باطل وبيانه وذلك لان المعاوق اذا ضعف جدا صار وجوده كعدمه
الا ترى ان الحجر الذي يقدر العشرة على تحريكه لا يلزم ان يقدر الواحد على تحريكه بوجه ما فهاهنا لو المؤثر
لم يبق مؤثرا في القليل ولا في الكثير فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان المعاوق لا يبقى عائقا الا في القليل ولا في الكثير
وهذا السؤال كما انه حسن التقرير لا يتم الا بالاستعانة بالسؤالين المتقدمين الجواب عن الحجة الرابعة من وجهين
الاول ان نقول ان المسافة التي بين السماء والارض ليست خالية عن الاجسام بل نقول اكثر هذه المسافة مملوة من الاجسام
الهوائية والاجسام النارية وذلك يكفي في ان يصير مصادما بحابسا لنفوذ القوة القسرية الوجه الثاني ان هذه
الحجة ان دلت فانما يدل على حصول الخلاء لا على ان الملاء واجب الوجود والجواب عن الوجوه الاربعة الباقية ان
تلك الوجوه انما يفيد هذا المطلوب لو اقاموا البرهان القاطع على انه لا سبب لتلك الاحوال العجيبة الا امتناع الخلاء
والقوم ما فعلوا ذلك فكان ذلك ضعيفا ثم انا عارضناها بالوجوه المناسبة لها الدالة على حصول الخلاء وقد ذكرناها
في دلائل المثبتين للخلاء وهذا اخر الكلام في هذه المسئلة **الفصل السابع** في تفاريع القول بالخلاء وهي امور
الفرع الاول اتفق جمهور القدماء على ان الخلاء لا يقبل العدم البتة واحتجوا عليه بوجهين الاول ان كل ما كان
ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان الخلاء قد عدم فنقول عند وقوع هذا الفرض هل يتميز
جانب اليمين عن جانب اليسار وجانب الفوق من جانب التحت او لا يتميز والثاني باطل لان القول بحصول
حالة وفرض لا يبقى معها هذا الاعتبار امر لا يقبله العقل ولا يتصوره الخيال البتة ولما بطل هذا القسم ثبت
ان الحق هو القسم الاول وهو انه عند فرض عدم هذا الخلاء يكون امتياز اليمين عن اليسار والفوق عن
التحت حاصلا واذا كان كذلك فهذه الابعاد الخالية امور يلزم من فرض عدمها فرض وجودها وكل
ما كان كذلك كان فرض عدمه محالا فثبت ان فرض عدم هذا الخلاء امر يكون امتياز اليمين عن اليسار والفوق
عن التحت حاصلا واذا كان كذلك فهذه الابعاد الخالية امور يلزم من فرض عدمها فرض وجودها وكل ما كان
كذلك كان فرض عدمه محالا فثبت ان فرض عدم هذا الخلاء امر لا يقبله العقل وكان موجودا واجب الوجود
لذاته الوجه الثاني في تقرير هذا القول ان العقل لا يستبعد زوال الجدار والحائط عن احيازها ولا يستنكر

عدمها وما دها في انفسها فاما ان يقال ان هذه الاحياز الخالية والفضا الخالي ليس بشي ولا يبقى فيه ذا امر لا يتصوره العقل ولا يقبله الخاطر فثبات الامر كما ذكرنا واما اهل التحقيق من العلماء فانهم قالوا هذه الابعاد ممكنة الوجود لذواتها وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للعدم اما بيان انها ممكنة الوجود لذواتها فلوجهين الاول انه ثبت بالبرهان ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا الثاني ان هذا الخلاء ينقسم وذلك لانه يمكن ان يقال الخلاء من ههنا الى هناك ذراع ومن ههنا الى موضع آخر ابعد من الاول بالف ذراع فثبت ان الخلاء قابل للقسمة والتجزية وكل منقسم ممكن على ما قررناه فثبت ان هذه الابعاد ممكنة الوجود ولا شك ان كل ما كان ممكنا فانه قابل للعدم الفرع الثاني القايلون بان العالم محدث لابد وان يعترفوا بان هذا الفضا قبل حدوث العالم كان فضا متشابها بمعنى انه ما كان جانب فوق وجانب آخر تحت لان الفوقية والتحتية لا يعقل حصولهما الا عند حصول جسم اخر فاذا لم يوجد شي من الاجسام امتنع الخلاء من حصول هذا البعد بالفوقية والتحتية بل كان خلاء متشابه الاحوال بالكلية الفرع الثالث اتفق القايلون باثبات هذا الخلاء على ان حصول هذا الخلاء خارج العالم غير متناه فزعم ارسطو واصحابه ان ذلك محال واحتج الاولون بانه لو تناهى هذا الخلاء لما توهمنا في الخارج عنه امتياز طرف من طرف وجانب عن جانب وذلك محال وحجة ارسطو ان القول بوجود ابعاد غير متناهية محال واعلم ان الكلام في تلك الدلايل سياتي بالاستقصاء الفرع الرابع ظهر من المباحث المذكورة في تمام الكلام في الحيز والجهات ان العالم يمتنع ان يكون مختصا بشي من الامكنة وتقريره من وجوه الاول انه لو وجب حصول الاله في حيز وجهة لكان وجود الاله مفتقرا الى غيره ويكون ذلك الحيز واجبا لذاته غنيا عن الغير وكل ذلك محال الثاني انه تعالى لو حصل في هذا الفضا وفي هذا الخلاء لكان اما ان يقال انه حصل في جميع جوانب الخلاء او في جانب منه والاول باطل محال لانه يقتضي كونه منقسما مركبا وايضا فيلزم ان يكون ذاته مخالطا لجميع المحدثات وهو باطل والثاني محال لانا بينا ان هذا الخلاء متشابه الاجزاء وما كان في الازل جانب منه موصوفا بالفوقية وجانب آخر موصوفا بالتحتية وحينئذ يكون حصول ذاته في بعض جوانب هذا الخلاء دون البعض رجحانا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال الوجه الثالث المكان والحيز والجهة اما ان يكون عبارة عن البعد او عن السطح فان كان الحيز عبارة عن البعد لزم افتقار ذات الله تعالى الى ذلك البعد مع كون ذلك البعد غنيا عن ذات الله تعالى ويلزم المحالات المذكورة وان كان الحيز والجهة عبارة عن السطح المحيط فحينئذ لا يتقرر خارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا حيز ولا جهة وحينئذ يمتنع حصول ذات الله تعالى في حيز الى ان يقال انه سبحانه وتعالى لو كان في حيز وجهة لكان حاصلا داخل العالم ولكان جسما محدودا متناهيا لاطفت به كرة العالم وذلك محال الفرع الخامس من الناس من قال امتياز اللطيف عن الكثيف انما حصل بسبب مخالطة الخلاء فالاجزاء التي يتولد عنها الجسم المخصوص ان كانت بحيث لو خالطها الجزء الخلائي فهو الجسم اللطيف وان كان لا يخالطها الجزء الخلائي فهو الكثيف ثم كلما كانت مخالطة الخلاء اكثر كانت اللطافة اكثر فالارض لما لم يخالطها الجزء الخلائي فلا جرم كانت في غاية الكثافة واما الاجرام الهوائية فخالطها الخلاء فلا جرم كان الهواء الطف من الماء وكذا القول في النار والاجرام الفلكية الفرع السادس من الناس من قال الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للاجسام قال ولهذا السبب يكون الثقيل هاربا قال ولان القوة الجاذبة الحاصلة في الخلاء تجذب ذلك الجسم الى نفسه فاذا وصل اليه فالقوة الجاذبة الموجودة في الخلاء المتصل بالخلاء الاول تجذبه الى نفسه وهكذا الى آخر الموسم وهذا القول باطل لان الخلاء لو حصل فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه

لكان عند وصول الجسم الذي وجدنا به يسكن عند نفسه وان لا يمكن من ان يفارق وينفصل عنه وحيث لم يجد الامر كذلك بطل هذا الكلام وليكن ههنا آخر الكلام في الزمان والمكان ونختم هذا الفصل بتحميد لامير المومنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه يا من لم يحل منه مكان فيدرك باين ولا له شبيه مثال فيوصف بكيفية ولم يغب عنه شي فيعلم بحيثية مباين لجميع ما احدث في الصفات وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات وخارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات محرم على بوارع ثاقبات الفطن تحديده وعلى غوامض ثاقبات الفكر تكييفه وعلى غوامض سابحات النظر تصويره ولا تحويه الاماكن لعظمته ولا تذرعه المقادير لجلاله ممتنع عن الاوهام ان تكتنهه وعن الافهام ان تستغرقه وعن الاذهان ان تمثله قد يئست من استنباط الاحاطة به طوامح العقول ونضبت عن الاشارات اليه بالاكتناه بحار العلوم ورجعت بالصغر عن السمو الى وصف قدرته لطايف الخصوم واحد لا من عدد دايم لا بامد قايم لا بعمد ليس بجنس فتعادله الاجناس ولا بشبح فتضارعه الاشباح ولا كالاشباح فتقع عليه الصفات قد ضلت العقول في امواج تيار ادراكه وتحيرت الاوهام عن احاطة ذكر ازليته وحصرت الافهام عن استشعار وصف قدرته وغرقت الاذهان في لجج افلاك ملكوته مقتدر بالآلاء وممتنع بالكبرياء متملك على الاشياء فلا دهر يخلقه ولا وصف يحيط به قد خضعت له الرقاب الصعاب في محل تخوم قرارها واذعنت له رواصن الاسباب في منتهى شواهق اقطارها مستشهد بكلية الاجناس على ربوبيته وبعجزها على قدرته وبفطورها على قدمه وبزوالها على بقائه فلا لها محيص عنه ولا لها منسوب ولا اليه مثل مضروب ولا شي عنه محجوب تعالى عن ضرب الامثال وصفات المخلوقات علوا كبيرا قال المصنف ويقول محمد الرازي يا اله العالمين انك ذكرت في الكتاب الكريم قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة فثبت بهذا البرهان القاهر والدليل الباهر ان المكان والمكانيات منقادة لك بالذل والصغار والعجز والافتقار ثم قلت وله ما سكن في الليل والنهار فظهرت بهذا السر المكتوم والامر المعلوم ان الزمان والزمانيات عند خلقك وتقديرك وابداعك وتدبيرك فالمكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ناطقة بشواهد مجدك وعظمتك معترفة بوجوب وجودك وقدرتك فالزمان بحركته دل انك منزه عن الحركات والمكان بسكونه اعترف بانك متعال عن السكنات فتعاليت يا من تنزه عن التضاد ويا من تقدس عن الانداد لانك فرد لا كالافراد وواحد لا كالاحاد متعال عن مشابهة عالم الكون والفساد يا باقي الفوت ويا سامع كل صوت ويا محيي العظام الرميم بعد الموت اسالك بحق وجوب وجودك وكمال جودك ان لا تجعلني من جناب رحمتك من المحرومين والمردودين وان تفيض على حدقة روحي قطرة من قطرات فيض فضلك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين

في الهيولى والكلام فيه يرتب على مقدمة ومقالات اما المقدمة فنقول انا نجد اجساما مختلفة في الصور متماثلة في المادة مثل السكين والفاس والسيف والمنشار فانها باسرها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء هيولاها الحديد وصورها مختلفة وكذا الباب والسرير والكرسي والسفينة مشتركة في كونها معمولة من الخشب ومختلفة في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى يقال على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل والهيولى الاولى اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صنعته كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحاكة والدقيق للخبازين وعلى هذا القياس وكل صانع لا بد له من جسم يعمل فيه ومنه صنعته فذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشي المصنوع واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع في ذلك الجسم فهي الصورة

اما المرتبة الثانية وهي هيولى الطبيعة فهي النار والهوا والماء والارض وذلك لان كل ما تحت فلك القمر من
الكائنات اعني المعادن والنبات والحيوان فانما يتكون من هذه الاربعة واليها يستحيل عند الفساد واما
المرتبة الثالثة وهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني اعني بذلك الافلاك
والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة وهي الهيولى الاولى فعند بعضهم
الاجزا التي لا تتجزا وعند كثير من ذوات قائمة بنفسها اتحد فيها الجسمية فتولد من ذلك القابل وذلك المعقول
ذات الجسم اذا عرفت هذا فنقول مقصودنا من هذا الكتاب شرح احوال الجسم من حيث انه جسم وشرح الهيولى
الاولى التي يتولد منها الجسم والكلام فيه مرتب على مقالات **المقالة الاولى** في ذاتيات الجسم وفيها فصول
الفصل الاول في حد الجسم قالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق وقالت الفلاسفة انه الجوهر
الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة فيه واعلم ان الخصم في هذين التعريفين متفرع
على ان الجسم هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزا ام لا فاما الذين قالوا انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فقالوا انه
الطويل العريض العميق لانه لما حصل في ذلك الجسم جوهران مؤلفان فقد حصل فيه الطول واذا حصل فيه جوهران
اخران مؤلفان انضما الى الاولين فقد حصل فيه العرض ولما حصل فيه سطح اخر مؤلف من اجزاء على الوصف المذكور
انضم الى السطح الاول فقد حصل فيه الطول والعرض والعمق فثبت ان كل جسم فانه طويل عريض عميق واما الذين
قالوا الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزا قالوا هذا الكلام باطل لان الجسم البسيط في نفسه شي واحد وليس
البتة مركبا من شي من الاجزاء واذا كان كذلك لم يكن الطول والعرض والعمق حاصلا فيه بالفعل بل يمكن حصول
اسباب عند حصولها يوجد الطول والعرض والعمق في الجسم ثم انهم فرعوا على هذا الاصل وقالوا ان الجسم قد
يوجد في الاحيان منفكا عن الخطوط مثل الكرة المصمتة الخالية عن الحركة فان هذا الجسم لا يوجد فيه شي من الخطوط
البتة اما السطح فان الجسم لا ينفك عنه في الاعيان لان كل جسم فهو متناه وكل متناه فلا بد وان يحيط
به حد واحد او حدود بالفعل وذلك يدل على ان الجسم لا ينفك في الاعيان عن وجود السطح الا انه قد ينفك
عنه في الوجود الذهني لانه لا يمكن ان نتصور جسما الا اذا عقلناه متناهيا لانا نتصور الماهية منفكا عن
لحدانحيها حال واما المقدار والحجمية فان ذات الجسم وان كان لا ينفك عنها الا في الوجود الخارجي ولا في الوجود
الذهني الا انه ثبت بالدليل انه مغاير للجسمية ويدل عليه وجوه الاول انا اذا اخذنا قطعة من الشمع وشكلناها
باشكال مختلفة فان الجسمية الواحدة بعينها باقية واما المقادير المختلفة فانها متعاقبة عليها والباقي مغاير لما
هو غير باق الثاني وهو ان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في المقدار وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فالجسمية مغايرة للمقادير الثالث انه اذا ثبت بالدليل ان الجسم الواحد مع بقاء ذاته يقبل التخلخل والتكاثف
فهاهنا ذات الجسم الواحد باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة متواردة عليها فوجب ان يكون المقدار مغايرا
لذات الجسم قالوا فثبت ان كون الجسم مغايرا لكونه طويلا عريضا عميقا فامتنع تعريف الجسم بهذا الحد واعلم
انا بينا ان بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزا فان قولنا الجسم هو الطويل العريض العميق
يكون حدا صحيحا وهذه السؤالات التي ذكرها الفلاسفة تكون باسرها باطلة على ذلك التقدير اما
قوله الجسم قد يوجد خاليا عن الخط مثل الكرة فنقول هذا باطل لان بتقدير ان يكون الجسم مركبا من
الاجزاء فالكرة لا بد وان يحصل فيها اجزاء متفرقة متلاقية على سمت واحد وذلك هو الخط واما قوله
ثانيا ان السطح لازم لماهية الجسم في الذهن فوجب ان لا يكون مقوما للماهية فنقول هذا يشكل على
قولكم يكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما قوله ثالثا الفرق بين الجسمية والمقدار حاصل من

الوجوه

الوجوه الثلاثة فنقول تلك الوجوه باسرها ضعيفة اما الاول فلانا اذا اخذنا الشمعة الواحدة
وشكلناها بالاشكال المختلفة فههنا كما ان الجسمية الواحدة باقية بعينها فكذلك الحجمية الواحدة
والمقدار الواحد باق بعينه وانما المتبدل المختلف هو الشكل فانه تارة يصير كرة وثانيا مكعبا وثالثا
على شكل اخر فالمقدار في كل الاوقات واحد وانما المتبدل هو الاشكال وانتقال ذلك الجسم من سمت
الى سمت اخر واما الثاني وهو قوله الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في الصغر والكبر فيلزم
ان يكون المقدار مقدارا اخر واما الوجه الثالث فهو مبني على ان الذات الواحدة قد يختلف مقدارها
في الصغر والكبر مع بقاء تلك الذات بعينها وقد دللنا بالبراهين القاطعة في باب الحركة على ان ذلك
محال بهذه البيانات ان الوجوه التي عولوا عليها في ابطال قول من قال الجسم هو الطويل العريض العميق
اقوال باطلة ثم احتج القائلون بصحة هذا الحد فقالوا انكم لما حددتم الجسم بانه الذي يصح فرض هذه
الابعاد الثلاثة فيها فقد سلمتم ان هذه الابعاد الثلاثة قد يحصل فيه عند الفرض فاذا فرضنا هذه
الابعاد الثلاثة في الجسم فهذه الخطوط وهذه الامتدادات التي اشرنا اليها عند الفرض اما ان
يقال انها ما كانت موجودة قبل هذا الفرض وستبقى موجودة بعد هذا الفرض اما الاول فهو باطل
ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الخط عبارة عن هذا الامتداد المعين ولا شك ان هذا الامتداد كان
موجودا قبل فرض الفارضين واعتبار المعتبرين والا لزم ان يقال ان هذا موجودا قبل فرض الجسم
المشار اليه ما كان موجودا قبل هذا الفرض لانه لا معنى لهذا الجسم الا هذا الشي الممتد في الجوانب
الثلاثة ومعلوم ان القول بان هذا الجسم انما حدث عند حدوث هذه الاشارة قول باطل الثاني
وهو ان الاشارة الى الشي مشروطة بحصول ذلك الامتداد في تلك الكرة فلو قلنا بان حصول ذلك
الامتداد في الكرة معلل بهذه الاشارة لزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وهو الدور والدور محال
والثالث وهو انا اذا اشرنا الى جسم الفلك فلو كانت اشارتنا اليه يقتضي حدوث خطوط وسطوح فيه
لزم كوننا متصرفين في جوهر الفلك بالتقطيع والتشكيل وذلك في غاية البعد واعلم انه سيجي وجوه كثيرة
سوى ما ذكرنا في مسئلة الجوهر الفرد في ابطال قول من يقول ان هذه الامتدادات وهذه الابعاد انما
تحدث في الجسم بسبب اشارات المشيرين وفرض الفارضين واذا بطل هذا ثبت انها كانت موجودة
قبل حصول الفرض والتقدير وحينئذ يصح قولنا ان الجسم هو الطويل العريض العميق **الفصل الثاني**
في البحث عن الحد المنقول عن الفلاسفة اعلم انهم قالوا المراد من الامكان في قولنا انه الذي يمكن فرض الابعاد
الثلاثة فيه الامكان العام حتى يدخل فيه ما يكون الابعاد فيه حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك
وما يكون الابعاد موجودة فيه لا على سبيل الوجوب كالاجرام العنصرية وما لا يكون هذه الابعاد
موجودة بالفعل فيه البتة كما في الكرة المصمتة ولقايل ان يقول هذا التعريف لا يصلح لان يكون حدا
للجسم ولا ان يكون رسما اما انه لا يجوز جعله حدا لان الحد عبارة عن تعريف الماهية بذكر اجزائها
وقبول الابعاد الثلاثة مع كونها جزءا من اجزاء ماهية الجسم ويدل عليه وجوه الاول ان مسمى
القابلية ليس امرا موجودا واذا كان كذلك امتنع ان يكون القابلية المخصوصة امرا موجودا بيان الاول
انه لو كان مسمى القابلية امرا موجودا لكانت صفة قائمة بالمحل فكانت قابلية المحل لها زائدة عليها ولزم
التسلسل وبيان الثاني ان تلك الخصوصية صفة لاصل القابلية فلو كانت هذه الخصوصية صفة موجودة
مع انها صفة لاصل القابلية لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فثبت ان هذه القابلية المخصوصة

صفة عدمية والصفة العدمية يمتنع كونها جزءاً من اجزاء ماهية الجسم الموجود الوجه الثاني
في بيان ان كون الجسم قابلاً للابعاد الثلاثة يمتنع ان يكون جزءاً من اجزاء ماهية الجسم هو ان كون
الجسم قابلاً لكذا وكذا حكم انما حصل بعد تمام ذات الجسم فانه ما لم يوجد ذات الجسم امتنع ان يكون
قابلاً لشيء آخر فثبت ان هذه القابلية خارجة عن تلك الماهية الوجه الثالث في بيان ان كون الجسم
قابلاً لكذا صفة نسبية اضافية وذات الجسم ذات قايمة بالنفس والامر الاضافي يمتنع كونه مقوماً للامر
الذي لا يكون اضافياً فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان كون كل جسم قابلاً للابعاد الثلاثة لا يمكن ان
يكون جزءاً داخلاً في ماهية الجسم وان كان كذلك امتنع كون هذا التعريف حداً للجسم واما بيان انه
لا يمكن كونه رسماً لماهية الجسم فلوجوه الاول ان الجسمية عندهم صورة والصورة هي الجزء الذي به
يكون الشيء بالفعل وما كان كذلك امتنع كونه قابلاً لشيء آخر لان عندهم الشيء الواحد لا يكون سبباً
للقوة والفعل معاً واذا كان كذلك كان القابل للابعاد الثلاثة ليس الا الهيولى فهذا الذي جعلوه معرفاً
للجسم لم يصدق البتة على الجسم وانما صدق على هيولى الجسم فكان باطلاً الثاني ان الرسم عبارة عما اذا
كانت الماهية مجهولة في نفسها فيعرفها بصفة معلومة وليس الامر ههنا كذلك لان الجسم اعني هذا الشيء
الذي له حجم ومقدار امر معلوم بالضرورة وكل عاقل فانه ببديهة العقل متصوره ويعرفه ويميزه عن ويميز
ساير الموجودات مثل الحركة والسكون والالوان والطعوم وغيرها واذا كان تصور هذه الماهية حاصلاً
في جميع العقول والافهام امتنع تعريفها بشيء آخر الثالث ان ذات الجسم اعني هذا الشيء المتحيز ابين لدى
الافهام والعقول من كونه قابلاً لفرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا فان جميع العقلاء متصورة
ماهية الجسم والمقدار ولا يعرفون البتة كونه قابلاً للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوايم
الا بدقيق النظر وغامض الفكر وتعريف الظاهر الجلي بالغامض الخفي منهي عنه في المنطق الرابع ان
تصور قبول الجسم الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوايم مشروط بتصور ماهية الجسم
وذلك لانا اذا مددنا خطاً ثم اقمنا عليه خطاً آخر فانه يحصل في السطح زاويتان قايمتان فقط ويمتنع
حصول الزوايا الثلاثة المتقاطعة على القوايم فيما فرضناه الا بنزول خط آخر من نقطة التقاطع في العمق
فانه يحدث ذلك في العمق زاويتان والعقل ما لم يتصور العمق والحجم فانه لا يمكنه تصور كيفية هذه الزوايا الثلاثة
المتقاطعة على القوايم فثبت ان تصور هذه الخاصية مشروط بسبق تصور ماهية الجسم فلو عرفنا ماهية
الجسم بهذه الخاصية لزم تعريف الشيء بنفسه وذلك باطل ومنهي عنه في المنطق الخامس ان بتقدير
ان يكون الحق هو ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ كان الطول عبارة عن تلك الاجزاء المتالفة في سمت
واحد والسطح عبارة عن تلك الاجزاء المتالفة في سمت الطول والعرض معاً وعلى هذا التقدير فالطول و
العرض والعمق ذوات قايمة بانفسها لا صفات قايمة بالغير فيمتنع الحكم بكونها اموراً مقبولة لقابل ونحو
بالذات اخرى فثبت بهذه الوجوه ان هذا التعريف باطل وانما الصواب ان يقال الجسم عبارة عن هذا الحجم
وعن هذا الشيء ثم يقال من خواص هذه الذوات انه يمكن ان يحصل فيه زوايا ثلث قايمة متقاطعة على
نقطة واحدة فتجعل هذه الصفة خاصة من خواص الجسم حال ما حصلها مع قيد ماهيته فذلك باطل
على ما قررناه. **الفصل الثالث** في شرح مذاهب اهل العالم في الجزء الذي لا يتجزأ اعلم ان الجسم اما ان
يكون بسيطاً واما ان يكون مركباً اما المركب فلا شك انه مركب من اجزاء متناهية موجودة بالفعل
واما البسيط فلا شك انه قابل للقسمة الوهمية فنقول هذه القسمة اما ان يكون متناهيا وغير

متناهية

متناهية فخرج بسبب هذين النوعين من التقسيم اقسام اربعة لا مزيد عليها الاول ان يقال الجسم
مركب تركيباً بالفعل من اجزاء متناهية وهذا مذهب جمهور المتكلمين وزعموا ان كل واحد من تلك
الاجزاء لا يقبل القسمة لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً والفرق بين هذه الاعتبارات الاربع ان نقول
اسهل وجوه القسمة هو الكسر مثل انكسار الحجر والخزف ثم يليه في المرتبة القطع مثل القطعة من الذهب
والحديد فانها لا تنكسر الا انه يمكن قطعها بالآلات القطاعة ثم يليه في المرتبة الثالثة الوهم لان الشيء قد
لا يكون قابلاً للقسمة الانفكاكية مثل الفلك فانه عند الفلاسفة لا يقبل الخرق والتفرق الا انه قابل
للقسمة الوهمية ثم يليه في القسمة الرابعة الفرض وهو الجزء الذي يبلغ في الصغر الى حيث يعجز عن تحليله
وتصوره واذا كان كذلك امتنع حصول القسمة الوهمية فيه الا ان الشيء الذي لا يصل الوهم والخيال
الى تصوره فانه يمتنع حصول القسمة الوهمية فيه لانه يكون قابلاً للقسمة الفرضية فيه فان الوهم والخيال
وان عجزا عن ادراكه وتصوره الا انه في نفسه موصوف بحيث يتميز احد جانبيه عن الآخر فهذا هو
بيان الفرق بين هذه الوجوه الاربعة فهذا هو شرح مذهب القايلين بكون الجسم مركباً من اجزاء متناهية
كل واحد منها لا يقبل القسمة اما الوجه الثاني وهو ان يقال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فهذا
هو مذهب النظام من المعتزلة وهو ايضاً منسوب الى جمع من قدماء الفلاسفة اما الوجه الثالث وهو
ان يقال الجسم البسيط واحد في ذاته كما انه واحد عند الحس الا انه مع كونه واحداً فانه قابل لانقسامات
التي لا نهاية لها وهذا مذهب جمهور الفلاسفة اما الوجه الرابع وهو ان يقال الجسم البسيط واحد في
نفسه كما هو واحد عند الحس الا انه واحد قابل للانقسامات المتناهية وهذا القول لم يقل به احد الا
محمد الشهرستاني في الكتاب الذي سماه بالمناهج والبينات فهذا ضبط المذاهب الممكنة في هذا الباب
ولنذكر الآن تفاريع كل واحد من هذه الاقسام اما تفريعات القسم الاول وهو قول المثبتين للجزء
الذي لا يتجزأ فهي اشياء الفرع الاول اختلفوا في انه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على ملتقى الجزئين فاباه
الجبائي والاشعري وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد الفرع الثاني ان الجوهر الفرد هل له
شكل ام لا فاباه الاشعري واما اكثر المعتزلة فقد اثبتوا له شكلاً ثم اختلفوا فمنهم من قال انه اشبه بالمثلث
والاكثرون على انه اشبه بالمربع والمحققون منهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن
ان يتصل بجواهر ستة من جوانب ست وعلى هذا التقدير فانه يجب ان يكون شكله المكعب الفرع الثالث
ان الجوهر الواحد هل له حظ من الطول والعرض فانكره الاكثرون الا ابا الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة
فانه زعم انه لا بد وان يحصل له قدر من الطول والعرض والعمق الفرع الرابع ان الجوهر الفرد هل يقبل
الحيوة وساير الاعراض المشروطة بالحيوة كالعلم والقدرة والارادة والاشعري وجماعة من المعتزلة
قالوا به والمتأخرون من المعتزلة انكروه وهذا هو المسألة المشهورة في علم الكلام بان البنية هل هي
شرط الحيوة والاعراض المشروطة بالحيوة ام لا الفرع الخامس ان الخط المؤلف من الاجزاء التي لا تتجزأ
هل يمكن جعله دايرة ام لا اما الاشعري فقد انكره في كتاب النوادر وذهب امام الحرمين ومنع في
كتاب الشامل الى انه جايز الفرع السادس ان كل من اثبت الجوهر الفرد فانه زعم ان الاجزاء الرخوة متخلخلة
عند الاستدارة واما تعريفات القسم الثاني المذكورة وهي كون الجسم المتناهي في المقدار مركباً
من اجزاء غير متناهية بالفعل فاعلم انا قلنا لو كان هذا الجسم مركباً من الاجزاء التي لا نهاية لها بالفعل
وجب ان يمتنع وصول المتحرك من اوله الى آخره في زمان متناه فعند هذا قالوا المتحرك لم يتحرك على

جميع تلك الاجزاء بل تحرك على بعضها انطبق على الباقي وفيه والطفرة وبانتقال الجسم من مكان
الى مكان آخر من غير ان يمر بما بينهما واكثر العقلاء اتفقوا على ان فساد هذا القول معلوم بالضرورة
وبالجملة فكان القائلين بالقول الاول لزمهم التزام تفكك حجر الرحى عند الاستدارة والقائلون
بهذا القول الثاني التزموا حصول الطفرة وكلاهما في غاية البعد اما تعريفات القسم الثالث وهو
قول الفلاسفة فاعلم انهم اتفقوا على ان الجسم البسيط واحد في نفسه كما انه في الحس شيء واحد و
زعموا ان التفريق ليس عبارة عن تبعيد المتجاورين وتفريق المتماسين بل هو عبارة عن احداث
التعدد وهذا ايضا في غاية البعد لانا نقول اذا اخذنا ماء واحدا فهاهنا الماء جسم واحد في نفسه
عند الفلاسفة وليس مركبا من الاجزاء والاقسام ثم اذا قسمنا ذلك الماء الى قسمين فنقول هذان
القسمان الحاصلان بعد هذه القسمة هل كانا موجودين قبل هذه القسمة او ما كانا موجودين
فان قلنا انهما كانا موجودين مثل هذه القسمة فحينئذ يكون القسمة عبارة عن تبعيد المتجاورين
وحينئذ يلزمنا ان نعترف ان هذا الجسم حين كان واحدا في الحس فقد كان في ذواته مركبا من الاجزاء
وذلك يبطل قول القائلين ان ذلك الجسم كان في نفسه شيئا واحدا واما ان قلنا ان هذين القسمين
الحاصلين بعد التقسيم ما كانا موجودين قبل التقسيم بل انما حدثا بعد حصول التقسيم فهذا كان
ماء واحدا واسمي بحدوث هذا الماءين فيلزم ان يقال ان الانسان اذا غمس طرف اصبعه في جانب من
البحر انه اعدم البحر الاول بالكلية واوجد هذا البحر ومعلوم ان التزامه في غاية البعد بل هو ابعد
بكثير من التزام وقوع التفكك في حجر الرحى ومن التزام القول بالطفرة فثبت ان الاحتمالات الممكنة
في هذه المسئلة ليست الا هذه الثلثة وثبت ان كل واحد منها فانه يلزمه محذور عظيم وقول
بعيد جدا اذا عرفت هذا فنقول الفلاسفة اتفقوا على ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد كما
انه عند الحس شيء واحد واتفقوا على انه مع ذلك قابل للانقسامات واتفقوا على ان ذلك الانقسام
لا يخرج من القوة الى الفعل الا لاحد امور ثلثة الاول التقطيع والتفكك الثاني اختلاف عرضين
اما عرضين حقيقيين كما في البلقة واما عرضين اضافيين كاختلاف محاذاتين او مماسين والثالث
الوهم والاشارة وذلك هو ان يشير الانسان الى احد طرفي الجسم دون الثاني فبسبب حصول
الامتياز في هذه الاشارة يتميز احد طرفي الجسم عن الثاني امتيازا بالفعل ثم هاهنا بحث وهو
انه لقائل ان يقال السبب المقتضي لوقوع الكثرة بالفعل قول الفلاسفة هو اختصاص كل واحد
من قسمي الجسم بعرض اخر لا يوجد في القسم الاخر منه اما عند التقطيع والتفكك فالسبب في حصول
الكثرة حصول كل واحد من هذين القسمين في حيز غير الحيز الذي حصل فيه الاخر واما عند
اختلاف الاعراض والصفات فالامر فيه ظاهر واما عند التقسيم بالوهم فالامر ايضا كذلك
لان الاشارة انما اقتضت وقوع الامتياز في المشار اليه لاجل ان احد جانبي الجسم عرض له وصف
كونه مشارا اليه باشارة اخرى وكون الشيء مشارا اليه من الاعراض الاضافية فثبت بما ذكرنا ان على
مذهبهم الموجب لحصول الكثرة في الجسم اختلاف الاعراض اذا عرفت هذا فنرجع الى ذكر هذه
الاسباب الثلاثة فنقول اما الانقسامات الحاصلة بحسب الوهم وبحسب الفرض فالفلاسفة اتفقوا
على انها غير متناهية وذلك لان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويتميز احد جانبيه عن
الثاني واما النوع الثاني فهو الانقسامات الحاصلة بسبب القطع والافتراق فالفلاسفة قد اختلفوا

فانها

فانها متناهية او غير متناهية اما ارسطو واصحابه المتقدمون والمتأخرون كابي نصر الفارابي
وابي علي ابن سينا فقد اتفقوا على ان قبول هذا النوع من القسمة متناه لا الى غير النهاية قالوا وتقريره
ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان مركبا فهو قابل للانحلال والتفرق
وان كان بسيطا كانت الاجزاء المفترضة فيه بحسب الوهم متشابهة فكما صح على الجزئين ان تباينا مباينة
رافعة للاتصال الحقيقي فكذلك وجب ان يصح ذلك الجزء وان يباينا مباينة رافعة للاتصال الحقيقي
واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا نهاية لقبول الانقسامات الحاصلة بسبب التفكك والتفرق
ومال قوم من قدماء الفلاسفة الى ان الانقسامات الحاصلة بسبب التفرق والتباعد متناهية فهذه
الاجسام المحسوسة مؤلفة ومركبة من اجزاء اصلية قابلة للقسمة الوهمية وغير قابلة للقسمة الانفكاكية
كان احداث القسمة فيها عبارة عن تبعيد المتجاورين واما كل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه
متصل بالنصف الاخر منه اتصالا حقيقيا فلا جرم يمتنع ورود القسمة عليه وهذا قول ديمقراطيس
وقوم اخرون ثم هؤلاء اختلفوا في اشكال تلك الاجزاء فالاكثرون قالوا انها كرات وذلك لان كل واحد
منها يجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا لقبل الانحلال وقد فرضنا انه غير قابل للانحلال هذا خلف
واذا كان بسيطا وجب ان يكون شكله الكرة لما ثبت ان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة ثم انهم
لما عرفوا ان الكرات المتماسة لا بد وان يبقى فيما بينها فرج خالية فلا جرم التزموا القول بالخلاء وقال
الباقون انه يجب ان يكون اشكالها المكعبات لان الشكل الذي يملأ الفرج ولا يقع معه شيء من الخلاء
في الاجسام ليس الا المكعبات ومنهم من قال انها مسلمات لان هذا الشكل اول المسلمات ومنهم من
قال انها مربعات ومنهم من قال انها على خمسة انواع من الاشكال فالاول ما يحيط به اربع مثلثات
متساوية الاضلاع وهذا الشكل هو الشكل الناري وهذه الاجزاء اذا تألفت واجتمعت حصل منه
النار والسبب فيه ان خاصية النار التفريق وذلك انما يحصل اذا كان جوهر النار قويا على النفوذ في
باطن المتصلات والجسم متى كان موصوفا بالشكل المذكور كان قويا على النفوذ في المتصلات وذلك
الغوص فيها بسبب زواياها الحادة الثاقبة النوع الثاني من الاشكال المكعب الذي يحيط به ستة
مربعات متساويات الاضلاع وهذه الاجزاء التي اذا تألفت حصل من مالها الارض وانما قلنا
ذلك لان الجسم الموصوف بالشكل المذكور اعسر غوصا في البواطن بسبب السطوح المحيطة به ولا معنى
للكثافة الا كونه بحيث يمتنع غوصه في البواطن النوع الثالث من الاشكال ما يحيط به ثمان قواعد
مثلثات متساويات الاضلاع وهذه الاجزاء هي التي اذا تألفت حصل منها الهواء والسبب فيه
ان هذا الشكل معين على سرعة الحركة والتدحرج والهواء كذلك النوع الرابع ما يحيط به اثنا عشر
قاعدة مخمسات وهذا هو الشكل الفلكي وهذه الاشكال الخمسة هي الخمسة التي حتم على ذكرها
اقليدس في كتابه فهذا هو الكلام في القسمة الحاصلة بسبب التفريق والتقطيع اما النوع الثالث وهو
القسمة الحاصلة بسبب اختلاف الاعراض فنقول اما الاعراض الاضافية فهذا النوع من القسمة
ثابتة الى غير النهاية لانه اذا اخذنا شيئا من الجسم فانه لا بد وان يماس ويحاذي باحد جانبيه شيئا
وبالجانب الثاني شيئا آخر واما اختلاف الاعراض الحقيقية فهل يمر الى غير النهاية فمنهم من قال
انها تنتهي في الصغر الى حيث لو فرض القسمة عليه بعد ذلك كان فيما الماهية محالا بل يبطل
الطبيعة بالجسم المستولي عليه وهذا قول كثير من القدماء ومنهم من قال بل هذا النوع من القسمة

ات ايضاً الى غير النهاية فهذا هو الكلام في تفاصيل المذهب في هذه المسئلة

الفصل الرابع

في الدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد المبنية على اعتبار احوال الحركة والزمان اعلم انا سنقيم الدلالة على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة ونقيم الدلالة ايضاً على ان الزمان مركب من آنات متتالية متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلاً ثم نبين انه متى صح هذا القول في الحركة وفي الزمان فانه يجب القطع بان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ واعلم ان الزمان والحركة والمسافة امور ثلاثة متطابقة فان ثبت في واحد منها كونه مركباً من امور غير قابلة للقسمة الى غير النهاية ثبت في البواقي كونه كذلك اما الفلاسفة فانهم اثبتوا كون الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية ثم فرعوا عليه كون الحركة قابلة للقسمة الى غير النهاية وكون الزمان قابلاً للقسمة الى غير النهاية وانه يمتنع كون الزمان مركباً من الآنات المتتالية الى غير النهاية وكون الزمان قابلاً للقسمة الى غير النهاية واما نحن فانا نقيم الدلالة على انه يجب ان يكون الحركة مركبة من حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وعلى ان الزمان مركب من آنات متتالية متعاقبة ثم نفرع عليه ان الجسم يجب ان يكون مركباً من الاجزاء التي لا تتجزأ فيكون هذه المقدمة معلومة ثم نقول مطالب هذا الفصل محصورة في ثلاثة انواع احدها تقرير الدلائل على ان الحركة مركبة من حصولات متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلاً وثانيها تقرير الدلائل على ان الزمان مركب من آنات متتالية متلاصقة بحيث لا يكون شيء منها قابلاً للقسمة اصلاً وثالثها تقرير انه متى كان الامر كذلك على ما ذكرناه في الحركة والزمان فانه يجب كون الجسم مؤلفاً من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلاً اما النوع الاول وهو ذكر الدليل على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة فنقول الذي يدل على صحة ما قلناه وجوه **الحجة الاولى** ان نقول الجسم لم يكن متحركاً ثم صار متحركاً فالحركة امر موجود في نفسها اذ لو لم يحدث في الجسم كونه متحركاً امر من الامور لزم ان يقال انه في نفسه بعد الحركة كما كان قبل الحركة لكنه قبل الحركة امر موجود ثم نقول لا يخلو اما ان يحصل فيه شيء في الحال او لا يحصل فان لم يحصل منها شيء في الحال استحال ان يكون ماضياً او مستقبلاً لان الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان كان حاضراً والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في زمان يحضر فلو امتنع ان يوجد في الحال الحاضر شيء من اجزاء الحركة ولا من مجموعها لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحال ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا توجد الحركة اصلاً وذلك باطل على ما بيناه ولما بطل هذا القسم ثبت انه لا بد وان يوجد في الحال الحاضر شيء من اجزاء الحركة ثم نقول ذلك الحاضر اما ان يمكن فرض جزئين فيه بحيث يكون احدهما قبل الآخر او لا يمكن والاول باطل والا لكان عند حضور النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني موجوداً وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الاول منه ماضياً منقرضاً وحينئذ لا يكون الحاصل حاصلاً بل يكون الحاصل احد نصفيه فقط ثم انا نعيد التقسيم المذكور في ذلك النصف فان كان هو ايضاً منقسماً فحينئذ لا يكون هو ايضاً موجوداً والحاصل ان كل ما كان منقسماً الى قسمين يكون احد نصفيه سابقاً على الآخر فامتنع ان يكون بتمامه موجوداً وهذا ينعكس انعكاس النقيض وهو ان ما يكون بتمامه موجوداً فانه لا يكون قابلاً للقسمة المذكورة فثبت ان الجزء الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة ولا شك ان عند انقضاء الجزء الحاضر لا بد وان يحصل شيء آخر

يكون هو ايضاً عند حضوره حاضراً وحاصلاً فهذا ايضاً غير منقسم وكذا القول في الثالث والرابع الى آخره فهذا برهان قاطع قاهر في ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلاً وذلك هو المطلوب واعلم انا كنا قد كتبنا رسالة مفردة في مسئلة الجوهر الفرد واوردنا على هذا الدليل اسولة جارية مجرى سؤالات السوفسطائية في التشكيك في البديهيات فمن اراد تلك الاسولة فعليه بذلك الكتاب الا انا نورد هاهنا من تلك السؤالات ما يختص بهذا الدليل فنقول لا نسلم انه لا بد وان يحصل في الحال شيء من اجزاء الحركة قوله لو لم يحصل شيء منها في الحال امتنع ان يصير ماضياً ومستقبلاً قلنا لا نسلم فان الآن يصير ماضياً ومستقبلاً مع انه لا يصدق على الآن انه حاضر في الآن والا لزم التسلسل السؤال الثاني سلمنا انه لا بد وان يحصل في الآن شيء من الحركة الا ان الحاصل في الآن هو طرف الحركة لا نفس الحركة وطرف الحركة عندنا شيء غير منقسم لا يقال فعند ذلك الشيء الذي تسمونه بطرف الحركة لا بد وان يحدث شيء غير منقسم وحينئذ يحصل المطلوب لانا نقول لم لا يجوز ان يحصل بينهما شيء غير منقسم وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم تعاقب الاشياء التي لا تتجزأ السؤال الثالث سلمنا انه يحصل في الحال شيء من الحركة فلم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء منقسماً قوله لو كان منقسماً لكان النصف الاول منها سابقاً على النصف الثاني وحينئذ لا يكون ذلك موجوداً قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يحصل جزآه دفعة واحدة السؤال الرابع ان دل ما ذكرتم على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة فهاهنا ما يبطله وذلك لان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فهو ما دام يكون باقياً في الحيز الاول فهو بعد لم يتحرك واذا وصل الى الحيز الثاني فقد تمت الحركة وانقرضت ولم يبق الا ان يقال انه انما يكون متحركاً فيما بين الحالين وذلك يدل على ان الحركة ليست عبارة عن الحصول في الحيز بل الحركة عبارة عن حالة متقدمة على الحصول في الحيز والجواب عن السؤال الاول ان نقول التفرقة بين الماضي وبين المستقبل وبين الحال معلوم بالضرورة ونحن نعني بالحاضر الموجود الذي لا يكون ماضياً ولا مستقبلاً ولا شك ان الحاضر كذلك فيكون الآن حاضراً ولا نعني بالحاضر انه يكون مظروفاً في شيء وان يكون حاصلاً في شيء حتى يلزمنا التسلسل وعن السؤال الثاني ان نقول ذلك الجزء الحاضر الحاصل من الحركة ان بقي صار الجسم ساكناً فانقطعت الحركة وان لم يبق البتة الا في ذلك الآن الحاضر فلا بد وان يحصل عقيبه شيء آخر هو عند حصوله يكون ايضاً حاضراً حاصلاً وحينئذ انه لا متوسط بينهما وعن السؤال الثالث وهو قوله لم لا يجوز ان يكون الحاصل في الحال من الحركة منقسماً ويحصل جزآه دفعة فان نقول انه لا يتعلق غرضنا بنفي هذا النوع من قبول القسمة والتجزؤ بل نقول اما ان يمكن ان يحصل في ذلك الشيء الحاضر جزآن بحيث يكون احدهما سابقاً على الآخر بحسب الزمان او لا يمكن فان حصول هذا النوع من القسمة لم يكن المجموع حاصلاً وكلامنا في الحاصل هذا خلف وان امتنع حصول هذا النوع من القسمة كان المقصود حاصلاً لان المتحرك اذا تحرك على من المسافة بذلك القدر من الحركة ان كان منقسماً كانت الحركة الى نصفه سابقة بالزمان على الحركة من نصفه الى آخره فحينئذ يفرض في ذلك القدر من الحركة جزآن بحيث يكون احدهما سابقاً على الآخر بالزمان وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف وان لم يكن ذلك القدر من المسافة قابلاً للقسمة فذلك هو الجوهر الفرد فثبت ان مقصودنا في ذلك هو الدليل يتم ببيان ان القدر الحاضر من الحركة لا يقبل القسمة التي تكون احد الجزئين سابقاً على الآخر وعن السؤال الرابع وهو قوله الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وليس عبارة عن الحصول

فی الحیز فنقول انه حال کونه منتقلاً من حیز الی حیز اما ان یکون حاصلاً فی حیز معین وذلک یبطل
قولکم ان کونه متحرکاً لیس فی کونه حاصلاً فی حیز معین وذلک یبطل قولکم فی حیز غیر معین او یقال
انه غیر حاصل فی شیء من الاحیاز والعلم بفساد کل واحد من هذین القسمین علم ضروری فزال
السؤال **الحجة الثانیة** فی بیان ان الحرکة عبارة عن حصولات متعاقبة فی احیاز متلاصقات
نقول الجسم المکعب یحیط به سطوح ستة متناهیة وکل واحد من تلک السطوح یحیط به خطوط
اربعة متناهیة وکل واحد من تلک الخطوط له طرفان وهما نقطتان فاذا انجرّ ذلک المکعب علی سطح
فقد انجرت تلک النقطة فنقول ان تلک النقطة لما انجرت علی ذلک السطح الذی هو المسافة او ردت
من انجرارها من اول ذلک السطح الی آخره خطاً ادعالنا اذا ثبت هذا فنقول ان تلک النقطة لقیت
جمیع ذلک الخطوط بتمامها او لقیت بعض اجزاء ذلک الخط ثم لقیت جزءاً جزءاً آخر مما بین الجزء الاول
من غیر ان یمر ما بینهما لحینئذ یلزم القول بالطفرة وانه باطل فثبت ان تلک النقطة لقیت جمیع ذلک
الخط ومعلوم ان النقطة لا یلاقی الا النقطة فلما ثبت ان تلک النقطة لقیت جمیع ذلک الخط لا بتمامها
لو لقیت بعض اجزاء ذلک الخط ثم لقیت جزءاً آخر مما بین الجزء الاول من غیر ان یمر ما بینهما لحینئذ
یلزم القول بالطفرة فثبت ان تلک النقطة لقیت جمیع ذلک الخط ومعلوم ان النقطة لا یلاقی الا النقطة
فلما ثبت ان تلک النقطة لقیت کل الخط وثبت ان النقطة لا یلاقی الا النقطة لزم القطع بان ذلک
الخط متالف من النقط المتتابعة المتلاصقة وذلک یوجب تالف الخط من النقط التی لا تتجزأ وذلک
یفید المطلوب ثم نقول تلک النقط ان کانت غیر متناهیة فیمتنع قطعها فی زمان متناه وان کانت متناهیة
العدد فذلک هو المطلوب واعلم انک اذا اوردت هذا الکلام علی هذا الوجه کان دلیلاً علی اثبات
الجوهر الفرد من غیر حاجة الی بیان الحرکة والزمان واما اذا قلنا ان تلک النقطة المنجرة اذا لقیت نقطة
من المسافة فحصول ذلک اللقاء یکون دفعة اذ لو حصل ذلک اللقاء علی التدریج لانقسمت النقطة
وهو محال کما کان حصول تلک الملاقاة دفعة فکذلک زوالها یکون دفعة والا لعاد المحذور المذکور
وعند زوال الملاقاة الاولی یحصل الملاقاة ایضاً بنقطة اخری لغیر الدلیل المذکور ویمتنع ان یحصل
بین هاتین النقطتین شیء یتوسطهما لان ذلک المتوسط ان کان نقطة فکذلک لا یفرض الا وثبت ان
حصول الملاقاة بالنقطة یکون دفعة وعدمها ایضاً یکون دفعة وان کان شیئاً منقسماً فذلک محال
لان النقطة یمتنع ان تلاقی شیئاً غیر منقسم فهذا البرهان یدل علی ان حرکة تلک النقطة لا معنی لها الا
حصولات متعاقبة فی احیاز متلاصقة وان کل واحد منها لا یقبل القسمة اصلاً **الحجة الثالثة** فی
اثبات هذا المطلوب ان نقول الحرکة امر ممتد من اول المسافة الی آخرها ولا شک ان ذلک الامر الممتد
لا وجود له فی الاعیان انما الموجود فی الاعیان جزء من اجزائها وقسم من اقسامها وهو الحاصل
فی الحال واما الماضی والمستقبل منهما معدوم فاذا ثبت هذا فنقول فذلک الحاضر اما ان یکون له
امتداد او لا یکون فان کان الاول لحینئذ لا یکون هو ایضاً موجوداً فی الاعیان لعین ما ذکرناه
فی کلیة الحرکة واذا بطل هذا ثبت ان الحاضر الحاصل فی الحال لیس فیه امتداد ولا قبول قسمة البتة
وعند ذلک انه یحصل شیء آخر کذلک وعلی هذا التقریر فالحرکة یکون عبارة عن حصولات
متعاقبة بحیث یکون کل واحد منها غیر قابل للقسمة اصلاً وذلک هو المطلوب وقول من یقول
الحرکة شیء واحد متصل من اول المسافة الی آخرها وهو یقبل القسمة الی غیر النهایة قول باطل لان

بالبدیهة

بالبدیهة عند استحضار تصورات هذه القضیة لان الماضی معدوم والمستقبل معدوم فالقول
بکون الحرکة شیئاً واحداً متصلاً بالآخر بطرف موجود هو الجزء الحاضر من الحرکة واتصال العدم
بالعدم المحض قول لا یقبله العقل **الحجة الرابعة** فی اثبات هذا المطلوب ان نقول لو لم یکن الحرکة مرکبة
من حصولات متعاقبة بحیث یکون کل واحد منها لا یقبل القسمة لامتنع من الفاعل ایجاد الحرکة
وتکوینها والثانی باطل فالمقدم ایضاً باطل بیان الشرطیة هو ان القدر الذی یفعله الفاعل من
الحرکة اما ان یکون منقسماً واما ان لا یکون منقسماً فان انقسم الی نصفین بحیث یکون احدهما سابقاً
قبل حصول النصف الثانی لحینئذ لا یکون الفاعل فاعلاً لکل واحد من ذینک النصفین دفعة بل یکون
فاعلاً للنصف الاول ثم یصیر فاعلاً للنصف الثانی منه وعند هذا نقول اذا کان الذی فعله الفاعل
منقسماً وکل منقسم فانه یمتنع ان یکون الفاعل فاعلاً له دفعة لحینئذ یلزم ان الذی فعله الفاعل فانه لم
یفعله وذلک یوجب التناقض وهو محال وایضاً فانا نعید التقسیم فی نصف ذلک المقدار فان کان منقسماً
امتنع ایجاده وتکوینه فی الحال والذی اوحده فی الحال وجب ان لا یکون منقسماً وکذا القول فی جمیع
الاجزاء المفروضة فی الحرکة فثبت انه لو کانت الحرکة منقسمة ابداً لامتنع علی القادر ایجادها وتکوینها واما
ان ذلک غیر ممتنع فظاهر والا لزم ان یقال ان هذه الحرکات باسرها حصلت لا بموجد ولا بمؤثر اصلاً
ومعلوم انه باطل فثبت ان الحرکة غیر منقسمة ابداً بل هی عبارة عن اجزاء متعاقبة متلاصقة کل واحد
منها لا یقبل القسمة اصلاً ومتی کان الامر کذلک فالقادر یوجد الجزء بعد الجزء والقسمة بعد القسمة
لحینئذ یکون قادراً علی تکوین الحرکة وعلی ایجادها **الحجة الخامسة** فی اثبات هذا المطلوب ان نقول
الحس والمشاهدة یدلان علی ان بعض الاحوال والصفات قد یحصل بعد العدم فنقول مذهب العقلاء
ان الحصول بعد العدم یسیر علی التدریج مثاله ان اثر الضوء یحدث فی اول الصبح ثم یزداد قلیلاً واثر
الحرارة یظهر فی المحرم ثم یزداد قلیلاً قلیلاً والحق عندنا ان الشیء الواحد حدوثه یکون دفعة و
یکون عدمه دفعة فاما ان یکون الشیء الواحد وحده وحقیقته یکون حدوثه قلیلاً قلیلاً ویکون
عدمه قلیلاً قلیلاً فهذا محال قطعاً والدلیل القاطع علیه ان ذلک الشیء اذا حدث شیء منه وحصل بعض
من ابعاضه فی ذلک الوقت ثم یحدث منه شیء فهو ان بقی علی عدمه الاصلی مکذب ان یقال انه حدث شیء
منه واما ان قلنا انه حدث منه شیء وبقی شیء فالذی حدث منه ان کان غیر ما لم یحدث منه لحینئذ یصدق
علی الشیء الواحد النقیضان وانه محال فلم یبق الا ان یقال ان الذی حدث فقد حدث بتمامه وان الذی
لم یحدث فهو معدوم بتمامه وانهما امران متغایران وقد وجد احدهما ولم یوجد الآخر وهذا هو الحق و
حینئذ یظهر ان القول بان الشیء الواحد یحدث علی التدریج او یعدم علی التدریج قول فاسد لا تحصل
له عند العقل السلیم البتة اذا ظهر هذا ظهر ان الحرکة عبارة عن حصول امور کل واحد منها یحدث دفعة
وینعدم دفعة فان کانت الحرکة فی الاین کان ذلک عبارة عن حصولات متعاقبة فی احیاز متعاقبة
وان کانت الحرکة فی الکیف کان ذلک عبارة عن صفات متنافیة متضادة متعاقبة وکل واحد منها
لا یوجد الا آناً واحداً وکذا القول فی الحرکة فی الکیف لیظهر وجه الکلام فیه فنقول الجسم فی اول ما
یاخذ فی الاسوداد فهل حصل فیه شیء من السواد او لم یحصل فان لم یحصل فهو بعد باق علی العدم الاصلی
وان حصل شیء فهل بقی من ذلک السواد شیء او لم یبق فان تم ولم یبق منه شیء فقد کان ذلک الحدوث
والحصول دفعة وان بقی منه شیء فالذی وجد ان کان غیر الذی بقی فالشیء الواحد یصدق علیه

انه وجد وانه بعد لم يوجد وذلك محال وان كان غير دفعة فالذي وجد فقد وجد بتمامه والذي
بعد لم يوجد فهو معدوم بتمامه وذلك يدل على ان الشيء الواحد لا يوجد ولا يعدم الا دفعة واذا
ثبت هذا فنقول يلزم ان يقال ان ذلك التغير والتبدل والحركة عبارة عن صفات متعاقبة متوالية
كل واحد منها لا يوجد الا آنا واحدا وذلك يوجب القول بتتالي الآنات ومتى ثبت هذا وجب
ان يكون الحركة في الاين عبارة عن حصولات متعاقبة غير منقسمة وذلك هو المطلوب واعلم
ان الشيخ ابا نصر الفارابي قد دار حول هذا البحث في كتاب التعليقات ثم اجاب عنه فقال ان
تلك الآنات موجودة بالقوة لا بالفعل واقول هذا الجواب غير لائق بمثله وذلك لانه لما ثبت
انه حصل في زمان الحركة صفات مختلفة بالماهية على سبيل التعاقب والتلاحق فكل واحد من
تلك الآنات مختص بكونه ظرفا ووعاء لصفة اخرى مخالفة للصفة الحاصلة في الآن الثاني وذلك
يوجب القطع بتغاير الآنات على سبيل الفعل لا على سبيل القوة وذلك هو المطلوب

في بيان انه يجب ان يكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية والدفعات المتعاقبة

فنقول الذي يدل عليه وجوه. الحجة الاولى انا نعلم بالضرورة ان الآن الحاضر موجود وانه لو لم يكن
موجودا لامتنع ان يصير ماضيا ومستقبلا ولانا نعلم ان الآن الحاضر نهاية الماضي وبداية
المستقبل ولو لم يكن موجودا لكان اما ماضيا او مستقبلا والماضي لا يكون نهاية الماضي والمستقبل
لا يكون بداية المستقبل ولانا نعلم حصول الشيء في الآن وذلك يتوقف على حصول الآن اذا ثبت
هذا فنقول هذا الآن الحاضر اما ان يفرض فيه قسمان بحيث يكون كل احدهما سابقا على الآخر واما ان يمتنع
ذلك والاول باطل والا لكان عند حصول النصف الاول لم يكن النصف الثاني حاصلا وعند
حصول النصف الثاني يكون النصف الاول فائتا فيلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا هذا خلف
فثبت انه لا يقبل هذا النوع من القسمة ثم ان عدم هذا الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول
باطل لوجوه الاول انا قد دللنا على ان العدم على سبيل التدريج محال وثانيها ان تقرير ان يعقل
ذلك في الجملة الا انه ههنا غير معقول والا لصار الآن منقسما وقد دللنا على انه غير منقسم واذا
بطل هذا القسم ثبت ان عدمه يكون دفعة فيكون ان عدمه متصلا بآن وجوده فقد تتالى
آنان ثم الكلام في كيفية عدم الآن الثاني كما في الاول وذلك يوجب تتالي الآنات وهو المطلوب
فان قيل لا نسلم وجود الآن قوله الذهن يحكم بتحققه وثبوته في نفسه قلنا فكذلك البديهة تحكم العقل
والذهن عليه بكونه واجبا وممكنا وممتنعا مع ان الوجوب والامكان والامتناع مفهومات لا
ثبوت لها في الخارج والا لكانت اما واجبة واما ممكنة واما ممتنعة فكان وجوبها وامكانها وامتناعها
زائدا عليها ولزم التسلسل وايضا فالعقل قد يحكم بكون الشيء معدوما في نفسه مع انه لا يلزم
ان يكون العدم امرا ثابتا لامتناع ان يكون احد النقيضين عين الثاني السؤال الثاني سلمنا ان
الشيء يوجد في الآن فلم قلتم ان صدق هذا يقتضي كون الآن موجودا والدليل عليه وجهان
الاول انه يصدق على الله تعالى انه موجود مع انه يمتنع وقوع ذاته في الآن وفي الزمان الثاني
لان نفس الآن موجود مع انه يمتنع ان يقال ان الآن وجد في الآن والا لزم اما كون الشيء موجودا
في نفسه او يلزم التسلسل وكلاهما محال السؤال الثالث سلمنا ان الآن موجود في الاعيان فلم قلتم
ان عدمه اما ان يكون دفعة او على التدريج بل ههنا قسم ثالث وهو ان يكون عدمه حاصلا في جميع

الزمان الذي بعده. لا يقال ليس كلامنا في عدم الآن بل في اول عدم الآن ومعلوم ان اول عدم
الآن يمتنع ان يكون حاصلا في جميع الزمان الذي بعده بل لا بد وان يكون اول ذلك العدم واقعا
دفعة واما على التدريج لانا نقول هذا التقسيم انما يصح لو كان لعدمه اول ولا يكون معدوما فيه و
هذا ممنوع عندنا بل عندنا طرف زمان عدمه هو الآن الذي هو آن وجوده. فاما فرض آن آخر عقيب
وجوده حتى يكون طرفا لزمان عدمه فهذا انما يعقل لو ثبت القول بجواز تتالي الآنات وذلك
عين المطلوب هذا غاية ما يمكن ان يقال من جانبهم والجواب قوله الآن له وجود في الذهن وذلك
يكفي في صدق قولنا وجد الآن وفي صدق قولنا وجد الشيء في الآن قلنا ما الذي اردت بقولك وجد
الآن في الذهن ان عنيت به انه وجد العلم به في الذهن فهذا حق وان عنيت به ان حصول الشيء في
نفسه لا حصول له الا في الذهن فهذا جهل عظيم لانه لو عدمت الاذهان والافهام فان
وجود الاشياء وحضورها في انفسها امر حاصل متحقق فاما حديث الوجوب والامكان والامتناع
فهو تشكيك في البديهيات قوله الباري تعالى موجود وليس في الآن وكذلك الآن موجود
وليس في الآن قلنا نحن ندرك بين ما هو موجود على سبيل الحقيقة وبين الذي كان موجودا
او سيصير موجودا ولا شك ان الباري تعالى موجود على سبيل الحقيقة لا معنى لقولنا انه موجود
في الآن كونه ظرفا وحاصلا في ظرف آخر حتى يلزمنا المحالات قوله عدم الآن واقع في جميع الزمان
الذي بعده قلنا مرادنا ان عدمه اما ان يقع دفعة او على التدريج قوله لا نسلم ان لعدم ذلك
الآن اول يكون هو فيه معدوما قلنا هذا مكابرة عظيمة ثم الدليل عليه ان يكون عدم هذا الآن
حصل بعد وجوده فيكون لعدمه ابتداء فلذلك ابتداء ذلك العدم ان لم يكن معدوما فذلك العدم لم يثبت
بعد وان كان معدوما فهذا هو المطلوب الحجة الثانية في اثبات تتالي الآنات ان نقول قد دللنا على ان
الحاضر لا يقبل القسمة المذكورة اعني الانقسام الى جزئين يكون احدهما سابقا على الآخر واذا ثبت هذا
فنقول ان هذا الآن اذا عدم فلا بد وان يحصل عقيبه آن آخر يكون حاضرا اذ لو لم يحصل عقيبه ذلك
الذي ذكرناه لزم ان ينقطع الزمان وهو محال وكذلك القول في الثالث والثاني وذلك يوجب القول
بتتالي الآنات والفرق بين هذا الوجه وبين ما قبله انا بينا في الوجه الاول انه لا بد وان يعدم الآن
في آن آخر واما في هذا الوجه فانا لم يلتفت الى كيفية عدم الآن الاول بل قلنا ان عند عدم الآن
الاول لا بد وان يحدث آخر يكون هو ايضا حاضرا حال الحصول والا لزم انقطاع الزمان وهو
محال الحجة الثالثة في اثبات تتالي الآنات ان نقول الزمان اما ان يكون كما متصلا او كما منفصلا
والاول باطل لان الزمان لا معنى له الا الماضي والمستقبل وهما معدومان واما الآن فعندكم
ليس جزءا من اجزاء الزمان وانما هو طرف مشترك فيه بين الماضي وبين المستقبل لانه نهاية الماضي
وبداية المستقبل وهذا يقتضي اتصال معدوم بمعدوم آخر بطرف موجود وانه محال فثبت انه كم
منفصل فهو مركب من وحدات متعاقبة وذلك يوجب تتالي الآنات وتقرير هذا الوجه مذكور في
باب الآن والزمان على الاستقصاء الحجة الرابعة على اثبات تتالي الآنات ان نقول ان الشيخ ابا
علي بن سينا ادعى ان الحجر اذا رمي فانه لا بد وان يحصل بين حركته الصاعدة وحركته الهابطة
سكون في الهواء واحتج عليه بان القوة التي تحرك تلك الحجر الى فوق انما تحرك لاجل ان يوصله الى
حد معين من حدود المسافة وذلك الحد طرف غير منقسم فيكون الوصول اليه واقعا في آن

ثم انه يصير مماساً كذلك الحد عند ما يبتدي بالنزول وذلك ايضاً يقع في آن ثم قال ويجب
ان يحصل بين الانين زمان حتى لا يلزم تتالي الانات فوجب كون الحجر ساكناً في ذلك الزمان ثم
انه اورد على نفسه سؤالاً فقال اذا فرضنا دولاباً وطفنا عليه كرة وكان فوق ذلك الدولاب سطح
مستو املس بحيث كلما تحرك الدولاب فان تلك الكرة مادة في ذلك السطح الفوقاني بنقطة واحدة
فنقول ان حصول تلك الملاقاة لابد وان يقع في الآن وحصول اللاملاقاة لابد وان يقع في
آن آخر وبين الانين زمان فيلزمكم وجوب ان يقف ذلك الدولاب في تلك الحالة فالتزم الشيخ الرئيس
وجوب السكون فقلنا لما التزمتم هذا الكلام في صورة لا يمكنكم التزام السكون فيها وذلك لانا اذا
فرضنا حصول مركز تدوير زحل في اوج الحامل وفرضنا كرة زحل في اوج فلك التدوير فههنا قالوا
ان كرة زحل مماس لكرة الثوابت بنقطة واحدة فنقول ان حصول تلك المماسة يقع في آن لا ينقسم وحصول
اللامماسة يقع ايضاً في الآن فان حصل بين هذين الانين زمان السكون لزمكم ان يقطع حركات الافلاك
وذلك عندكم باطل وان لم يحصل هناك سكون متخلل بين الانين فحينئذ لا يلزم تتالي الانات وهو
المطلوب اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اوردنا ايراد هذا الكلام في صورة البرهان قلنا لا شك ان حصول
الملاقاة بين كرة زحل وبين الكرة المكوكبة يقع دفعة في آن وصيرورة لاملاقية ولا مماسة يقع ايضاً
في آن فان حصل بين الانين زمان يكون زحل فيه ساكناً لزم انقطاع حركات الكواكب وهو باطل وان لم
يحصل هناك هذا الزمان المتخلل فحينئذ يلزم الانات وهو المطلوب **الحجة الخامسة** في اثبات
تتالي الانات ان نقول لا شك ان مركز كرة التدوير نقطة فاذا تحرك الفلك الحامل فانه يرتسم من حركة
مركز التدوير دائرة يسمى في علم الهيئة بالدائرة الحاملة لمركز التدوير وتلك الدائرة بجميع اجزائها
صارت ممسوسة لتلك النقطة لكن النقطة لا يماسها الا النقطة فلما كانت هذه النقطة هي التي
هي المركز قد مست جميع اجزاء تلك الدائرة وثبت ان التماس ما حصلت الا على النقطة وجب القطع
بان تلك الدائرة مرتسمة من النقط المتوالية وذلك يقتضي كون الخط مركباً من النقط المتلاقية و
ذلك يوجب القول بالجوهر الفرد وايضاً فتلك المماسة المتعاقبة انما يحصل في آنات متلاصقة
فهذا يوجب القول بتتالي الانات وهو الذي اردنا فهذا المقام النوع الثالث من مطالب هذا
الفصل في بيان انه لما كانت الحركة مركبة من اجزاء متعاقبة كل واحد منها لا يقبل القسمة وكان
الزمان مركباً من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة واعلم ان هذا الفصل المتفق عليه بيننا
وبين الفلاسفة فان الكل اتفقوا على ان الحركة والزمان والمسافة امور ثلاثة متطابقة فان ثبت
كون واحد منها مركباً من اجزاء لا تتجزأ كان الحال في الكل كذلك وان ثبت كون الواحد منها قابلاً
للقسمة الى غير النهاية كان الكل كذلك واذا كانت هذه المقدمة مقدمة اتفاقية فلا حاجة
بنا الى تقريرها بالبرهان الا انا نبين البرهان القاطع على صحته مبالغة في البيان والتقرير فنقول
الدليل عليه هو ان المقدار المعين الذي يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة في الآن
الذي لا ينقسم من الزمان اما ان يكون منقسماً او لا يكون منقسماً فان كانت الحركة الى نصفها يوجد قبل
الحركة من نصفها الى آخرها فيكون الحركة منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة وايضاً الزمان الذي
يقع فيه النصف من الحركة متقدماً على الزمان الذي يقع فيه النصف الثاني فيكون ذلك الآن
منقسماً وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما ان كان ذلك المقدار المعين من المسافة غير

منقسمة

منقسمة فهو الجوهر الفرد ثم بهذا الطريق يقع كل واحد من الاجزاء التي لا تتجزأ من الزمان في مقابلة
جزء لا يتجزأ من المسافة وذلك يقتضي كون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ وذلك هو المطلوب

الفصل الخامس في الادلة الدالة على اثبات الجوهر الفرد المستنبطة من الاصول الهندسية

الحجة الاولى ان الكرة الحقيقية اذا لقيت سطحاً مستوياً كان موضع الملاقاة شيئاً غير منقسم و
ذلك يوجب القول باثبات الجوهر الفرد اما اثبات ان موضع الملاقاة غير منقسم فلوجوه الاول
ان موضع الملاقاة لو كان منقسماً لكان ذلك الموضع منطبقاً على السطح المستوي سطحاً مستوياً
فيلزم ان يحصل في الكرة سطح مستو وذلك محال وايضاً فاذا زالت تلك الكرة تدحرجت فعند
زوال تلك المماسة يحصل المماسة بجزء آخر منقسم ايضاً فالجزء الثاني الذي حصلت فيه المماسة
الثانية اما متصل بالجزء الاول الذي حصلت المماسة الاولى به على زاوية او لا على زاوية فان اتصل
على الزاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف وان اتصل لا على الزاوية صارت الكرة جسماً ممتداً
على الاستقامة وذلك محال الوجه الثاني في بيان ان موضع الملاقاة غير منقسم هو انه لو كان منقسماً
لامكن ان يخرج من مركز تلك الكرة خطان ينتهيان الى طرفي موضع الملاقاة فيصيران مع الخط المنقسم
في موضع الملاقاة ثلاثة خطوط محيطة بسطح واحد فيحصل هناك مثلث قاعدته الخط المرتسم من موضع
الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة هذا المثلث عموداً كانت الزاويتان الحاصلتان عن
جانبي هذا العمود قائمتين ومنصف المثلث الاول بسبب نزول هذا العمود يصير قائمي الزاوية و
تصير الخطان الواقعان على الطرفين وتري الزاويتين القائمتين ويصير ذلك العمود وتر الزاويتين
الحادتين الواقعتين على الطرفين ومعلوم ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فهذا الخط العمودي
اصغر من الخطين الواقعين على الطرفين فهذه الخطوط الثلاثة خرجت من المركز الى المحيط مع انها
غير متساوية هذا خلف فثبت ان موضع الملاقاة من هذه الكرة شيء غير منقسم وهو المطلوب
الوجه الثالث في اثبات هذا المطلوب ان اقليدس اقام البرهان في المقالة الثالثة على ان كل خط مستقيم
يصل بين نقطتين واقعتين على الدائرة فانه يقع في داخل الدائرة فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لوجب
ان يرتسم خط مستقيم على تمام تلك الدائرة منطبق على ذلك السطح فيلزم ان يقع ذلك الخط في
داخل الدائرة وفي خارجها معاً وهو محال الوجه الرابع ان اقليدس اقام البرهان على ان احدى
الدائرتين اذا وقعت داخل دائرة اخرى اكبر منها فانهما لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة ولو كانت
منقسمة لحصل ذلك التلاقي على اكثر من نقطة واحدة وهذا محال فثبت بهذه البراهين الاربعة ان موضع
الملاقاة شيء غير منقسم وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك فانه يجب الاعتراف بوجود الجوهر الفرد
وذلك لانا اذا اردنا الكرة على السطح تحت الدائرة ولا شك انها اذا زالت الملاقاة بنقطة فقد حصلت
الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين هاتين النقطتين شيء مغاير لهما وذلك لانا انما نتكلم في النقطتين اللتين
حصلت الملاقاة بهما في اول زمان حصول الملاقاة بالنقطة الاولى وعلى هذا التقرير فانه يرتسم
الخط من تلك النقط واذا حصل الخط عن تركيب النقط فكذلك يحصل السطح عن تركيب الخطوط
والجسم من تركيب السطوح وعلى هذا التقدير فموضع الملاقاة من الكرة شيء غير منقسم ويحصل من
انضمام امثاله الجسم وهو المراد من الجوهر الفرد فان قيل لا نسلم ان ثم كرة وسطحاً على هذا الوجه
الذي ذكرتموه وتقرير هذا السؤال انا نستقيم البرهان بعد هذا على ان اثبات الكرة والدائرة مع اثبات

الجوهر الفرد وهما لا يجتمعان البتة سلمنا ذلك ولكن لا نسلم صحة ما ذكرتموه قوله البسيط سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان موضع الملاقاة موجود وتقريره وهو ان موضع الملاقاة هو النقطة والنقطة نهاية
للخط ونهاية الخط عبارة عن ان لا يبقى من الخط شيء وذلك عبارة عن فنا الخط وعلى هذا التقدير
فتكون النقطة عدمية واذا كان كذلك فقد بطل قولكم انه اما ان يكون منقسما او غير منقسم لان
العدم المحض لا يوصف بذلك سلمنا انه موجود فلم قلتم انه غير منقسم والبراهين الاربعة المذكورة
مبنية على اثبات القول بالدايرة وقد بينا ان اثبات الدايرة ينافي اثبات الجوهر الفرد سلمنا ان موضع
الملاقاة شيء غير منقسم فلم قلتم انه يمكن تدحرج الكرة على السطح ولم لا يجوز ان يقال انه تزلق على
البسيط المستوى ولا يحصل التدحرج اليه سلمنا امكان التدحرج لكن لا نسلم ان الكرة حال
تدحرجها تماس السطح المستوى بالنقطة لكن الكرة جسم بسيط فالنقطة انما توجد فيها بالفعل سلمنا
انها تماس السطح المستوى بالنقطة لكن الكرة جسم بسيط فالنقطة انما توجد بالفعل بسبب المماسة
فاذا زالت المماسة الاولى وحدثت المماسة الثانية فقد فنيت النقطة الاولى وحدثت النقطة الثانية
وعلى هذا التقدير فيكون الحاصل في الكرة ابدا ليس الا نقطة واحدة ولا يلزم تركيب الخط عن النقط
المتتابعة فانه لا يلزم تتابع النقط لا يقال الكرة اذا صارت مماسة للسطح بنقطة في الان في الان
الثاني اما ان يبقى تلك المماسة واما ان يحصل مماسة اخرى والاول يقتضي سكون الكرة وقد فرضنا
ها متحركة والثاني يقتضي مماسة نقطة اخرى وحينئذ يلزم تتابع النقط لانا نقول قولكم اذا حصلت
المماسة على نقطة وان في الان الثاني اما ان يكون كذا وكذا بناء على امكان تتالي الانات لكن النزاع في
جواز تتالي الانات كالنزاع في جواز تتالي النقط فجعل احدهما مقدمة في اثبات الثاني فيكون اثباتا للشيء
بما يساويه في الخفاء وانه باطل والجواب اما قولكم لم قلتم انه يمكن وجود كرة على الوجه الذي فرضتموه
قلنا اما المنع من وجود هذه الكرة فغير مستقيم على اصول الفلاسفة لان هذا الشكل هو الذي
يقتضيه جميع الطبايع البسيطة ووجود البسيط غير ممتنع اذ لو امتنع البسيط لامتنع المركب
وخلو البسيط عن العوارض المانعة ممكن والموقوف على الممكن ممكن فوجود الكرة شيء ممكن واما وجود
السطح المستوى فهذا ايضا ممكن لان سبب الخشونة الزاوية وهي لا بد وان يحصل من سطوح صغار
ملس وانه لا تذهب الزوايا الى غير النهاية واذا جاز وجود سطح صغير مستو فقد حصل امكان كل
المقدمات التي ذكرناها فثبت انه بتقدير وقوعها فالجوهر الفرد لازم وحينئذ يحصل المقصود قوله لا نسلم
ان موضع الملاقاة امر موجود قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان موضع الملاقاة عندكم هو
النقطة وهو امر موجود الثاني انه لو لم يكن موجودا لكان الموصوف بالملاقاة عدما محضا وانه محال
قوله القول باثبات الكرة والدايرة يمنع من اثبات الجوهر الفرد قوله لا نسلم امكان تدحرج الكرة قلنا
ثبت انه لا يمتنع تدحرجها لكن لا نزاع في امكان انها لا تمر على السطح المستوى وبتقدير انها لا تمر فانه
يتعين في البسيط المستوى خط مركب من نقط التماس ويحصل منه المطلوب قوله الكرة حال
تدحرجها تماس السطح المستوى بالخط قلنا هذا باطل قطعا لان المماسة لا تحصل الا بانطباق
احد المماسين على الاخر فلو ماست الكرة السطح بالخط يحصل في الكرة خط منطبق على الخط
المستقيم المرتسم في السطح المستوى والمنطبق على المستقيم مستقيم فيلزم ان يحصل على محيط
الكرة خط مستقيم وذلك باطل قوله الموجود في الكرة ابدا مماسة واحدة فالموجود فيها ابدا نقطة

واحدة

واحدة قلنا يحتمل ان يحصل في الكرة خط ذو نهاية بالفعل فان الكرة لقيت ذلك السطح بتلك
النقطة ثم عند زوال الملاقاة عنها يحصل الملاقاة بنقطة اخرى يتلوها فالنقطة الاولى لا يكون
باقية لسبب كونها نهاية بالفعل لذلك الخط والنقطة الثانية تكون موجودة بسبب حصول المماسة
عليها وبذلك يحصل المطلوب سلمنا انه لا تتتابع نقطتان لكن هاتان المماستان لا يوجدان الا في آنين
فيلزم منه تتالي الانات ويلزم من تتالي الانات تتابع النقط وايضا فالخط المرتسم على السطح المستوي
انما ارتسم من المماسات الحاصلة بالنقط التي لا تتجزأ فيكون ذلك الخط مؤلفا من النقط وهو المطلوب
قولهم لم قلتم انه لم يحصل بين تلك النقطتين خط قلنا تقريره من وجهين الاول ان ما بين النقطتين
اما ان يتخللهما نقطة او خط فان كان الاول فقد حصل تتابع النقط وان كان الثاني ايضا فاما ان
يقال الكرة مست السطح بذلك المنقسم او لم يحصل المماسة على ذلك المنقسم والاول باطل والا لعاد
ما ذكرنا من ان موضع المماسة منقسم والثاني باطل والا لزم ان يقال الكرة ماست السطح بالنقطة الاولى
ثم ماسته بالنقطة الثانية مع انه لم يحصل المماسة بينهما وذلك هو القول بالطفرة وانه باطل الوجه
الثاني في تقرير هذا المطلوب ان نقول الملاقاة بالنقطة الاولى حصلت دفعة وكذلك حصول اللاملاقاة
بها يحصل دفعة ثم يستمر في كل الزمان الذي بعده ففي اول حصول اللاملاقاة بالنقطة الاولى لا شك
انه حصلت الملاقاة بنقطة ثانية وحينئذ يلزم تتابع هاتين النقطتين وهو المطلوب البرهان الثاني
في اثبات الجوهر الفرد ان نقول اذا فرضنا خطا قايما على خط ثم فرضنا الخط القايم متحركا على الخط
الاخر حتى انتهى من اوله الى آخره فهذا الخط المتحرك قد ماس بطرفه كلية الخط المتحرك عليه وهو انما يولد
من اشيا ما انها طرف الخط المتحرك لكن طرف الخط المتحرك نقطة والذي ماسته النقطة نقطة فالخط
المتحرك عليه يجب ان يكون مركبا من النقط وهو المطلوب واعلم ان هذا البرهان اقوى واكمل من الكلام
المتقدم لان ذلك الدليل مبني على اثبات الدايرة والكرة وسنعرف ان اثبات الدايرة والكرة يوجب
القول ببطلان الجوهر الفرد واما هذا البرهان فلا حاجة به الى شيء من تلك المقدمات اصلا وانه قليل
المقدمات ظاهر الانتاج واعلم انه يمكن ايراد هذا البرهان في صور كثيرة الاول لا شك ان دايرة
معدل النهار ودايرة فلك البروج اذا كانت متقاطعة فدايرة قرص معدل النهار ودايرة فلك
البروج لا يزال يقطع نقطة بعد نقطة حتى يتم الدورة واذا كان كذلك فتلك النقط المعينة من دايرة
الافق ست جميع الاجزاء المفروضة في معدل النهار على التعاقب والتلاحق والذي يمسه النقطة
نقطة فيلزم ان يقال ان دايرة معدل النهار مركبة من نقط التماس وذلك يفيد المطلوب واعلم
ان السمي المهندس عمل رسالة طويلة في الجواب عن هذا الكلام وتطويله انما حصل بسبب انه ذكر دليل
نفاة الجوهر الفرد ولما لم يكن جوابا عن هذا الحرف فلم يذكر الا كلاما واحدا وهو انه قال لا شك
ان هاتين الدايرتين انما تتلاقيان على نقطة واحدة ثم تتلاقيان على نقطة اخرى الا ان بين كل
نقطتين قوسا من تلك الدايرة وبين كل آنين زمانا والدليل عليه ان الدايرة في نفسها خط واحد
والنقطة انما ترتسم في الخط بسبب التوهم فاما قبل التوهم فليس فيه شيء من النقط اصلا فاذا توهمنا
نقطة ثم نقطة اخرى فقد خرجت هاتان النقطتان من القوة الى الفعل الا انه لا بد من ان يحصل
بينهما خط والجواب عنه بالوجهين المذكورين في البرهان المتقدم ولا باس باعادتهما فنقول اما
الوجه الاول فتقريره انه لما تقاطعت هاتان الدايرتان على نقطة ثم تقاطعتا على النقطة الثانية

فان فرضنا حصول قوس بينهما ان حصلت المماسة بينهما على تلك القوس او لم يحصل فان
كان الاول كان موضع التقاطع بين الدائرتين على نقطة ثم تقاطعتا على شيء غير منقسم هذا باطل
وان كان الثاني لزم حصول الطفرة ولما بطل القسمان ثبت ان حصل التقاطع على نقطة وحينئذ
يلزم تالف النقط الثاني انه لما حصل التقاطع على نقطة ففي اول زمان حصول التقاطع على النقطة
فقد حصل التقاطع على نقطة اخرى وحينئذ يلزم تالف النقط وهو المطلوب الوجه الثاني في
تقرير هذا البرهان انا بينا انه اذا تحرك الفلك الحامل بمركز التدوير فانه يرتسم من مركز التدوير
دائرة وتلك الدائرة انما تولدت من مماسة تلك النقطة التي هي مركز التدوير الذي يماسه النقطة
نقطة فتلك الدائرة انما تولدت من النقط المتماسة الوجه الثالث في تقرير هذا البرهان انا بينا
ان الجسم المكعب قد حصلت النقطة فيه بالفعل فاذا انجر ذلك المكعب على السطح فقد انجرت تلك
النقطة جزءاً فجزءاً والنقطة ثم ماس الا نقطة فوجب تتالي النقط وهذه الوجوه باسرها ظاهرة جلية
غنية عن اثبات الكرة والدائرة ويجب ان تعلم ان البرهان يحكم كلما كانت مقدماته اقل وقربها اظهر
عند العقل كان ذلك البرهان اقوى وبالقبول اولى البرهان الثالث في اثبات الجوهر الفرد ان نقول
النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم ومتى كان الامر كذلك فالقول باثبات الجوهر الفرد لازم اما بيان الاول
فهو انه شيء متفق عليه بين جمهور العقلاء سلمنا انا نقيم البرهان على صحته ليصير الكلام برهانيا ويخرج
عن كونه جدليا الزاميا فنقول قولنا النقطة شيء ذو وضع كلام مشتمل على قيود ثلاثة القيد الاول
انه شيء والدليل عليه ان الخط انما يلاقي الخط بالنقطة فلو لم يكن النقطة موجودة لكان الموصوف
بالملاقاة عدماً محضاً وانه باطل ببديهة العقل وبهذا يظهر فساد قول من يقول النقطة لا وجود لها
الا في الوهم لانا نقول الملاقاة موجودة في الاعيان فالملاقاة انما حصلت على النقطة فوجب كون النقطة
موجودة في الاعيان القيد الثاني قولنا انها ذات وضع والمراد منه انه يمكن الاشارة الحسية اليها
والعلم البديهي حاصل بان طرف الخط يمكن الاشارة الحسية اليها القيد الثالث انه لا يقبل القسمة
والدليل عليه من وجوه الاول البراهين اللازمة المذكورة في بيان ان موضع الملاقاة من الكرة
غير منقسم الثاني ان النقطة عبارة عن طرف الخط فنقول طرف الخط ان كان فيه طول وعرض فهو
سطح فلا يكون طرفاً للخط وان حصل فيه الطول فقط كان خطاً ولا يكون طرفاً وان لم يحصل فيه لا
عرض ولا طول كان غير منقسم البتة اذ لو كان منقسماً لكان احد قسميه مبايناً للآخر بحسب الاشارة
الحسية وحينئذ يكون مقدار ذلك المجموع ازيد من مقدار احد نصفيه وحينئذ يحدث الطول لا الطرف
الثالث ان النقطة عبارة عن طرف الخط فهذا الطرف ان كان منقسماً حصل فيه نصفان وحينئذ
لا يكون كل واحد من هذين النصفين طرفاً للخط وذلك محال فان ذلك النصفين ان كان منقسماً
عاد البحث فيه وان لم يكن منقسماً فهو المطلوب فثبت بهذه البيانات الظاهرة ان النقطة شيء موجود
مشار اليه بحسب الحس غير منقسم واذا ثبت هذا فنقول ان هذا الشيء اما ان يكون جوهراً او عرضاً
وباطل ان يكون عرضاً لوجهين الاول انه لو كان عرضاً فلا بد من محل فذلك المحل اما ان يكون منقسماً
او غير منقسم والاول باطل لان الحال في المنقسم منقسم فيلزم كون النقطة منقسمة بسبب انقسام
محلها وذلك محال فبقي ان يقال ان محل النقطة شيء غير منقسم ثم يعيد التقسيم فيه وهو ان ذلك
الشيء ان كان عرضاً افتقر الى محل آخر فاما ان يذهب هذا الحكم الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى

محل قائم بنفسه غير قابل للقسمة وهو الجوهر الفرد الثاني وهو ان كل ما كان مشاراً اليه فانه يكون
مختصاً بذلك الحيز المعين ويكون حاصلاً في تلك الجهة المعينة فلو فرضنا له محلاً وموضوعاً وقابلاً
لذلك المحل اما ان يكون مختصاً بذلك الحيز المعين واما ان لا يكون فان كان الاول فحينئذ يلزم
تداخل المقادير وان كان الثاني فهو محال لان حلول ما يكون مختصاً بالحيز والجهة في شيء يمتنع
ان يكون له اختصاص بالحيز والجهة مدفوع في بديهة العقل فان قيل لم لا يجوز ان يقال النقطة نهاية
الخط ويلزم هاهنا ان الذي لا يقبل القسمة يكون حالاً في المنقسم قوله الحال في المنقسم يجب ان يكون
منقسماً قلنا هذا الحكم على عمومه ممنوع وبيانه وهو ان الحلول على قسمين حلول بمعنى السريان فالحلول حلول
اللون في الجسم وهذا يقتضي انقسام الحال بسبب انقسام المحل وذلك لانا اي جزء فرضناه في ذلك
الجسم فانه يحصل فيه بعض ذلك اللون والقسم الثاني حلول لا بمعنى السريان ويدل عليه وجوه
الاول وصفنا العشرة بانها واحدة فان الوحدة صفة لتلك العشرة ولا يمكن ان يقال حصل في كل
واحد من احاد تلك العشرة جزء من اجزاء تلك الوحدة لان الوحدة لا تقبل القسمة والوجه الثاني في اثبات هذا
المطلوب انا نصف الشخص المعين بانه اب زيد وابن عمرو ولا يمكن ان يقال انه قام بذلك الاب
نصف الابوة وقام بكلها كلها فان فساد هذا معلوم ببديهة العقل الوجه الثالث انا نصف هذا
الخط بكونه متناهياً ولا شك ان الخط منقسم ولا يمكن ان يقال قام بنصف هذا الخط بكونه متناهياً
ولا شك ان الخط منقسم ولا يمكن ان يقال قام بنصف هذا الخط نصف تلك النهاية المعينة وقام
بثلثه ثلثها لان تلك النهاية لم يحصل الا في ذلك المقطع المعين فان حصل مقطع آخر فذلك نهاية
اخرى الوجه الرابع الصفات السلبية كقولنا ليس له علم وليس له مال فانه لا يمكن ان يقال هذه
الصفة العدمية منقسمة بحسب انقسام ذلك الجسم فثبت بهذه الوجوه ان قيام الصفة بالموصوف
قد يكون بحيث لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون الحال
في هذه المسألة واقعاً على هذا الوجه لا يقال الدليل على ان الحال يجب ان ينقسم بسبب انقسام
المحل لانا نقول اما ان يقال انه لم يقم بشيء من اجزاء ذلك المحل تمام ذلك الحال ولا شيء من اجزاء ذلك
الحال ويقال انه قام تمام ذلك الحال بكل واحد من اجزاء المحل او يقال انه قام بكل واحد من اجزاء ذلك
المحل جزء من اجزاء ذلك الحال والاول باطل لانه اذا لم يقم بشيء من اجزاء ذلك المحل لا تمام ذلك
الحال ولا شيء من اجزاء ذلك الحال امتنع وصف ذلك الشيء بتلك الصفة والعلم به ضروري والثاني
باطل ايضاً لانه يلزم قيام الحال الواحد بالمحال الكثيرة والثالث يفيد انقسام الحال بسبب انقسام المحل وهو
المطلوب لانا نقول لم قلتم انه لما لم يتصف شيء من اجزاء المحل بتمام ذلك الحال ولا بشيء من اجزائه فانه
يمتنع كون ذلك المجموع موصوفاً بتلك الصفة وتقريره ان مجموع الشيء مغاير لكل واحد من اجزائه و
احاده فلم قلتم انه يلزم من خلو كل واحد من اجزاء ذلك الموضوع عن تلك الصفة فثبت بما ذكرنا
ان هذه المغالطة انما وقعت لاجل الغفلة عن الفرق بين مجموع الشيء من حيث انه ذلك المجموع وبين
كل واحد من اجزاء ذلك المجموع والجواب انه لا معنى لحلول الشيء الا كونه حاصلاً فيه فاذا كان ذلك المحل
منقسماً فلا معنى لوجود ذلك الشيء الا في تلك الاقسام والابعاض فان كان كل واحد من تلك الاقسام والابعاض
خالياً عن تلك الصفة كان العلم الضروري حاصلاً بامتناع كون ذلك المجموع موصوفاً بتلك الصفة
واما الوحدة والاضافة والنهاية فلا نسلم انها امور موجودة اذ لو كانت الوحدة صفة لكان كل فرد

من افرادها واحدة ولزم التسلسل وكذلك يلزم التسلسل في الاضافات واما النهاية فمعناها
انقطاع ذلك الشيء وما وراء ذلك عدم البرهان الرابع في اثبات الجوهر الفرد ان يقول للموضع الذي
فيه مبدأ الحركة ومنتهاها غير منقسم واذا ثبت هذا كان القول بالجوهر الفرد لازما اما بيان المقام
الاول فالدليل عليه ان المتحرك اذا ابتدأ بالحركة فالموضع الذي يحصل فيه ابتداء الحركة اما ان يكون
منقسما او غير منقسم والاول باطل لان كل منقسم فانه يفرض فيه نصفان ومن المحال ان يقع ابتداء
الحركة في كل النصفين والا لكان طرف المتحرك ونهايته واقعا في كل النصفين فيلزم حصول الشيء
الواحد في مكانين دفعة وانه محال ولما بطل هذا ثبت ان الذي يقع فيه نهاية الحركة لا بد وان يكون
شيئا غير منقسم وذلك الشيء الذي يقع فيه انتهاؤها يجب ان يكون شيئا غير منقسم اذا ثبت هذا
وجب ان يكون القول بالجوهر الفرد لازما بالوجهين المذكورين في الدليل المتقدم **الفصل السادس**
في بيان ان الجسم المتناهي في المقدار لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها وجب كون ذلك الجسم
المتناهي في المقدار مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل اعلم ان الدلائل الدالة على هذا المطلوب كثيرة
الحجة الاولى لو كان الجسم المتناهي في المقدار قابلا لانقسامات لا نهاية لها لامكن كون هذا الجسم
المتناهي في المقدار مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل والثاني باطل فالمقدم باطل بيان الشرطية انه لما
كان كل واحد من تلك الانقسامات ممكنا في نفسه ولم يكن دخول بعضها في الوجود مانعا من دخول الباقي
في الوجود فحينئذ يصدق ان كل واحد منها ممكن ووجود بعضها لا ينافي وجود الباقي وكل اشياء يكون
كل واحد منها ممكنا في نفسه ولا يكون وجود البعض مانعا من وجود الباقي فوجب ان يكون حصولها
على سبيل الاجتماعات ممكنا فثبت ان الجسم المتناهي في المقدار لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها
لامكن كونه مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهذا الباقي محال باتفاق الفلاسفة فوجب ان يكون
المقدم محالا فان قيل الحكماء ارادوا بقولهم الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها انه يصح دخول تلك
التقسيمات في الوجود بل ارادوا ان الجسم لا ينتهي الى ان يكون كل التقسيمات ممكن الحصول كما ان
المتكلمين لما قالوا الله تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات لم يريدوا ان الله تعالى يقدر على خلق
ما لا نهاية له من المقدورات بل ارادوا به ان الله تعالى لا ينتهي في تخليق الممكنات الى حد لا يمكنه الايجاد
والتخليق بعد ذلك بمعنى انه يمكنه الايجاد بعد الايجاد والتكوين بعد التكوين مع ان كل ما يخرج منها
الى الفعل فهو متناه فكذا هاهنا وايضا فكل واحد من مراتب الاعداد ممكن الحصول ومجموع المراتب التي لا نهاية
لها ليس ممكن الحصول فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك السؤال الثاني هب ان ما ذكرتم لازم على ارسطو
واتباعه لكن قالوا ان القسمة الانفكاكية ممكنة الحصول الى غير النهاية الا انه غير لازم على ديمقراطيس
وشيعته فانهم قالوا هذه الاجسام المحسوسة ينتهي تحليل تركيبها الى اجزاء صلبة قابلة للقسمة الوهمية
وغير قابلة للقسمة الانفكاكية وبهذا التقدير فيندفع المحذور المذكور والجواب ان نقول نحن ما
بينا دليلنا على كلامهم بل نقول لما كان كل واحد من الانقسامات التي لا نهاية لها ممكنا ولم يكن وجود
بعضها مانعا من الباقي وجب ان يكون مجموعها على صفة الاجتماع ممكنا وحينئذ يلزم المحذور المذكور
فالفلاسفة سواء قالوا به او لم يقولوا به فالالزام وارد عليهم وورود الالزام لا محيص لهم عنه واما كونه تعالى
قادرا على خلق ما لا نهاية له وخروج المراتب التي لا نهاية لها من الاعداد الى الوجود فهذا عند
الفلاسفة في الجملة غير ممتنع لان عدد النفوس الناطقة الباقية في هذا الوقت اعداد لا نهاية لها

فثبت

فثبت ان هذا غير ممتنع في الجملة واما مذهب ديمقراطيس فباطل ايضا لانا سنقيم الدلالة على ان كل
ما كان قابلا للقسمة الانفكاكية وجب ان يكون قابلا للقسمة الانفكاكية وحينئذ يسقط هذا السؤال
الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب ان نقول الماء الواحد في الحس امكان واحدا في نفسه وحدة
حقيقية فاذا اوردنا التفريق عليه حتى صار ماءين فاما ان يقال كل واحد من هذين الماءين كان موجودا
قبل هذا التفريق فذلك الماء كان قبل التفريق مؤلفا من هذين الجزءين فكان التقسيم عبارة عن تفريق
المتجاورين لا عن احداث الاجسام وهو المطلوب وان كان الثاني فنقول فعلى هذا القول وجب القطع
بانه حدث هذان الماءان بعد هذا التقسيم وبطل ذلك الماء الذي كان واحدا قبل هذا التقسيم وعلى
هذا القول فيكون التفريق اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الذين حصلا بعد التقسيم وعلى
هذا القول اذا طارت البعوضة على وجه البحر وسقت برأس يديها جزءا من البحر لزم ان يقال انها
اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال في ذلك الموضع فقد فني ايضا ما كان
متصلا به بسبب الافتراق وهلم جرا الى آخر البحر لا يقال ان تلك الجسمية وان عدمت الا ان الهيولى
باقية لانا نجيب عنه من وجهين الاول ان تلك الهيولى ليست تمام ماهية الجسم بل هي احد اجزاء ماهية
الجسم ولا يلزم من بقاء الشيء معلوم من اجزاء ماهيته فثبت ان الذي ذكرناه لازم الوجه الثاني في الجواب
الجسم كان واحدا اما ان يقال ان هيولاه كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فعند انقسام
الجسم اما ان يبقى تلك الهيولى واحدة كما كانت او ينقسم ويتعدد ومحال ان يبقى واحدة والا لزم ان
يقال للماء الذي بالمشرق وللماء الذي بالمغرب ذات واحدة قامت به صفتان ومعلوم ان ذلك باطل
ولانه يلزم اجتماع الامثال في المحل لان الاعداد من الجسمية امور متماثلة في تمام الماهية واما
القسم الثاني وهو ان يقال الماء الواحد لما صار ماءين صارت تلك الهيولى الواحدة ايضا اثنين فنقول
فعلى هذا التقدير فكان ايراد التقسيم على الماء الواحد اعداما للماء الاول واحداث ماءين آخرين فكذلك
هذا التقسيم يوجب اعدام الهيولى الاولى وحدوث فردين آخرين من الهيولى وحينئذ يكون التقسيم اعداما
للجسم الاول بحسب هيولاه وبحسب صورته فيكون التفريق اعداما له بالكلية هذا اذا قلنا ان الجسم
عندما كان واحدا كانت هيولاه واحدة واما اذا قلنا انه عندما كان الجسم واحدا كانت الهيوليات متعددة
بحسب عدد الانقسامات الممكنة فيه فنقول فعلى هذا التقدير يكون الجسمية القائمة بكل واحد من تلك
الهيوليات مغايرة للجسمية القائمة بالهيولى الاخرى لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وعلى هذا
التقدير فقد كانت الكثرة موجودة بالفعل قبل ورود التقسيم فوجب كون تلك الاجزاء التي لا نهاية لها
حاصلة فيه بالفعل وذلك هو المطلوب **الحجة الثالثة** انا اذا نظرنا الى هذا الجسم فانا نعلم بالضرورة
ان احد جانبيه مغاير للجانب الآخر فاما ان يقال ان هذه المغايرة انما حصلت بسبب ما بين الاشارة
او كانت حاصلة قبل هذه الاشارة والاول باطل لان الامتياز في الاشارة مشروط بحصول الامتياز
في المشار اليه فلو جعلنا الامتياز في المشار اليه معللا بالامتياز في الاشارة وقع الدور وهو محال
وايضا اجمعنا على ان عند اختلاف الاعراض بحيث حصول الامتياز بالفعل لكن صحة حلول الاعراض
المتضادة في الجانبين مشروط بامتياز احد الجانبين عن الآخر فلو عللنا الامتياز بحلول هذين العرضين
المختلفين لزم الدور وهو محال ولما ثبت هذا ظهر ان ذلك الامتياز كان حاصلا قبل حصول الاشارة
وقبل حلول الاعراض المختلفة وذلك يوجب ان الجسم كان قابلا للتقسيم فقد كانت تلك الاجزاء موجودة

فيه بالفعل متميز بعضها عن البعض بحسب الخصوصية والتعين وهو المطلوب الحجة الرابعة صريح العقل يساعد على انه من المختص احد الجانبين بخاصية مفقودة في الجانب الاخر فان المغايرة حاصلة بالفعل والعقل ايضا يساعد واعلم اذا ثبت هذا فلنفرض خطا معينا فنقول لا شك انه مقطع النصف منه معين ومقطع الثلث فيه معين وكذلك مقطع الربع والخمس وساير المقاطع التي لا نهاية لها والمقطع الذي يقبل التنصيف يستحيل ان يقبل ساير الاقسام مثل التثليث والتربيع فان كل مقطع فرض لنسبة معينة فان زيد على ذلك المقطع بالقليل او الكثير فانه لا يبقى تلك النسبة فثبت ان كل واحد من المقاطع الممكنة فانه مخصوص بقبول نسبة معينة بمعنى انه يجب كونه قابلا لتلك النسبة ويمتنع كونه قابلا لنسبة اخرى واذا ثبت ان كل واحد من المقاطع الممكنة مخصوص بوجوب قبول نسبة معينة فلو كانت المقاطع الممكنة غير متناهية لزم كونها حاصلة بالفعل فان قالوا هذه الاوصاف في كونه نصفا وثلثا وربعا لا يحصل الا بعد الاجزاء بالفعل ونحن لا نساعد على حصول تلك الاجزاء فيها بالفعل فنقول في الجواب انه لا حاجة بنا الى اثبات ما ذكرتم ثم نقول نسبة النصف بعينها مخصوص بمقطع معين ويستحيل حصول تلك النسبة في مقطع غيره وكذلك القول في الثلث والربع فاذا كان كل واحد من تلك المقاطع مخصوصا بقبول نسبة معينة وكان قبول تلك النسبة ممتنع الثبوت لعينه ولذاته في ساير المقاطع ثبت ان كل واحد منها مختص بقابلية نسبة بعينها وهذه القابليات امور حاصلة في نفس الامر فيلزم ان الخط المعين لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومعلوم ان هذا محال فذلك ايضا محال الحجة الخامسة ان وحدة الشي عبارة عن ذاته المعينة المشخصة من الوحدة لو كانت صفة زايدة عن تلك الذات لكانت الوحدات متساوية في ماهية كونها وحدة فيكون كل واحد من افراد هذه الماهية عن الاخر بوصف اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان وحدة كل شي عبارة عن ذاته المعينة المشخصة واذا ثبت هذا لزم ان يقال ان زوال تلك الوحدة يقتضي فنا تلك الذات المتعينة اذا ثبت هذا فنقول لو كان الجسم واحدا في نفسه فاذا صار اثنين وجب الحكم بان تلك الذات التي كانت موجودة قد عدمت وفنيت وحدثت ذاتان مغايرتان للذات الاولى ولما كان ذلك باطلا علمنا ان التفريق عبارة عن تنصيف المجاورين فوجب الجزم بان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لوجب كونه مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل الحجة السادسة كل جسم فانه لا بد وان يماس ويحاذي باحد طرفيه شيئا ويماس ويحاذي بطرفه الثاني شيئا اخر فهذا الاختلاف الحاصل بسبب الملاقاة والمحاذاة يوجب حصول الانقسام بالفعل ثم نقول ان احد قسميه لاقى القسم دون الثاني فوجب ان ينقسم كل واحد من هذين القسمين ثم الكلام في النصف كما في الاول فان كان قبول القسمة حاصلا الى غير النهاية وكان المقتضي لقبول الانقسام بالفعل حاصلا الى غير النهاية فحينئذ يلزم حصول الانقسامات التي لا نهاية لها بالفعل فان قالوا الجسم اذا لاقى باحد طرفيه شيئا وبطرفه الثاني شيئا اخر فاختلاف الملاقاتين يقتضي تغاير الطرفين بالفعل فاذا جوزتم ان احد سطحيه يغاير السطح الاخر لكن لم قلتم ان هذا المعنى يوجب وقوع الانقسام في ذات الجسم فنقول في الجواب هذان السطحان ان كانا جزئين من ماهية الجسم لزم من تغايرهما وقوع القسمة في ذات الجسم فان كانا عرضين حالين فيه اوجب تغايرهما حصول التغاير بين محليهما لانه يمكن حلول كل عرض في عرض اخر الى غير النهاية بل يجب الانتهاء الى الذات وذلك يوجب وقوع القسمة في الذات وحينئذ يحصل المطلوب الحجة

السابعة

السابعة ان الكرة اذا استدارت فقد حصلت منطقتها موجودة بالفعل وحصل فيها نقطتان بالفعل هما قطبا الكرة ثم انه يحصل بين المنطقة وبين القطبين مدارات كثيرة وكلما كان اقرب منها الى النقطة كان اوسع مدارا واسرع حركة من التي يكون ابعد منها ولا شك ان قبول تلك الحركة المختصة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء مختص بذلك المدار المعين ويمتنع الحصول في ساير المدارات اذا ثبت هذا فنقول لو كانت المدارات الممكنة فيه غير متناهية يحصل فيه مدارات لا نهاية لها بالفعل وذلك يفيد صحة ما ذكرناه من ان الجسم لو كان قابلا لقسمات لا نهاية لها لوجب ان يحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو المطلوب الفصل السابع في اقامة الدلالة على ان الجسم المتناهي في المقدار يمتنع ان يكون مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل اعلم ان الذي يدل عليه ان الامر كما ذكرناه وجوه الحجة الاولى انه من المحال ان ينتهي المتحرك من اول المسافة الى اخرها الا اذا وصل الى نصفها ومن المحال ان يصل الى نصفها الا اذا وصل الى نصف نصفها فلو كانت المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لوجب ان يمتنع الوصول من اولها الى اخرها الا في زمان غير متناه واعلم ان ابا الهذيل العلاف قد احتج بهذا الدليل على النظام فاجاب النظام عنه بان المحال انما يلزم لو كان المتحرك تحرك على جميع اجزاء المسافة وليس الامر كذلك بل انه يتحرك تحركا على بعضها ويطفر على الثاني والمراد من الطفرة انتقال المتحرك الى الحيز عنه من غير ان يمر على ما بينهما والقول بالطفرة وان كان بعيدا الا ان القول باثبات الجوهر الفرد يلزم عليه تفكك الرحى فاذا جاز لكم التزام ذلك المستبعد فلم لا يجوز لنا ايضا التزام مثل هذا المستبعد السؤال الثاني لم لا يجوز ان يقال هذا الجسم المتناهي في المقدار مركب من اجزاء لا نهاية لها والزمان المتناهي في المقدار مركب ايضا من انات متتالية لا نهاية لها فلا جرم تحرك المتحرك على الاجزاء التي لا نهاية لها في تلك الانات التي لا نهاية لها فان ادعيتم العلم الضروري بان الشي الذي له طرفان يمتنع ان يحصل فيما بين ذينك الطرفين اجزاء لا نهاية لها بالفعل فنقول ان صح هذا الكلام فاذكروه في الجسم وكذلك لا يمتنع مثله في الزمان والحركة والجواب عن السؤال الاول من وجوه الاول كون المتحرك منتقلا من مكان الى مكان بعيد عنه من غير ان يمر بما بينهما مع كونه باقيا في الاحوال كلها معلوم الفساد بالضرورة الثاني ان بتقدير ان يكون الطفر ممكنا في الجملة لكنا نقول اذا لطخنا الاصبع بالمداد ثم مددناه على المسافة من اولها الى اخرها فانه يحصل هناك خط مستقيم اسود وذلك يقتضي ان المتحرك قد مس جميع اجزاء المسافة فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه حصل السواد في بعض اجزاء المسافة بسبب حصول المماسة ولم يحصل في الباقي بسبب الطفرة ثم ان تلك الاجزاء اختلط بعضها بالبعض ولا يميز الحس بينهما فلا جرم نرى الكل على لون السواد فنقول في الجواب ان بتقدير ان يصح القول بالطفرة فان الاجزاء التي صارت ممسوسة متناهية والاجزاء التي وقعت الطفرة عليها غير متناهية فالنوع الاول من الاجزاء قليل جدا بالنسبة الى النوع الثاني منها فاذا كان التلطخ بالسواد هو النوع الاول فقط وجب ان يبقى تلك الاجزاء القليلة مختفية في تلك الكثرة وحيث لم يبق الامر كذلك علمنا ان كل الاجزاء القليلة صارت محسوسة ممسوسة عند الحركة وحينئذ يعود الالزام الوجه الثالث في الجواب عن الطفرة ان نقول هب ان المتحرك طفر على بعض اجزاء المسافة لكن لا نسلم انه تحرك على بعضها فذلك البعض يجب ان يكون متناهيا وذلك البعض جسم فقد وجد جسم متناه الاجزاء وهو المطلوب واما الجواب عن السؤال الثاني فالجواب ان نقول انه لو حصل في الزمان المتناهي انات غير متناهية بالفعل لكان دخول الحيز الاجزاء منها في الوجود موقوفا على ان يبتدئ الى ما يمضي

بعدد اجزاء لا نهاية لها ومن المعلوم بالضرورة ان العصا غير متناهية على هذا الوجه عن المسافة وحيث
حصل علمنا ان تلك الاجزاء متناهية وهو المطلوب **الحجة الثانية** للمتكلمين قالوا لو كان الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا نهاية لها لكانت تلك الاجزاء مجتمعة ولا شك ان تلك الاجزاء انما قابلة للاجتماع فكذلك
قابلة للافتراق وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض زوال تلك الاجتماعات باسرها
وحصول تلك الافتراقات باسرها وعلى هذا التقدير فانه يبقى كل واحد منها جزءا لا يتجزى وهو المطلوب
الحجة الثالثة قالوا الجزء المحلل اما ان يكون مساويا لاجزاء الخردلة في العدد او لا يكون كذلك والاول
باطل لان ازدياد تلك الاجزاء ان كان موجبا لازدياد المقدار وجب ان يكون عند الاستواء في العدد
يحصل الاستواء في المقدار فيلزم كون الجبل مساويا للخردلة في المقدار وهو محال وان لم يكن ازدياد
تلك الاجزاء موجبا ازدياد المقدار فحينئذ لا يحصل من تالفها المقدار والعظم فهذه المقادير والاعظام
لا يكون متولدة من تالفها وقد فرضنا ان الامر كذلك واما القسم الثاني وهو ان يقال ان عدد
من الجبل اكثر من عدد اجزاء الخردلة فنقول كل عدد يكون اقل من غيره كان متناهيا فعدد اجزاء الخردلة
متناه وعدد اجزاء الجبل متناه وهو المطلوب **الحجة الرابعة** كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات ويمتنع حصول المجموع الوحدات الا عند
حصول كل واحد من تلك الوحدات اذا ثبت هذا فنقول الجزء الواحد من تلك الاجزاء اذا انضم الى
جزء اخر فان لم يكن مقدار الجزوين ازيد من مقدار الجزء الواحد لم يكن التاليف سببا لحصول
المقدار فوجب ان لا يكون المقادير والاعظام متالفة من هذه الاجزاء واذا كان مقدار الجزوين ازيد
من مقدار الجزء الواحد فحينئذ يكون تالف تلك الاجزاء سببا لازدياد الحجم وكلما كانت الاجزاء اكثر وجب
ان يكون الحجم والمقدار اعظم واذا كان كذلك وجب ان يكون نسبة احد المقدارين الى الثاني كنسبة
العدد الحاصل في احد المقدارين الى الثاني نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد وذلك يوجب كون
عدد الاجزاء الحاصلة في هذه الاجسام متناهيا وهو المطلوب **الحجة الخامسة** لو حصل في الجسم اجزاء
غير متناهية لكان اذا شرع البطيء في الحركة ثم شرع السريع بعده ان لا يصل السريع الى البطيء البتة لان
السريع اذا ابتدا بالحركة بعد البطيء فالى ان يصل السريع الى الموضع الثاني يكون البطيء قد انتقل عنه الى
موضع ثالث فلو حصل في الجسم ابعاض غير متناهية لزم ان لا يصل السريع الى البطيء البتة ولما كان
هذا الثاني كذبا كان المقدم ايضا باطلا **الحجة السادسة** ان الجسم المتناهي في الحجم والمقدار قد حصل
له طرفان وحاصره بحاصرين فلو حصل فيما بين هذين الطرفين والجانبين اجزاء غير متناهية لصار الغير
المتناهي محصورا بين حاصرين وذلك محال بالبديهة فهذا جملة الدلائل المذكورة في بيان انه يمتنع كون
الجسم مولفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل واعلم ان المتكلمين كانوا يقولون لما بطل هذا المذهب فقد
ثبت القول بالجوهر الفرد واما الفلاسفة فقد استبعدوا هذا الكلام وحكموا على صاحبه بالجهل
وقلة الوهم قالوا انه لا يلزم من ابطال تركيب الجسم من اجزاء لا نهاية لها كونه مركبا من اجزاء متناهية بل
الحق ان الجسم في نفسه شيء واحد وليس مركبا من الاجزاء وحينئذ لا ينبغي في ذكر هذه الدلائل منصبين
في ابطال قولنا وفساد مذهبنا واعلم انا بينا بالوجوه القاطعة اليقينية ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات
لا نهاية لها فاذا ذكرنا هذه الدلائل في بيان انه يمتنع كون الجسم مولفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل
فحينئذ يلزم فساد المقدم وهو كونه قابلا لانقسامات لا نهاية لها بالفعل وعلى هذا الطريق فان هذه

الدلايل

الدلايل نستفيع بها في ابطال اقوال الفلاسفة **الفصل الثامن** في ذكر بقية الدلائل الدالة على اثبات
الجوهر الفرد **الحجة الاولى** ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لجاز ان ينفصل من الخردلة الواحدة
صفائح نغشي بها اطباق العرش والكرسي والسموات والارضين بل يلزم انا اذا اخذنا صفيحة واحدة
من تلك الصفائح فحينئذ ناخذ منها من الصفائح ما نغشي بها اطباق العرش والكرسي والسموات و
الارضين لا مرة واحدة بل الف الف مرة ومعلوم ان ذلك في غاية البعد وقال الشيخ الرئيس ابو علي
هذا لازم على القايلين في اثبات الجوهر الفرد لانه مع القول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لا يبعد
ان يحصل في الخردلة صفائح نغشي بها وجه سموات والارضين واذا كان هذا الحد ورد لازما على الكل فقد
زال الاستبعاد والجواب عنه ان مع القول باثبات الجوهر الفرد نعلم بالضرورة ان ذلك محال سلمنا انه
لا يحتمل الا انه احتمال لا نعرف انه هل هو ممكن او ممتنع في نفسه وان كره انه نعرف امتناعه اما على القول
بنفي الجوهر الفرد فانا نقطع بان هذا الذي الزمناه يكون ممكن الوقوع لا مرة بل مرارا لا نهاية لها لانه
في صفيحة يوجد من تلك الخردلة الا وهي قابلة لانقسامات غير متناهية وكل واحد منها فانه قابل
الانقسامات التي لا نهاية لها لا مرة واحدة فثبت ان هذا المحال لازم على من يقول ان الجسم يقبل انقساما
لا نهاية لها **الحجة الثانية** ان القول بقبول القسمة الى غير النهاية والتناقص متزايدا الى غير النهاية ثم لا
يبلغ هذا التناقص مع تزايده ابدا الى حد ذلك الزايد مع تناقصه ابدا ومعلوم ان ذلك بعيد في العقول
بيانه انه ثبت في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب اقليدس انه اذا خرج من طرف قطر دايرة خط
على زاوية قايمة فان الزاوية التي يحيط بها ذلك الخط مع محدبة الدايرة اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة
الخطين وان الزاوية الحاصلة من القطر ومن نصف الدايرة الواقعة في داخل الدايرة اعظم من كل زاوية
حادة مستقيمة الخطين اذا ثبت هذا فنقول انا اذا عملنا على قطر الدايرة دايرة اخرى اصغر منها مماسة
لها على النقطة التي هي طرف العمود كانت الزاوية التي تحدث من العمود ومن هذه الدايرة الصغرى اوسع
من الزاوية الاولى وصارت الزاوية الواقعة في داخل الدايرة اضيق اذا ثبت هذا فنقول كلما كانت الدايرة
اصغر كانت الزاوية الخارجة اوسع والداخلة اضيق فلو كان المقدار قابلا لانقسامات لا نهاية لها لامكن
ان يرتسم عند طرف العمود دواير لا نهاية لها كل واحد منها اصغر من التي قبلها وحينئذ يلزم ان
تتزايد الزوايا الخارجة الى غير النهاية وان تتناقص الزوايا الداخلة الى غير النهاية ثم ان تلك الخارجة
البتة لا تصير مثل الداخلة لان تلك الخارجة كيف كانت فهي اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين
وهذه الداخلة كيف كانت فهي اكبر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فثبت ان المحال الذي الزمناه لازم
وايضا من الزاوية الحاصلة من العمودين ومن محدبة الدايرة تقبل التزايد الى غير النهاية والزاوية الحادة
الحاصلة من الخطين المستقيمين تقبل القسمة الى غير النهاية فهذه الحادة المستقيمة الخطين تقبل
التناقص الى غير النهاية مع انها مع جميع مراتب الزيادة يكون اقل من الزاوية الحادة المستقيمة الخطين
مع جميع مراتب التناقص وذلك بعيد لا تقبله العقول ثم نقول انا نزيد تاكيدا وتقوية فنقول المقدار الذي
يحيط به القطر مع نصف الدايرة قابل لاشياء مختلفة متناهية والقوم ساعدونا على ان الدواير المختلفة
بالصغر والكبر مختلفة بالنوعية والماهية ومعلوم ان كل مقدار يقبل قوسا مخصوصا فانه يستحيل ان يقبل
ذلك المقدار قوسا اعظم واصغر منها فلما اختلفت ماهيات هذه القسي التي لا نهاية لها وثبت ان كل
واحد منها موضعا معينا يمتنع حصوله في غيره ويجب حصوله فيه فحينئذ ثبت ان كل واحد من تلك

للمدارات مخصوصاً بخاصية معينة ولجبا الثبوت فيه وممتنعة الثبوت في غيره وحينئذ يلزم حصول
التغاير بالفعل بين تلك المدارات فقد كانت تلك المدارات غير متناهية بالقوة لوجب كونها حاصلة
بالفعل وهذا محال وعلى هذا التقدير فهذا الكلام يصير برهاناً قاطعاً الحجة الثالثة ان اقليدس
ذكر في مصادرات المقالة الاولى ان كل خطين مستقيمين وقع عليهما خط واحد فصار الزاويتين
اللتين من جهة واحدة اقل من قايمتين فانهما يلتقيان في تلك الجهة فهذا حكم ذكره اقليدس
واتفق المهندسون على صحته ونحن نقول لو كانت المقادير قابلة للقسمة الى غير النهاية لما كان
هذا الحكم حقاً لان هذين الخطين كلما ازدادا استداداً ازدادا قرباً لكن تزايد القرب لا يوجب
وصول النهاية فان مع القول بهذا المذهب لا يمتنع وجود مقدارين يتقاربان ابداً ولا يلتقيان
والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول ان ابلونيوس بين في كتاب المخروطات وجود خطين يتقاربان
ابداً ولا يلتقيان وذلك يدل على ان التزايد في القرب الى غير النهاية لا يوجب حصول الالتقاء الثاني
ان علم الهندسة مبني على نفي الجوهر الفرد اذا ثبت هذا فلنفرض سطحاً متناهياً بين احد الضلعين والاخر
بعد معين فاذا نصفنا ذلك السطح صار هذا الخط الباقي اقرب ثم لما كان ذلك السطح يقبل التنصيف
الى غير النهاية فحينئذ يكون الخط القايم لا يزال يقرب من ذلك الطرف الى غير النهاية والبتة لا يصل اليه
اذ لو وصل اليه لكان احتمال قبول ذلك السطح للقسمة متناهياً وقد فرضناه غير متناه فثبت وجود خطين
يتقاربان ابداً ولا يلتقيان الثالث اذا ثبت في المقالة الاولى ان المتممين يجب كونهما متساويين ولعرفت
هذا فنقول هذان المتممان انما يحدثان بسبب خطين احدهما يوازي طول السطح والثاني يوازي عرضه
ثم كلما كان الخط الموازي للعرض ابعد عن الخط العرضي صار الخط الموازي للطول اقرب الى الخط الطولي
ولما كان لا نهاية لمراتب بعد الخط الموازي وجب ان يكون لا نهاية لمراتب قرب الخط الموازي للطول
والبتة لا يصل اليه والا لصار ذلك الخط الطولي مساوياً لذلك السطح وهو محال فثبت ان الخط الموازي
للطول يقرب من الطول ابداً والبتة لا يصل ولا يلتقيان الرابع ان كل شكل مضلع فانا اذا اخرجنا ضلعه
الى الخارج حدثت زاوية في الخارج وكلما كانت الاضلاع اكثر كانت الزوايا الداخلة اوسع فصارت
الزاوية الحادثة في الخارج ازيد ولما كان لا نهاية لمراتب المضلعات فكذلك لا نهاية لمراتب ذلك القرب
مع انه يستحيل ان يصل اليه اذ لو وصل اليه لاتصل احد الضلعين بالضلع الاخر على الاستقامة و
حينئذ يصير الخط كله مستقيماً ويصير المضلع غير مضلع الخامس ان الزاوية الحادثة عند مركز الدايرة
لا تزيد على اربع قوايم البتة ثم انه ثبت ان كل مضلع يوجد فان عدد المثلثات الواقعة فيه اقل من عدد
اضلاعه [illegible] فالمعشر يحصل فيه ثمانية مثلثات فاذا اخرجنا من المركز خطين الى طرفي الضلع الواحد
من اضلاع المعشر حدث منه مثلث واحد راسه عند المركز وقاعدته ضلع ذلك المعشر اذا ثبت هذا
فنقول كلما كانت الاضلاع اكثر كانت المثلثات اكثر واذا كان لا نهاية لامكان تزايد الاضلاع فكذلك
لا نهاية لتزايد حدوث المثلثات وكلما كانت تلك المثلثات اكثر كانت تلك الزوايا اضيق وكان قرب احد
ذينك الضلعين من الاخر اكثر وهذان الضلعان يتقاربان ابداً ولا يلتقيان السادس انا اذا اخذنا
واحداً واثنين وثلاثة واردنا ان نجعلها مثلثاً واحداً فقد تعذر لانه يلزم ان يكون مجموع الضلعين مساوياً
للضلع الثالث وهو محال واما ان اخذنا الاثنين والثلثة والاربعة حصل منه مثلث منفرج الزاوية
لان مربع الاثنين والثلاثة ثلاثة عشر ومربع الاربعة ستة عشر واما ان اخذنا الثلاثة والاربعة والخمسة

حصلت

حصلت منه مثلث قايم الزاوية لان مربع الخمسة يساوي مجموع مربع الثلاثة ومربع الاربعة واما ان
اخذنا الاربعة والخمسة والستة حصل مثلث حاد الزاوية لان مربع الزاوية العظمى اقل من مجموع
مربعي الضلعين المحيطين بها فثبت ان اول المثلثات حدوثاً هو المثلث المنفرج الزاوية ثم القايم ثم
الحاد الزاوية ثم ان مراتب هذه الزاوية الحادة في التضايق غير متناه فالضلعان المحيطان بها كانا
يتقاربان ابداً ومن المحال التقاؤهما فقد ثبت وجود خطين يتقاربان ابداً ولا يلتقيان ابداً السابع
انا بينا في الدليل المتقدم وجود زاويتين احديهما اكبر من الاخرى ثم الكبرى متناقصة الى غير النهاية والصغرى
متزايدة الى غير النهاية مع ان احديهما لا تصل البتة الى الاخرى فهاتان الزاويتان يتقاربان ابداً ولا يصل
احديهما الى الاخرى الثامن الخط اما ان يكون مركباً من الاجزاء التي لا تتجزأ او لا يكون كذلك وعلى التقدير
الاول الذي ذكرناه لازم على القول باثبات الجزء الذي لا يتجزأ هو ان احد الجزئين لو اتصل بيمين الاخر
حصل الخط المستقيم في الطول ولا يحصل الدايرة ولو اتصل بيا او بالعكس حصل الخط المستقيم
في الطول ولا يحصل الدايرة فثبت ان الدايرة لا تحصل الا اذا اتصل احد الجزئين بالثاني فيما بين اليمين
والاسفل بحيث يكون متوسطاً بين هاتين الحالتين ثم لما كانت الدايرة اضيق كان هذا المعنى اكثر ولما
كان لا نهاية لمراتب صغر الزاوية ومراتب كبرها فكذلك لا نهاية لهذه المراتب والا لصار الخط مستقيماً
وبطلت الدايرة فثبت ان التفاوت حاصل الى الجانب الايمن بسبب اتساع الدايرة مع ان الوصول اليه
محال وامتنع القول بنفي الجوهر الفرد على التقدير الذي ذكرناه التاسع ان المخروط قد يكون
قايم الزاوية وقد يكون منفرج الزاوية وقد يكون حاد الزاوية وذلك لان المخروط انما يحدث اذا
اثبتنا ضلعاً من اضلاع المثلث القايم الزاوية وادرنا الضلعين الباقيين فان كان الضلعان
المحيطان بالزاوية القايمة متساويين فيكون كل واحد منهما نصف قايمة فيكون الزاوية الحادثة في
راس المخروط قايمة وان كان الضلع المتحرك على السطح اطول من الاخر كانت الزاوية التي يوترها هذا الضلع
اكبر من نصف قايمة فيكون الزاوية الحادثة في راس المخروط اقل من قايمة اذا عرفت هذا فنقول كلما كان
الضلع المتحرك على السطح من هذا المثلث الذي يفعل بحركته المخروط اطول كانت الزاوية التي يوترها هذا
الخط اعظم انفراجاً وكلما كان ذلك كان الخط الذي هو وتر الزاوية القايمة ابعد من سهم المخروط واقرب
الى الخط الذي يتصل بسهم المخروط على الزاوية القايمة فهذان الخطان اعني وتر القايمة والخط القايم
على سهم المخروط يتقاربان ابداً ولا يلتقيان واما ان كان المخروط حاد الزاوية فالضلع الذي هو وتر القايمة
يزداد قرباً من السهم ومع ذلك وهما لا يلتقيان البتة فهذان الخطان يتقاربان ابداً ولا يلتقيان العاشر
اذا اعتبرنا قوساً اصغر من نصف الدايرة واخرجنا من المركز الى طرفيها خطين حصل شكل يسمى القطاع
فاذا اخرجنا من ذلك المركز الى نصف تلك القوس خطاً اخر كان هذا الخط الثاني اقرب الى احد الطرفين
من الاول فاذا نصفنا ذلك النصف صار هذا الخط اقرب مما قبله وهكذا الى غير النهاية فقد حصل بينهما
خطان يتقاربان ابداً ولا يلتقيان الحادي عشر ان لابي علي بن الهيثم رسالة في بيان ان كل مقدار يفصل
منه جزء من اجزائه ويفصل من الثاني جزء ونسبته الى الجزء والاول مثل نسبة الجزء الاول الى
الكل ويفعل ذلك دايماً فان تلك الجميع الاجزاء الماخوذة على تلك النسبة الى غير النهاية اذا جمعت
فليس يبلغ جملتها الى الجزء الذي كان اعظم من الجزء الاول مثاله ان العشر وعشر العشر وهكذا
الى ابعد الغايات وابلغ النهايات فانه يبلغ مجموعها الى التسع وذلك التسع وتسع التسع الى

ابلغ الغايات لا يبلغ بمجموعها الى التمن وهكذا جميع الاجزاء وانه يعلم ان قسمة الواحد الى الكسور
لا يحتمله الا الواحد المقداري وتلك الكسور انما تحصل بسبب انقسام ذلك الواحد المقداري
والخط القائم لاجل تلك الاجزاء لا يزال يقرب من طرفه مع انه لا يصل البتة فثبت بهذه الوجوه الا
عشر ان القائلين بقبول المقدار القسمة الى غير النهاية يلزمهم القول بوجود خطين يتقاربان ابدا
ولا يلتقيان فاذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يصح المصادرة التي ذكرها اقليدس لاحتمال ان يقال
هذان الخطان يتقاربان على ذلك الوجه الذي لا يلزم من تقاربهما تلاقيهما واذا كان هذا محتملا لم يصح
كلام اقليدس واعلم ان الشيخ ابا علي سينا له الى مختصر في علم الهندسة جميعها لكتاب النجاة وذكر
في اثبات هذه القضية ان احد الخطين لا بد وان يميل الى الاخر واذا مال اليه لقيه لا محالة وهذا الكلام
ضعيف لان قوله مال اليه معناه انه يقرب منه ونحن قد بينا بهذه الدلائل انه لا يلزم من تمادي
القرب حصول الوصول واما الشيخ ابو علي بن الهيثم فقد حاول في كتاب شرح المصادرات اقامة
البرهان على صحة هذه القضية وطول فيه وذكر في اثناء ذلك الدليل مقدمة وصححها بالهندسة المتحركة
وهي مقدمة ضعيفة فثبت ان على القول بكون المقدار قابلا للقسمة الى غير النهاية وجب ان لا يصح
هذه القضية اما اذا قلنا ان قبول القسمة متناه فحينئذ يصح هذه القضية ولكن ههنا آخر كلامنا
في تقرير دلائل القائلين باثبات الجوهر الفرد **المقالة الثانية** في ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد وفيه
فصول **الفصل الاول** في الدلائل المفرعة على المماسة وهي خمسة البرهان الاول ان الاجزاء التي لا تتجزأ
يمتنع ان يكون متلاقية واذا كان كذلك امتنع تألف الاجسام عنها انما قلنا انه يمتنع كونها متلاقية
لانها لو تلاقت لكانت اما ان تكون متلاقية بالكلية او لا بالكلية والقسمان باطلان فوجب القول بانه
يمتنع كونها متلاقية بالكلية لوجوه الاول انا اذا فرضنا جوهرا واحدا اتصل به جوهر آخر فهل صار مجموع
حجم الجزوين ازيد من حجم الجزء الواحد او ما حصلت هذه الزيادة فان كان الاول فحينئذ يكون كل واحد
منهما خارجا عن ذات الاخر غير نافذ فيه وعلى هذا التقدير فلم يصر كل واحد منهما ملاقيا بكليته الاخر وان
كان الثاني فحينئذ يكون مجموع الجزوين مساويا في الحجم للجزء الواحد فحينئذ لو ضممنا اليه ثالثا ورابعا و
جب ان لا يحصل الزيادة في الحجم وحينئذ لا يكون هذه المقادير متولدة عن تألف هذه الاجزاء وقد
فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف والثاني ان هذه الاجزاء اذا تداخلت ونفذ بعضها في البعض فنقول
انه لم يحصل الامتياز بينهما في امر من الامور لان هذه الاجزاء متساوية في تمام الماهية فيكون ايضا متساوية
في لوازم الماهية وايضا كل عارض يعرض من عروضه لواحد منها فالاجزاء قابل له لما بينا ان تلك الاجزاء متساوية
في الماهية والمتساويان في تمام الماهية يكونان متساويين في قبول العوارض ووجود ذلك العارض بالنسبة
الى واحد منها كهو بالنسبة الى الاخر فيصير ذلك العارض ايضا مشتركا فيه فثبت انه حصل الاشتراك
بينهما باسرها في تمام الماهية وفي لوازم الماهية وفي عوارض الماهية وحينئذ يرتفع الامتياز واذا زال
الامتياز فقد بطل التعدد فثبت ان الاجزاء لو تماست بالكلية لما تميز واحد منها عن الاخر ويلزمه
ارتفاع التعدد وحصول الاتحاد وكل ذلك محال الوجه الثالث في بيان انه يمتنع حصول الملاقاة
بالكلية وهو ان احد المقدارين اذا نفذ في الثاني فانه يصل طرف النافذ بطرف المنفوذ فيه ولا شك
انه اخذ في النفوذ ثانيا ثم في المرتبة الثالثة يحصل تمام النفوذ والمداخلة ولا شك ان القدر الذي حصلت
الملاقاة بين النافذ والمنفوذ فيه عند اتصال طرف احدهما بطرف الاخر اقل مرتبة من الملاقاة

الحاصلة

الحاصلة في اثناء النفوذ والذي يحصل في اثناء النفوذ اقل قدرا مما يحصل عند تمام النفوذ وذلك يوجب
انقسام الاجزاء فثبت ان بتقدير ان يصح القول بالمداخلة والنفوذ يقول بانقسام الاجزاء لازم الوجه
الرابع في بيان انه يمتنع حصول الملاقاة بالكلية انه لو كان هذا ممكنا لوجب ان لا يمتنع نفوذ الجبل
العظيم في الخردلة الواحدة وان لا يمتنع نفوذ البحر العظيم في القطرة الواحدة ولما كان القول بتداخل
الاجزاء بجملتها فبهذه الوجوه الاربعة دل على ان القول بكون الاجزاء متلاقية بالكلية قول باطل واما
القسم الثاني وهو ان يقال الذي يجزو جزء انما تماس ببعضه لا بكله فمن المعلوم ان هذا انما يصح فيما
يكون منقسما متبعضا فالاجزاء التي لا تقبل القسمة والبعضية يكون هذا محالا في حقها فثبت بما ذكرنا
ان هذه الاجزاء لو تلاقت لكان اما ان تلاقي بكليتها او لا بكليتها فثبت فساد القسمين فثبت ان القول
بكونها متلاقية تمام محال واذا ثبت انه يمتنع كون تلك الاجزاء متلاقية وجب ان لا يحصل الجسم من
تألفها وتركبها لان الاشياء التي لا تكون متلاقية ولا متماسة يكون اجزاء متباينة لا يتصل بعضها
بالبعض فوجب ان لا يحصل من تألفها هذه الاجسام العظام وحيث دل الحس على حصول هذه
الاجسام العظام علمنا ان القول بانكار التماس والتلاقي باطل فثبت بما ذكرنا انه لو حصلت الاجزاء
التي لا تتجزأ لامتنع عليها كونها متلاقية ولو امتنع عليها لما حصلت الاجسام العظيمة من تألفها
والتالي باطل فالمقدم مثله واعلم ان هذا الدليل يمكن ذكره على وجوه اخرى سوى الوجه الذي ذكرناه
فالاول ان نقول كل متحيز فانا نعلم بالضرورة ان يمينه غير يساره وان الوجه الذي يلي السماء غير الوجه الذي
يلي الارض وذلك يوجب كونها منقسمة وهذا الوجه يلي الخصم ويفيد المطلوب الثاني انا اذا
فرضنا جوهرا بين فان المتوسط يماس ما على يمينه بوجه غير الذي يماس ما على يساره وذلك
يوجب الانقسام الثالث ان جانب اليمين من ذلك المتوسط محكوم عليه بانه يحاذي ما على اليمين ولا
يحاذي ما على اليسار وجانب اليسار محكوم عليه بضد ذلك فلو كان الجانب الايمن منه غير الجانب الايسر
لزم ان يصدق النقيضان على الشيء الواحد وانه محال فظهر جملة الكلام في تقرير هذه الحجة **الحجة
الثانية** ان نقول اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزاء وفرضنا جزوين على طرفيه بحيث يبقى بينهما خلاء
بمقدار الجزء الواحد فنقول كل واحد من هذين الجزوين الموضوعين على الطرفين قابل للحركة والمانع
من الحركة مفقود لانا فرضنا ذلك المتوسط خاليا عن جميع العوائق واذا كان الشيء قابلا للحركة وكان
المانع من الحركة مفقودا وجب ان تكون الحركة ممكنة فاذا تحرك الجزوان الموضوعان على الطرفين
معا وجب ان يلقى كل واحد منهما نصف الجزء المتوسط من الخط الاسفل بل نقول ان كل واحد من
هذين الجزوين الفوقانيين يقع على منتصف جزئين من الخط الاسفل وحينئذ يلزم انقسام الاجزاء
الجسمية جميعا ولقائل ان يقول لا نسلم انه يمكن حركة الجزوين الموضوعين على الطرفين اما قوله
ان كل واحد منهما قابل للحركة والجزء المتوسط فارغ والمانع مفقود فوجب صحة الحركة عليهما فنقول
هب ان كل واحد منهما قابل للحركة وان المانع مفقود فلم قلتم ان هذا القدر يقتضي امكان تلك الحركة
وبيانه ان الشيء كما يعتبر في امكانه تحقق امكانه في ذاته وانتفاء موانعه فكذلك يعتبر في تحقق امكانه
حصول شرايطه ولا شك ان حركة ذينك الجزوين مشروطة بانقسام ذلك الجزء المتوسط من الخط
الاسفل فبتقدير ان لا يكون ذلك الحيز منقسما كان شرط امكان حركة الجزوين الموضوعين على
الطرفين فانيا واذا كان الشرط فانيا كان المشروط ممتنعا فثبت ان القطع بامكان حركة ذينك

المجزوين انما يحصل عند القطع بانقسام ذلك الجزء المتوسط فلو اثبتنا كون ذلك الجزء المتوسط
منقسما يكون ذينك الجزوين قابلين للحركة لزم الدور والذي يقوي هذا السؤال وجهان الاول
ان القايلين باثبات الخلا خارج العالم استدلوا عليه وقالوا الواقف على طرف العالم هل يمكنه
مد اليد الى الخارج او لا يمكنه ذلك فان امكنه فقد حصلت الاحياز الفارغة خارج العالم
ثم ان الفلاسفة القايلين بنفي الخلا خارج العالم اجابوا عنه وقالوا انه يمتنع منه مد اليد الى الخارج
العالم الا ان ذلك الامتناع ليس لاجل ان ثم جسما حصل خارج العالم يمتنع مد اليد اليه ولكن لاجل
ان مد اليد مشروط بحصول الاحياز فاذا لم يوجد الاحياز خارج العالم لاجرم امتنع مد اليد الى
خارج العالم لا لاجل قيام المانع بل لاجل فوات الشرط اذا عرفت هذا فنقول اذا عقلنا هذا الكلام
فلم لا يجوز ايضا ان يقال انه يمتنع حركة الجزوين الموضوعين على الطرفين معا لا لقيام المانع بل لفوات
الشرط وهو ان حركتهما معا مشروط بانقسام المسافة ولما لم يوجد هذا الشرط فلا جرم فات الامكان
لفوات الشرط الوجه الثاني في بيان تقوية هذا الدليل السؤال ان الفلاسفة اعتقدوا انه لا بد
وان يحصل بين الحركة الصاعدة والهابطة للحجر سكونا فاذا قيل لهم لو قدرنا نزول جبل في غاية العظم
من الهوا والتقى انا هيئا مدرة يلي فوق تحت حركتها الصاعدة لو وصل ذلك الجبل النازل الى تلك
المدرة فلو وجب سكون تلك المدرة في الهوا وجب ان يصير سكونها مانعا لذلك الجبل العظيم من
النزول فان الفلاسفة التزموا ذلك وقالوا ان ثقل ذلك الجبل وان كان يوجب نزوله الا انه لما وجب
بقا تلك المدرة في الهوا وكان بقاوها في الهوا مانعا من نزول ذلك الجبل لاجرم قلنا بانه يجب بقا ذلك
الجبل في الهوا وسكونه فيه اذا ثبت هذا فنقول فهذا الكلام يدل على ان مع حصول الموجب القوي
قد لا يحصل الاثر لاجل فوات شرط من الخارج او لقيام مانع من الخارج واذا ثبت هذا فلم لا يجوز في
مسئلتنا ان يقال كل واحد من هذين الجزوين وان كان قابلا للحركة وكان العايق عن الحركة زايلا الا
انه امتنعت تلك الحركة لفوات شرط من شرايط امكانها فهذا سؤال قوي واعلم ان الفلاسفة ما زادوا
على هذا السؤال ولم يشتغلوا بالجواب الصحيح عنه وانا اذكر لاجلهم وجوها يدل على دفع هذا السؤال
الوجه الاول ان نقول قد دل البرهان على ان كل خط مستقيم فرض فانه يمكن ان يعمل عليه مثلثا متساوي
الاضلاع اذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا خطا مركبا من جوهرين وجب جواز ان يعمل عليه مثلث
متساوي الاضلاع وهذا انما يحصل لو فرضنا جوهرا ثالثا على متصل الجوهرين واعلم انا اذا تاملنا
علمنا انه لا يمكن حصول المثلث المتساوي الاضلاع الا بوقوع الجوهر الواحد على متصل الجوهرين والمثلث
الثاني انما يحصل اذا وصلنا خطا مركبا من ثلاثة اجزا باحد اضلاع المثلث المذكور بحيث يقع كل واحد
من ذينك الجزوين على متصل جزوين من هذا الخط المركب من الاجزا الثلاثة والمثلث الثالث انما
يحصل اذا وصلنا خطا مركبا من اربعة اجزا باحد اضلاع ذلك المثلث الذي قبله بحيث يقع كل
واحد من تلك الاجزا على متصل جزوين من الاجزا الحاصلة في هذا الخط المركب من الاجزا الاربعة وقس
عليه سائر المراتب الى ما لا نهاية له وحينئذ يظهر انه لا يمكن وجود مثلث متساوي الاضلاع من الاجزا
الا ويقع كل واحد منها على متصل جزوين وذلك يدل على ان هذا المعنى ممكن واذا كان ذلك ممكنا
فحينئذ يندفع هذا السؤال عن ذلك الدليل الوجه الثاني في بيان ان المعنى الذي ذكرناه ممكن ان
نقول لا شك ان اعظم الدواير في الكرة المنطقة ثم لا يزال الدواير يتصاغر مرتبة فمرتبة حتى

ينتهي الى النقطة اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يكون المقادير مولفة من الاجزا التي لا تتجزا كانت
المنطقة مولفة من الاجزا التي لا تتجزا والدايرة الثانية الملاصقة بها يكون ايضا مولفة من الاجزا
التي لا تتجزا وهكذا القول في جميع الدواير اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال كل واحد من اجزا المنطقة فانه
يتصل بجزء من اجزا الدايرة الثانية او يقال ان الجزء المعين من اجزا الدايرة الثانية لا يتصل بالجزء المعين
من المنطقة وانما يقع على موضع اتصال جزء بجزء من اجزا المنطقة والاول باطل والا لزم ان يكون
مدار الدايرة الثانية مساويا لمدار الدايرة الاولى العظيمة التي هي المنطقة وحينئذ لا يتولد الكرة من
مثل هذا التركيب وانما يتولد الاسطوانة ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وذلك يوجب وقوع الجوهر
الواحد على متصل الجوهرين وذلك هو المطلوب الوجه الثالث في بيان ان الذي ذكرناه ممكن هو ان في
الحجة التي للفلاسفة بين بالبرهان اليقيني ان وقوع الجوهر على متصل الجوهرين واقع واذا كان كذلك
فحينئذ يزول هذا الاشكال الحجة الثالثة للفلاسفة من الوجوه المبنية على المماسة والملاقاة ان نقول
اذا رأينا خطا من اربعة اجزا ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا ووضعنا تحت طرفه الايسر جزءا آخر
ثم فرضنا انه ابتدأ بالحركة هذان الجزوان وانتهيا الى آخر الخط ومعه فرضنا ان كل واحد من هذين
الجزوين بصاحبه ويمتنع ان يمر كل واحد منهما بصاحبه الا اذا حصل التحاذي والتقابل بينهما ومن
المحال ان يحصل التحاذي والتقابل الا على متصل الثاني والثالث ومتى حصلت هذه الحالة لزم التجزي
بوقوع القسمة والتجزية في تلك الاجزا وبهذا الطريق ظهر ان وقوع الجوهر على متصل الجوهرين امر
ممكن واعلم اني رايت جماعة من مثبتي الجوهر الفرد التزموا وقوع الطفرة ههنا وزعموا ان التحاذي
بينهما انما يجب لو تحرك كل واحد منهما على جميع تلك المسافة اما اذا قلنا بالطفرة لم يلزم ذلك تقرير
انه اذا كان لا بد في نفي الجوهر الفرد من التزام الطفرة قلنا ان يلزمهما ههنا حتى يندفع هذا السؤال
واما المنكرون للطفرة قالوا ثبت بالبرهان انه لم يمكن وقوع الجوهر على متصل الجوهرين وبه يصح البرهان
الثاني كما تقدم **الحجة الرابعة** قالوا اذا فرضنا صفيحة مركبة من الاجزا التي لا تتجزا واشرقت الشمس
عليها فحينئذ يحصل الضوء في الوجه المقابل للشمس من ذلك السطح ويبقى الجزء الآخر منه غير مشرق
ومعلوم ان الوجه المشرق مغاير لما هو غير مشرق ولا معنى وذلك يوجب الانقسام ويمكن ذكر
هذه الحجة بطريق آخر فيقال على ان القول بكون الجسم مركبا من الاجزا التي لا تتجزا يكون الجسم مولفا
من سطوح موضوعة بعضها على البعض فالسطح الاعلى منها بوجهه الاعلى يلاقي سائر الاجسام
وبوجهه الاسفل لا يكون متصلا بالسطوح الداخلية في ذلك الجسم والوجه الذي به حصلت المباينة
غير الوجه الذي به حصلت المماسة وذلك يوجب حصول القسمة ويمكن ذكره على طريق ثالث فيقال
ان بتقدير كون الجسم مركبا من سطوح موضوعة بعضها على بعض فاذا اشرقت الشمس على الجسم استنار
وجهه وذلك الوجه عبارة عن احد وجهي السطح الاعلى منه واما الوجه الثاني من ذلك السطح فانه
متصل بالسطح الاسفل وواقع في عمق الجسم ثبت ان هذا البرهان لا حاجة في تقريره الى وجود سطح
مولف من الاجزا التي لا تتجزا وهذا البرهان حاصل في جميع هذه الاجسام المحسوسة فهذا هو الكلام
في تقرير هذه البراهين الاربعة على اقصى الوجوه واعلم ان احدا من المتكلمين ما اورد على هذه كلاما
يصلح ان يلتفت اليه العاقل الا انا نقول البحث فيه يحال تقديره انا نبين ان هذه الحجة حجة باطلة
بالاتفاق واذا ثبت هذا ظهر لنا انها حجة مغالطية وليست بحجة حقيقية اما بيان انها حجة باطلة

بالاتفاق وهو انا نقول ان هذه الحجة لو صحت لانتجت كون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل
فوجب ان يكون محاذيهما متغايرين بالفعل ثم نقول هذان المحاذيان ان كانا عرضين عاد التقسيم
فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الامر الى وقوع الكثرة في ذات الجسم فحينئذ يتصف ذلك الجسم بالفعل
فان كل واحد من ذينك النصفين يلاقي النصف الثاني باحد وجهيه دون الثاني فوجب ان يتصف
ذلك النصف ايضا بالفعل فان كان ذلك الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها وجب ان يحصل منه
اجزاء لا نهاية لها بالفعل على الوجه الذي بيناه الا ان هذا القول باطل باتفاق الحكماء والذي يريد
الحكماء اثباته فالحجة لا يفيده ولا يوجبه فثبت ان هذه الحجة حجة مغالطية باطلة فان قال
قايل لعل ان مقصود الحكيم لا يحصل من هذه الحجة الا ان اقواما آخرين لو تمسكوا بها في اثبات ان
الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فيجب الجواب عنه فنقول ان هذه الحجة لا يفيد ايضا هذا المطلوب
وذلك لان من قال بالكثرة سواء كانت تلك الكثرة متناهية او غير متناهية فانه لا بد وان يعترف بوجود الواحد
ايضا لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات ويمتنع حصول مجموع الوحدات بدون حصول الوحدة فالقائلون
بكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لا بد وان يعترفوا بوجود اشيا يكون كل واحد منها في نفسه
واحدا الا ان الحجة المذكورة تبطل وجود الواحد لان اي شيء فرض كونه واحدا فانه لا بد وان يلاقي
بيمينه غير ما يلاقيه بيساره فيكون منقسما فلا يكون الواحد واحدا فثبت ان هذه الحجة يوجب حصول
الكثرة بالفعل ولما اوجبت حصول الكثرة بالفعل فقد منعت من حصول الكثرة فثبت ان هذه الحجة
يوجب القول بحصول الكثرة فهذه الحجة يوجب نتايج متناقضة فهي حجة مغالطية لا حجة يقينية فهذا
القدر يكفي لبيان ان هذه الدلايل باسرها وجوهها باطلة غير حقيقية ولا يقينية وهذا القدر كاف
لبيان ضعفها وسقوطها ثم نقول كذب النتيجة يدل على اشتمال القياس على مقدمة كاذبة فبطلت تلك
المقدمة الكاذبة ما هي فنقول فيها احتمالان الاول ان يقال هذه الحجة مبنية على ان تلك الاجزاء متلاقية
متماسة وذلك عندنا باطل فان الحق عندنا ان كل جوهر فهو مختص بحيز نفسه ولا يتعلق له بالجوهر الاخر
لا بالمماسة ولا بالملاقاة بل الحق ان الجوهرين اذا وقعا بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث سميناهما بالمتلاقيين
وبالمتماسين وبالمتجاورين وبالمتصلين وان وقعا بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث سميناهما بالمتباعدين
وبالمتفارقين وبالمتباينين فاما ان يحصل للملاقاة والمماسة مفهوم آخر سوى ما ذكرناه فهذا ممنوع
لا يقال ان صريح الذهن يحكم بان الجوهر اذا وجدا بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فانه يكون ملاقيا
للاخر وهما سالا لانا نقول ان عنيتم بالملاقاة والمماسة نفس كونهما واقعين بحيث لم يبق بينهما فرجة
ولا شيء مغاير فهذا معقول الا ان على هذا التقدير لا يبقى لقولكم انه يماس باحد وجهيه ما يلاقي بيمينه
وبالوجه الثاني ما يلاقي بيساره وان عنيتم به امرا وراء ذلك فهو ممنوع نعم لا ينكر ان الوهم والخيال يحكم
فيه بحصول امر زايد الا ان مذهبكم ان حكم الوهم والخيال غير مقبول الا ترى ان صريح العقل يحكم
بالواقف على طرف العالم لا بد وان يتميز الجانب الذي يحاذي وجهه من الجانب الذي يحاذي قفاه ثم
انكم ذكرتم ان ذلك من عمل الوهم والخيال وانه لا عبرة به البتة فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا
ايضا كذلك وايضا فانتم لما زعمتم انه لا بد وان يحصل بين صعود الحجر بالقسر ونزوله بالطبع
سكون فاذا قيل لكم لو قدرنا ان جبلا عظيما كان ينزل من السما في تلك اللحظة فلو كان ذلك السكون
واجبا لزم ان يكون سكونه موجبا لسكون ذلك الجبل النازل ثم انكم الزمتم ذلك وقلتم هذا وان

كان

كان الوهم والخيال لا يساعد عليه الا ان البرهان اليقيني لما ساقنا اليه وجب التزامه فكذلك هاهنا
الدلايل التي ذكرناها في اثبات الجوهر الفرد دلايل يقينية لا تقبل الشك ثم ان تلك الدلايل يوجب
القول بنفي الملاقاة وبنفي التماس وهذا وان كان على خلاف حكم الوهم والخيال الا انه لا بد من
المصير اليه والاعتراف بحصوله السوال الثاني لم لا يجوز ان يقال المماسة والملاقاة من باب النسب
والاضافات والامور النسبية الاضافية لا وجود لها البتة في الاعيان بل في الاذهان فوجب ان
يكون اختلاف المماسات توجب وقوع القسمة في الاذهان لا في الاعيان وعلى هذا التقدير فلا يلزم
وقوع القسمة في الاعيان فيفتقر في تقرير هذا السوال الى مقدمات المقدمة الاولى ان المماسة
والملاقاة من باب النسب والاضافات وظاهر ان الامر كذلك فان التماس نسبة مخصوصة حاصلة
بين شيئين متغايرين والمقدمة الثانية بيان ان النسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان
والدليل عليه ان نقول مسمى النسبة لا وجود لها في الاعيان فالنسب المخصوصة وجب ان لا يحصل
لها وجود في الاعيان اما بيان ان مسمى النسبة لا وجود له في الاعيان هو انه لو كان هذا المسمى
موجودا في الاعيان لكان كل ما كان من باب النسب والاضافات كان موجودا في الاعيان الا ان
النسبة بتقدير وجودها في الاعيان كانت صفة قايمة بالغير فقيامها بالغير وحلولها في المحل يكون
نسبة لها مخصوصة الى ذلك المحل فيكون نسبة للنسبة زايدة عليها ولزم التسلسل فثبت ان مسمى النسبة
لا وجود لها في الاعيان واذا ثبت هذا وجب ان لا يحصل لنوع من انواع النسبة وجود في الاعيان
لان اي نوع فرض من انواع النسبة فانما يكون نسبة مكتنفة بتلك الكيفية المخصوصة صفة لمسمى
النسبة واذا كان مسمى النسبة مما لا وجود لها في الاعيان كانت الكيفية القايمة والخصوصية القايمة
به غير موجودة في الاعيان والا لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم وهو محال فثبت
ان النسبة الخاصة لا وجود لها في الاعيان مهما قد بينا ان التماس والتلاقي من باب النسب
والاضافات فيلزم ان يقال التماس والنسب والتلاقي من الامور التي لا وجود لها في الاعيان واذا
لم يكن لها وجود في الاعيان امتنع ان يكون اختلاف المماسات توجب وقوع الكثرة في الاعيان وعلى
هذا التقدير فانه لا يلزم كون الجزء الموجود في الاعيان منقسما السوال الثالث سلمنا ان التلاقي
والتماس حاصل في الاعيان وسلمنا ان ذلك يوجب ان يكون احد وجهي الجزء مغايرا للوجه الثاني منه
لكن لم لا يجوز ان يقال هذان الوجهان عرضان قايمان بذلك الجزء والتعدد انما وقع في العرضين
القايمين بذلك الجزء فاما ان يقع التعدد في نفس ذلك الجزء فذاك فهذا ممنوع لا يقال الاعراض
يستحيل عليها الملاقاة والمماسة وذلك يوجب ان يكون الوجهان الحاصلان في الجزء والمتوسط جزوا
منه لانا نقول لا نسلم ان الاعراض يمتنع عليها الملاقاة والمماسة وبيانه وهو ان عندكم ان الاجسام انما
تلاقي بالسطوح والسطوح انما تلاقي بالخطوط والخطوط انما تلاقي بالنقط ثم مذهبكم
ان السطوح والخطوط والنقط اعراض فثبت ان الحكم بجواز التلاقي على مذهبكم ليس الا الاعراض
واذا ثبت هذا فنقول دليلكم يقتضي ان يكون احد جانبي الجوهر مغايرا الجانب الاخر منه وعندكم كون
الجوانب لا معنى لها الا كونها اعراضا والصفات فاما وقوع الكثرة في الذات فكيف يلزم والذي يوكد
ما ذكرناه ويحققه هو ان النقطة التي في المركز مسامتة لجملة النقط التي يمكن فرضها في الدائرة بل هي
مسامتة لجميع النقط المفروضة في جسم العالم والدليل عليه ان اقليدس ذكره في مصادرات المقالة

الاولى انه لنا ان نصل بين كل نقيضين وهذا يدل على ان كل نقطة يفرض فانها تكون مسامتة لجميع
النقط التي يمكن فرضها في جميع اجسام العالم اذا ثبت هذا فنقول ان كون النقطة الواحدة محاذية
لجميع النقط المفروضة في العالم يدل على كون تلك النقطة منقسمة وما ذاك الا لان المحاذاة والمسامتة
امور اضافية وكثرة الاضافات لا يوجب وقوع الكثرة في الذات واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون
الحال في التداخل والمماسات وانما على هذا الوجه الفصل الثاني في الدلايل المذكورة في نفي الجزء
الذي لا يتجزى المستنبطة من بطء الحركات وسرعتها اعلم ان القايلين بالجزء والذي لا يتجزى اتفقوا على
انه لا يمكن ان تكون الحركة بطيئة الا ان الجسم يتحرك في بعض الاحياز ويسكن في بعضها فيختلط الحركات
بالسكنات والحس لا يدرك ذلك المختلط بل حركة موصوفة بالبطء كما انا اذا سحقنا الاسفيداج و
سحقنا المداد وخلطنا تلك الاجزاء بالبعض فان القوة الباصرة تدرك ذلك الجسم المخلوط بلون متوسط
بين السواد والبياض لا لاجل انه يحصل هناك لون متوسط لانا فرضنا كون تلك الاجزاء باقية واذا
كانت باقية فقد بقي الجزء الاسود على سواده والجزء الابيض على بياضه الا ان تلك الاجزاء لما كانت
في غاية الصغر عجز الحس عن الوقوف على كل واحد منها بصفته الخاصة وانما حصل لنا الشعور بذلك
المجموع فلا جرم ادرك ذلك المجموع على كون متوسط من السواد والبياض فكذا ههنا لما تحرك الجسم
في بعض الاحياز وسكن في بعضها عجز الحس عن الوقوف على كل واحد منها بعينه لا جرم لا يحس الا بالامر
المختلط من الحركة والسكون وذلك هو الحركة البطيئة واما القايلون بنفي الجزء والذي لا يتجزى فقد
اتفقوا على ان الحركة البطيئة حركة في جميع الاحيان وان البطء كيفية قايمة بالحركة اذا عرفت هذا
فنقول احتج القايلون بنفي الجزء والذي لا يتجزى بانا لو اثبتنا بالدليل ان الحركة البطيئة ليس بطؤها
لاجل تخلل السكنات واذا ثبت هذا وجب ان يكون القول باثبات الجزء والذي لا يتجزى باطلا اما تقرير
المقام الاول وهو ان بطء الحركات لا يمكن ان يكون لاجل تخلل السكنات فيدل عليه وجوه الاول
انا اذا فرضنا فرسا شديد العدو بحيث يسير من البكرة الى الظهر عشرين فرسخا والفلك الاعظم
قد ولد في مثل هذه المدة ربع مداره فلو كان البطء عبارة عن تخلل السكنات لكان مقدار زيادة
سكنات هذا الفرس على حركاته مساوية لمقدار زيادة حركات الفلك الاعظم على حركات هذا الفرس
لكن من المعلوم ان زيادة حركة الفلك على حركة الفرس اكثر من الف الف مرة فيلزم ان يكون سكنات
هذا الفرس على حركاته كذلك ولو كان الامر كذلك لما ظهرت هذه الحركات الفلكية في اثناء هذه السكنات
الكثيرة فوجب ان لا يظهر تلك الحركات اصلا في الحس وحيث كان هذا الثاني كاذبا كان المقدم مثله
وهو انا لا نحس البتة بشيء من السكنات وانما نحس بالحركات المتوالية المتعاقبة علمنا ان التفاوت
الحاصل بين سرعة حركة الفلك وسرعة حركة الفرس ليس لاجل تخلل السكنات وذلك يفيد القطع
بان حصول البطء في الحركات لا يمكن ان يكون لاجل تخلل السكنات الوجه الثاني في اثبات هذا المطلوب
وهو انا نعلم ان الجسم كلما كان اشد ثقلا كان اسرع نزولا فاذا فرضنا ان الجسم قد بلغ في الثقل الى
حيث يكون حركته خالصة عن السكنات ثم فرضنا انه بعد ذلك صار اعظم مما كان وجب ان يصير
حركته اسرع مما كانت قبل ذلك فههنا حصل التفاوت بين هاتين الحركتين في السرعة والبطء لا
بسبب تخلل السكنات وهو المطلوب الوجه الثالث ان الثقل يوجب النزول فاذا كان الثقل موجبا
للنزول وانه باق في جميع الاوقات امتنع ان يوجب الحركة في جزء من اجزاء المسافة انه بعينه

يوجب

يوجب السكون في جزء آخر من غير تفاوت بين الجزئين البتة فثبت ان القول بالسكون باطل اذا ثبت هذا
ظهر ان التفاوت بين الحركة البطيئة والسريعة لا يجوز ان يكون لاجل تخلل السكنات الوجه الرابع
انا اذا اخرجنا من مركز الرحى الى المحيط خطا واحدا فانه يجب ان يفرض في ذلك الخط نقط كثيرة فاذا
استدار الرحى ارتسم من تلك النقط دواير وكل نقطة كانت اقرب الى المركز فان الدايرة المرتسمة منها اصغر
اذا ثبت هذا فنقول اذا استدار الرحى فقد استدار الدايرة التي هي على طرف الرحى واستدار ايضا الدايرة
القريبة من القطب فاما ان يقال كلما تحركت الدايرة العظيمة جزءا فقد تحركت الدايرة الصغيرة جزءا وذلك
محال لانه يلزم ان يكون مدار الدايرة الصغيرة مساويا لمدار الدايرة العظيمة وهو محال واما ان يقال
ان الدايرة العظيمة انما تحرك جزءا مع ان الدايرة الصغيرة لا تتحرك البتة وهذا محال ايضا لانه يوجب
وقوع التفكك في اجزاء الرحى وهو باطل واما ان يقال كلما تحركت الدايرة العظيمة فان الدايرة الصغيرة
تحركت بحركة ابطأ من حركة الدايرة العظيمة وهذا هو الحق وانه يوجب القطع بان التفاوت بين الحركة
السريعة والبطيئة ليس لاجل تخلل السكنات وهو المطلوب الوجه الخامس هو الذي ذكرناه في حركة
الرحى نذكره في استدارة الفلك ويلزم انه كلما تحركت المنطقة فان الدايرة القريبة من القطب قد تحركت
حركة ابطأ منها وذلك هو المطلوب الوجه السادس انا اذا فرضنا منجاذا له شعب ثلاث فوضعنا شعبة
منه على مركز الدايرة والشعبة الثانية على دايرة مدارها خمسون جزءا والشعبة الثالثة على دايرة مدارها
مائة جزء فعندما تحرك الشعبة الثالثة المحيط جزءا وقدر وجب ان تحرك الشعبة المتوسطة جزءا واحدا
على قياس ما ذكرناه في الرحى في الفلك وذلك يوجب حصول البطء لا بسبب تخلل السكنات الوجه السابع
اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الارض ثم كلما ازداد ارتفاع الشمس
انتقص طول الظل فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس وقع لها ظل في الارض وكلما ازداد ارتفاع
الشمس انتقص طول الظل واما ان يقال كلما ارتفعت جزءا انتقص من الظل جزء وهو محال
لانه يلزم ان يكون طول الظل مساويا لمدار الفلك وهو محال واما ان يقال قد يرتفع الشمس
جزءا مع ان الظل بقي بحاله ولا ينتقص منه شيء وهو محال واما ان يقال كلما ارتفعت الشمس
جزءا انتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب القطع بان التفاوت بين السريع والبطيء لا
يكون بسبب تخلل السكنات الوجه الثامن ان الانسان العاقل قد يمشي مشيا بطيئا فلو كان البطء
عبارة عن كونه ساكنا في بعض الاحياز ومتحركا في بعض الاحياز فمن المعلوم ان تلك الحركة البطيئة
فعل اختياري فلو كانت الحركة البطيئة عبارة عن الحركات المختلطة بالسكونات لكان ذلك الانسان
قد فعل باختياره في بعض الاحياز حركة وفي بعضها سكونا لكن من المعلوم ان الفعل الاختياري
لا يحصل الا بالقصد والاختيار والفعل الحاصل بالقصد والاختيار لا يحصل الا مع العلم بالفعل
المقصود والامر المطلوب فكان يجب فيمن يمشي مشيا بطيئا ان يعلم بالضرورة انه تحرك في الجزء
الفلاني وانه وقف في الجزء الفلاني لان الفعل الذي فعل بقصده واختياره لا بد وان يكون
عالما بانه كيف اختاره وكيف اوجده ولما لم يكن الامر كذلك بل الذي يمشي مشيا بطيئا يعتقد انه
متحرك في جميع الاحوال مع صفة البطء علمنا ان البطء للحركة لا يمكن ان يكون لاجل تخلل السكنات
واعلم ان ههنا وجوها كثيرة يستدل بها القايلون باثبات الطفرة ونحن بيناها ونبين انها دالة
على انه قد يوجد حركتان متساويتان عن تخلل السكنات مع ان احديهما اسرع من الاخرى وحينئذ

تصير هذه الوجوه كلها دالة على ان البطوء ليس لاجل تخلل السكنات فثبت بهذه الوجوه ان التفاوت
في الحركة السريعة وبين الحركة البطيئة ليس لاجل تخلل السكنات اذا ثبت هذا فنقول وجب ان
يكون الجسم قابلا للقسمة ايضا الى غير النهاية والدليل عليه ان المتحرك السريع اذا تحرك على جوهر
واحد في قدر من الزمان ففي مثل ذلك الزمان ان تحرك المتحرك البطي على جوهر واحد لزم ان
يكون البطي مثل السريع وهو محال فوجب ان تحرك المتحرك البطي في مثل تلك المدة اعني اقل
من الجوهر الفرد الواحد وذلك يوجب انقسام الجوهر وايضا البطي اذا تحرك على جوهر واحد في قدر
من الزمان فالسريع اما ان تحرك على الجوهر الواحد في مثل ذلك الزمان او في اقل منه والاول باطل
والا لزم منه ان يكون السريع مثل البطي وانه محال فتعين الثاني وهو ان السريع يتحرك على الجوهر الواحد
في اقل من الزمان الذي تحرك البطي فيه فينقسم المسافة وايضا السريع والبطي اذا تساويا في المسافة
كان زمان السريع اقل فينقسم الزمان وبهذا الطريق يظهر ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وان الزمان
قابل للقسمة ابدا وهو المطلوب قال المتكلمون ان البطوء لا يمكن حصوله الا لاجل تخلل السكنات والدليل
عليه انا بينا بالدلايل الكثيرة القاهرة انه لا معنى للحركة الا حصولات متعاقبة في احياز متتالية متصلة
واذا ثبت هذا فنقول البطوء اما ان يحصل حال دخول ذلك الشي في الوجود واما ان يحصل بعد
دخوله في الوجود والاول باطل لانا قد ذكرنا الدلايل الكثيرة في بيان ان الشي الواحد يمتنع ان
يدخل في الوجود على سبيل المهلة والتدريج بل انما يدخل في الوجود دفعة واحدة واذا كان الامر
كذلك امتنع حصول البطوء والسرعة في هذه الحالة واذا بطل ذلك ثبت ان البطوء والسرعة انما تحصل
بعد دخول الشي في الوجود فاذا ابقي ذلك الشي بعد دخوله في الوجود وذلك هو السكون فيكون
حصول البطوء لاجل حصول هذا السكون وان كان ذلك الشي بعد دخوله في الوجود لا يبقى بل يفنى
دفعة واحدة ويحدث بعده شي اخر بشرط ان يكون حدوثه ايضا دفعة فذلك هو السريع الذي لا يعقل
وجود سريع اسرع منه فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول لا يوجد حركة اسرع من حركة لا لاجل تخلل السكنات
متفرع على قول من يقول ان الحركة عبارة عن الحدوث دفعة بل على سبيل التدريج ولما ثبت فساد هذه
القاعدة كان ما يتفرع عليه ايضا محالا باطلا وعند هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها اما
الوجه الاول وهو قوله لو كان بطوء الحركات لاجل تخلل السكنات لوجب ان يكون حركات الفرس الذي
يكون شديد العدو اقل من سكناته بكثير فنقول هذا مسلم لا نزاع فيه اما قوله لو كان الامر كذلك لوجب
ان لا يظهر تلك الحركات الكثيرة فيما بين السكنات فنقول هذا غير مسلم وذلك لان الحركات متعادة
موجودة واما السكونات فانها عبارة عن عدم الحركات مرتبة ومحسوسة والسكنات غير محسوسة
البتة فلم يلزم ما ذكرتم وهذا الخلاف ما اذا اختلطت الاجزاء الموصوفة بالبياض بالاجزاء الموصوفة
بالسواد وكان الغالب هو الاجزاء الموصوفة بالسواد وذلك لان في هذه الصورة كان الكونين اعني
بالسواد والبياض محسوسا فيلزم ما ذكرتم اما هاهنا فالحركة محسوسة اما بالذات واما بالعرض واما
السكون فانه محسوس بالعرض فظهر الفرق واما الوجه الثاني وهو قولهم ان الجسم اذا بلغ في الثقل
بحيث ما به تحرك كانه عند الهوي خالية عن السكنات فاذا ازداد ثقله وجب ان يزداد سرعة
حركاته فلا يحصل التفاوت هاهنا في السرعة والبطوء لاجل تخلل السكنات فالجواب عنه ان المقتضي
انما يعمل عمله اذا كان الامر ممكن الحصول فاذا بلغت الحركة في السرعة الى حد معين لا يمكن الزيادة

عليه

عليه يلزم من ازدياد الثقل ازدياد السرعة فان سلم ان السرعة يقبل الزيادة ابدا حصل
مقصودكم الا ان هذا هو اول المسئلة لانه الدليل عليه وهو ان الثقل الوافي بايجاب السرعة
الخاصة في الحركة علة تامة لحصول تلك السرعة فاذا حصل ذلك الجسم اثقل مما كان فهذا القدر
الزايد من الثقل لو انفرد لكان مستقلا باقتضاء السرعة ايضا فلما اجتمع هذان الثقلان
فالقدر الحاصل من السرعة في الحركة اما ان يحصل بهذين المقدارين من الثقل او يحصل باحدهما
دون الثاني او لا يحصل بواحد منهما والاول باطل لانه يقتضي وقوع الاثر الواحد بموثرين
مستقلين بالاقتضا وذلك محال لان الاثر مع المؤثر المستقل بالاقتضا يكون واجب الحصول وما
يكون واجب الحصول كان غنيا عن غيره فاذا اجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان لزم ان
يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم ان يصدق على كل واحد منهما كونه محتاجا
اليه وكونه مستغنيا عنه وانه محال واما القسم الثاني وهو ان يقع تلك السرعة في احد المؤثرين
دون الثاني فهذا ايضا محال لان كل واحد من الثقلين مستقل باقتضاء ذلك القدر من
السرعة فلو ترجح احدهما على الاخر في كونه مقتضيا لذلك الاثر لزم رجحان احد طرفي الممكن
على الاخر لا لمرجح وهو محال واما القسم الثالث وهو ان يندفع كل واحد منهما بالاخر ولا يحصل الاثر
اولا فلو يحصل فهذا ايضا محال لان على التقدير الاول يلزم ان يقال الحجر الجسم الثقيل الثقل فكان
فانه لا ينزل ولا يهوي وذلك محال وعلى التقدير الثاني يلزم حصول الممكن لا عن موثر وهو محال ولما
بطلت هذه الاقسام كلها فحينئذ يحصل المطلوب هذا تمام تقرير هذا الكلام ولقايل ان يقول لا شك
ان الاصل متقدم في الوجود على انضمام الزيادة اليه فيكون الجسم في الثقل الى حيث يجب ان يكون
حركاته خالصة عن مخالطة السكنات متقدما على انضمام الزيادة اليه ولما كان الاصل اولى باقتضاء
من الثقل الحاصل في الزيادة الوجه الثالث وهو قولهم ان الثقل موجبا للنزول والهوي ثم صار
بحيث يوجب الحركة في بعض اجزاء المسافة ويوجب السكون في البعض الاخر فنقول اما ان ثبت كون
العالم ملاء ويجوز الخلاء فيه فان قلنا بالملاء فلا شك ان الحجر النازل لا بد وان يخرق اتصال الهواء وقد
تشتد الهواء عند نزول الحجر ويتصلب واذا كان كذلك فالهواء اذا تصلبت واشتد وقف الحجر واذا وقف
زالت تلك الصلابة فحينئذ ينزل ولا تزال هذه الاحوال يتعاقب وبسببها يتعاقب الحركات والسكنات
واما ان اثبت الخلاء داخل العالم فعلى هذا التقدير لا نقول العالم كله خلاء لانا نرى ان الهواء اذا تموج فقد
يبلغ تموج الهواء في القوة الى حيث يقلع الجبال ويهدم الصخور ويموج البحار والعدم المحض لا يكون كذلك
وحينئذ نعود الوجه الذي ذكرناه على تقدير كون العالم ملاء ثم لو قدرنا الاحياز الخالية عن جميع الاجسام
ففي هذا التقدير وجب ان يبلغ نزول الحجر الى اقصى در السرعة واما الوجوه الاربعة الباقية
وهي حركة الرحى وحركة الفلك وحركة الفرجار وحركة الظل فالجواب عنه ان يقال لم لا يجوز ان يقال
ان الاعيا التي يحصل في اجسام الحجر والاعيا فلاجل حصول هذه الحالة توقف في بعض الاحيان فاذا
توقف قليلا زال ذلك الاعيا وعادت القوة فيقوى على الحركة فلاجل هذا السبب يفعل ذلك الفاعل
في بعض الاحياز الحركة وفي بعضها السكون وهاهنا تم الكلام عن هذه الكلمات **الفصل الثالث** في
حكاية وجوه احتج بها من قال بالطفرة وهي ايضا ضعيفة لان تمسك بها في اثبات انه قد يوجد حركتان
خاليتان عن مخالطة السكنات مع انه يكون احدهما اشد سرعة من الاخرى احتج القايلون

بالطفرة بوجوه   اما اذا قدرنا ثلاثة اجزا متماسة على هذه الصورة   فوق
الايمن جزوا ثم تحرك هذا الخط بكليته الى الجانب الايمن بحيث دخل الالف مكانا جديدا ودخل البا
في مكان الالف ودخل الجيم في مكان البا ثم قدرنا ان عند حركة الالف من المكان الجديد تحرك
ذلك الجزو الفوقاني من الالف الى الجانب الايمن ايضا فهذا الجزو بعد هذه الحركة اما ان يحصل فوق
المكان الجديد الذي دخل الالف فيه او وصل الى حيز آخر على يمين ذلك الجزو الاول باطل والا لزم
ان يقال انه لم تحرك عن مماسة الالف لكان فرضناه متحركا بقي الثاني فعلى هذا التقدير يكون الجزو
الفوقاني قد تحرك في حيزين حال ما تحرك الجزو السفلاني في حيز واحد وعند هذا قال القايلون بالطفرة
ان هذا يدل على القول بالطفرة واما الفلاسفة فانهم احتجوا بهذا الكلام على اثبات امور   الاول
ان هذا يدل على ان الزمان قابل للقسمة ابدا وذلك لان في الزمان الذي تحرك فيه الجزو التحتاني في جزو
واحد   تحرك الجزو الفوقاني في حيزين فيكون ذلك الزمان منقسما الى قسمين وثانيها ان
هذا يدل على ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وذلك لان في الزمان الذي تحرك فيه الجزو التحتاني في جزو
واحد فقد تحرك الجزو الفوقاني في حيزين فيكون ذلك الزمان منقسما الى قسمين وثانيها ان هذا يدل
على ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وذلك لان في الزمان الذي تحرك فيه الجزو التحتاني في جزو واحد
فقد تحرك الجزو الفوقاني في حيزين فيكون ذلك الزمان منقسما الى قسمين وثالثها ان هذا يدل
على ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وذلك لان ذلك الزمان لما كان منقسما وقد تحرك فيه الجزو السفلاني
في حيز واحد فالواقع في نصف ذلك الزمان هو الحركة على نصف تلك المسافة فيلزم ان يكون تلك الحركة
منقسمة ورابعها ان هذا يدل على انه قد يوجد حركتان خاليتان عن مخالطة السكنات مع انه يكون
احدهما اسرع من الاخرى لان ههنا حركة الجزو التحتاني خالية عن مخالطة وكذلك ايضا حركة الجزو الفوقاني
خالية عن مخالطة السكنات مع ان حركة الجزو الفوقاني اسرع من حركة الجزو التحتاني فهذه الحجة افادت
هذه المطالب الاربعة الحجة الثانية لنحو الخط المفروض من خالصا في على صفة المذكورة الا ان
عند ما تحرك كل الخط الى الجانب الايمن تحرك الجزو الفوقاني الى الجانب الايسر فنقول ان الجزو الفوقاني
لما انتقل من مماسة الالف الى الجانب الثاني فاما ان يصير ملاقيا للبا والجيم والاول باطل لان على هذا
التقدير قد دخل البا في مكان الالف فالجزو الفوقاني ارتفع ملاقيا الثاني لزم ان يقال انه لم يتحرك البتة لكنا
قد فرضناه متحركا على   حركة الخط الاسفل ولما بطل هذا ثبت ان الجزو الفوقاني يصير عند هذا الفرض
ملاقيا للجيم فالجزو الفوقاني قد انتقل من الجزو الاول الى الخط الثالث حال ما انتقل الجزو التحتاني من
الجزو الاول الى الثاني وحينئذ يحصل المطالب المذكورة في الوجه الاول الحجة الثالثة البير التي عمقها
مائة ذراع اذا كان في منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا من راس البير وشددنا
على الطرف الثاني من هذا الحبل معلاقا ثم اذا علقنا ذلك المعلاق على طرف الحبل الاول ثم جررناه الى
راس البير فان الدلو يستتم من اسفل البير الى اعلاها في الزمان الذي يستتم المعلاق
وذلك يفيد قطع القول بالطفرة عند من يقول بها او كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى مع خلو
كل واحدة منهما عن مخالطة السكنات واعلم انا اذا قدرنا بيرا يكون طولها مقدارا ينتهي عند التضعيف
الى الواحد مثلا وقدرنا طولها اربعة وستون جزوا ثم اذا وضعنا هذا البير بالخشبة المذكورة بتصغير
بحيث يكون طول كل واحد من هذين النصفين اثنين وثلثين ذراعا ثم نصف النصف الفوقاني

وجعلنا في منتصفه خشبة بالصفة المذكورة وعلقنا عليه حبلا مقداره ستة عشر ذراعا ثم علقنا
على اسفل معلاقة اعلى طرف الحبل الاول ثم نصف النصف الفوقاني بالطريق الذي تقدم وعلقنا بالنصف
الثاني ما ذكرناه الى ان ينتهي الى الذراع الواحد ثم اخذنا حبلا بمقدار ذراع وعلقنا على طرفه
معلاقا وارسلناه الى البير وعلقنا معلاقه بالحبل المشدود بالخشبة الاولى فاذا جذبنا ذلك المعلاق
الى راس البير انجذب الدلو من اسفل البير الى اعلاها في الزمان الذي انتقل المعلاق الى راس البير وهو
مقدار ذراع انتقل الدلو من اسفل البير الى اعلاه وهو اربعة وستون ذراعا واعلم انا لو فرضنا طول
البير مائة الف ذراع وعملنا العمل المذكور فانه حال ما يتحرك المعلاق الاعلى شبرا فانه يجب ان ينتقل
الدلو من اسفل الى مع تلك المسافة مائة الف ذراع اذا عرفت هذا فنقول هذا يدل على ثبوت المطالب
الثلاثة وهي انقسام المسافة ابدا وانقسام الزمان ابدا وحصول التفاوت في السرعة والبطء من غير
تخلل السكنات الحجة الرابعة اذا فرضنا سفينة تتحرك الى جانب وفرضنا ان
رجلا يتحرك الى ضد حركة السفينة في الزمان الذي تحركت السفينة بمقدار جزو وان تحرك الرجل بمقدار
جزو ذهب الزايد بالناقص فيلزم ان يبقى الرجل واقفا في مكانه وهذا هو السبب في وقوف الكواكب
المتحيرة في الرؤية واما ان تحرك اكثر لزم القول بالطفرة على قول البعض والتفاوت بالسرعة والبطء
على قول الحكماء الحجة الخامسة ان الشمس كما يطلع وصلت الانوار الينا في الحال دفعة واحدة و
الانوار والاجسام وقطع هذه المسافة العظيمة في هذه اللحظة اللطيفة لا يمكن الا بالطفرة او لاجل
انه لا نهاية لمراتب السرعة الحجة السادسة انا اذا سددنا الكوة خرجت الاجزاء النورانية دفعة
واحدة وهذا لا يمكن الا بالطفرة فهذا اجمل الوجوه المذكورة في هذا الباب فالقايلون بالطفرة يتمسكون
بها في اثبات الطفرة والقايلون بحصول حركة اسرع من حركة اخرى مع خلوهما عن مخالطة السكنات
قد يتمسكون بها اما القايلون باثبات الجوهر الفرد الذي لا يتجزى فقد اجابوا عنها اما الحجة الاولى
والثانية فقد اجابوا عنها بان قالوا انها مبنية على ان المتمكن يجوز ان يتحرك حال حركة مكانه الى
جهة مكانه الى خلاف تلك الجهة وهذا الجواب ممنوع فلا بد من اقامة الدلالة عليه اما الحجة الثالثة
فالجواب عنها ان حركة المعلاق لا بد وان يتخلل السكنات واما ان يذهب ذلك المعلاق قريبا وبيانه
لان حال المعلاق عن هذين النوعين فلا نسلم امكان حركة الدلو بل ينقطع ذلك الحبل واما الحجة الرابعة
فلا نسلم ان حركة السفينة ما لم يتخللها السكنات فان الرجل الجالس فيها يمكنه ان يتحرك فيها والدليل عليه
ان السفينة اذا تحركت الى جهة بحركات خالية عن تخلل السكنات فاذا فرضنا ان الرجل الجالس فيها تحرك
الى خلاف جهة السفينة فحينئذ يلزم ان يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين مختلفين واما
الحجة الخامسة والسادسة فالجواب عنها ان ذلك مبني على ان النور كيفية تحدث من الشمس وينزل الى هذا
العالم وذلك ممنوع بل النور كيفية تحدث من المضي في القابل المقابل الفصل الرابع في انواع اخرى من الادلة
على نفي الجوهر الفرد المبنية على الحركة فالحجة الاولى اذا دار الرحى فاما ان يقال فيما تحرك الطوق العظيم
جزوا فانه يتحرك الطوق الصغير جزوا وذلك محال والا لزم ان يكون مدار الدايرة الصغيرة مساويا لمدار
الدايرة العظيمة واما ان يقال انه قد يتحرك الطوق العظيم جزوا مع انه لا يتحرك من الطوق الصغير شي البتة
وذلك باطل لانه يقتضي تفكك اجزاء الرحى بعضها عن البعض وهو باطل لوجوه الاول ان   على ان
الحجر الصلب بل الماس لا يصير عند استدارته فالدقيق الذي لا يتصل بعض اجزايه بالبعض الثاني انا نرسم

الكلام في الفلك وحينئذ يمتنع عليه التخرق والتفرق لانا قد بينا ان الخرق على الفلك محال وايضا فانا
نتمسك بقوله تعالى وبنينا فوقكم سبعا شدادا واذا كانت الافلاك متحركة على الاستدارة وكانت الحركة
على الاستدارة توجب التفرق والتخرق وجب ان يكون الفلك موصوفا بالشدة والاحكام وذلك
على خلاف نص القران وايضا نتمسك بقوله في صفة السموات فارجع البصر هل ترى من فطور ولو كانت
الافلاك متخرقة لوجب ان يكون كلها خروقا وذلك على نقيض قوله تعالى هل ترى من فطور الثالث ان الانسان
لو وضع عقبه على الارض ثم اذا نفسه على عقبه دورة تامة لزم ان يقال انه في تلك الحالة تنفكك اجزاؤه
وتتفرق والحس يدل على ان ذلك باطل فان الانسان يعلم من نفسه انه بقي متصل الاجزاء كما كان قبل
ذلك لاسيما وعند المعتزلة فان افتراق اجزاء البنية يوجب الموت الرابع ان القول بتفكك اجزاء الرحى يقتضي
ان يقال ان كل واحد من تلك الذرات يجب ان يعلم انه كم ينبغي ان يسكن وكم ينبغي ان يتحرك حتى لا يتغير تلك
الاجزاء عن مسامتاتها ومناسباتها التي كانت موجودة ومعلوم ان اعقل الناس لا يهتدي الى هذه الحالة
فضلا عن اجزاء الحجر مع انها جمادات خالية عن الفهم الا ان المتكلمين يقولون ان الفاعل
حرك كل واحد منها في بعض الاحياز وسكنها في البعض على وجه تبقى تلك المسامتات والمناسبات كما
كانت ومثل هذا الفعل من الاله الحكيم غير مستبعد لما ثبت بالدليل انه لا يجوز ان يقال ان عند حركة
الدائرة العظيمة جزءا تتحرك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وذلك يفيد كون المقدار قابلا للقسمة
الى غير النهاية واعلم ان هذه تقتضي انقسام الزمان والمسافة معا الى غير النهاية لان الدائرة الكبرى
اذا قطعت جزءا في مثل ذلك الزمان قطعت الدائرة الصغرى اقل من جزء فتنقسم المسافة والدائرة
الكبرى اذا قطعت مثل المقدار الذي قطعها الدائرة الصغيرة فانما يقطع مثل ذلك المقدار في اقل
من ذلك الزمان فثبت ان الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والكبرى قاسمة للزمان واعلم انه لا يختلف
وجه الاستدلال سواء فرضت الكلام في استدارة حجر الرحى او فرضت الكلام في استدارة الفلك بل
الكلام ههنا اقوى واولى من الوجوه التي تقدم ذكرها الحجة الثانية الخشبة المغروزة في الارض فعند
طلوع الشمس يقع ظلها في جانب المغرب فعند ارتفاع الشمس بمقدار جزء فاما ان ينتقص من الظل
بمقدار اقل من جزء والاول باطل والا لزم ان يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك الاعظم والثاني
باطل لوجوه الاول انه لو جاز ان ترتفع الشمس جزءا مع بقاء الظل كما كان فلم لا يجوز ان ترتفع بمقدار
جزئين وثلاثة واربعة مع بقاء الظل كما كان ويلزم منه جواز ان يصل الشمس الى نصف النهار مع
بقاء الظل كما كان ومعلوم انه باطل الثاني ان الشمس حين كانت حاصلة في نقطة معينة من ذلك
المقدار فانه يخرج من مركز الشمس خط على الاستقامة ويمر براس تلك الخشبة وينتهي الى طرف ذلك الظل
فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة الى نقطة اخرى فههنا يخرج خط اخر من مركز الشمس ويمر بالاستقامة
على طرف تلك الخشبة وينتهي الى طرف ذلك الظل فلو قدرنا ان طرف الظل باق بحاله في الوقتين لزم
ان يحصل الخط المستقيم في الجانب الذي يتعلق بالشمس راسان وذلك محال والدليل عليه ان النقطة
التي منها انفرجت الزاويتان وافترق الخطان اذا فرضنا قيام خط عليها وجب ان يكون ذلك الخط قائما
على ما بين الشعبتين فيلزم ان تكون الزاويتان الحادثتان من الجانبين قائمتين والقوائم متساوية كلها
فيلزم ان يكون الزايد مثل الناقص وهو محال ولما بطل القسمان الاولان المذكوران في الدليل ثبت انه
مهما ارتفع الشمس بمقدار جزء فانه ينتقص من الظل بمقدار اقل من جزء وذلك يوجب بطلان الجزء

الذي لا يتجزى الحجة الثالثة اذا اخذنا رمحا واخذنا ثلاث شعب ووضعنا راس الشعبة الاولى على مركز الدائرة
وراس الشعبة الثانية على محيط دائرة مركبة من خمسين جزءا وراس الشعبة الثالثة منه على محيط دائرة
اخرى محيطة بالاولى مركبة من مائة جزء ثم نقول اما ان يقال انها تقطع راس الشعبة الثانية الموضوع على
الدائرة المركبة من خمسين جزءا جزءا بتمامه واما ان لا يتحرك البتة واما ان يتحرك على اقل من جزء والاول
يقتضي ان يكون الدائرة الصغيرة مساوية للدائرة العظيمة والثاني يقتضي انفكاكا وذلك الرحى والثالث
يقتضي انقسام الجزء واعلم ان هذه الدلائل الثلاثة في الحقيقة دليل واحد والاختلاف واقع في المثال
الحجة الرابعة ان الدلائل المبنية على الحركة انا اذا فرضنا جوهرين متماسين وفرضنا فوق احدهما جوهرا
ثم انتقل ذلك الجوهر من مكانه الى الجوهر الثاني فنقول هذا الجوهر المتحرك اما ان يكون موصوفا بالحركة حال
بقائه على الجوهر الاول او حال حصوله في الجوهر الثاني او يقال انه انما فيكون موصوفا بالحركة فيما بين هاتين
الحالتين والاول باطل لانه ما دام باقيا على الجوهر الاول فهو بعد لم يتحرك والثاني باطل لانه اذا وصل بتمامه
الى ملاقاة الجوهر الثاني فقد حصلت الحركة وانقطعت ولما بطل القسمان ثبت انه انما يكون متحركا بين
هذين الحالتين وذلك يوجب القول بانقسام الجوهر الحجة الخامسة ان الجسم قد يكون ظله في وقت
من السنة مثلا من الظل ظل نصفه فاذا ثبت هذا فنقول الجسم الذي يكون له جزء وتر يكون ظله نصفا
فيكون لظله نصف وقد ثبت ان نصف ظله ظل نصفه فيكون لهذا الجسم نصف وحينئذ يلزم الانقسام
واعلم ان المتكلمين اجابوا عن الحجة الاولى فيقولوا ان هذه الحجة لو صحت فانما توجب كون حجر الرحى
مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت ان هذه الحجة تنتج نتيجة باطلة فوجب القطع بان هذه
الحجة باطلة انما قلنا انها توجب كون الحجر مركبا من اجزاء لا نهاية لها وذلك لانا اذا اخرجنا من مركز الرحى
الى محيط خطا افرضي في ذلك الخط نقطا غير متناهية على مذهب الجزء فاذا استدارت الرحى فانه يرتسم
من كل واحدة من تلك النقطة دائرة من تلك الدوائر كانت اقرب الى النقطة كانت اسرع
حركة من التي يكون ابعد منها واذا كان الامر كذلك فقد اختص كل واحد من تلك الدوائر الممكنة بخاصية
معينة وهي قبول حركة معينة لمقدار معين من السرعة والبطوء فان تلك الحركة بذلك القدر من السرعة
والبطوء لا يقبلها الا تلك الدائرة فثبت ان كل واحد من تلك النقط قد اختص بخاصية معينة لحصول
في الاخرى وقد ثبت ان الاختلاف في الصفات والاعراض يوجب حصول المغايرة بالفعل فوجب ان
يحصل المغايرة بالفعل بين جميع تلك النقط واذا كانت النقط الممكنة فيها غير متناهية بالفعل لزم ان
يحصل في تلك الدائرة اجزاء لا نهاية لها بالفعل انما قلنا ان ذلك محال لان ما لا نهاية له لا يمكن الحركة
من اوله الى اخره في زمان متناه بالفعل فوجب ان لا يتم تلك الدورة في زمان متناه وحيث تمت هذه
الدورة علمنا ان ذلك باطل فثبت بما ذكرنا ان هذه الحجة لو صحت لافادت نتيجة باطلة فوجب القطع
بان هذه الحجة باطلة مغالطة واذا ثبت هذا فنقول ظهر بما ذكرنا اشتمال هذا الدليل على مقدمة
باطلة فلما تاملنا لم نجد فيه مقدمة يحكي الطعن فيها الا قولهم ان القول بتفكك حجر الرحى باطل فعلمنا انه
لم يثبت بالبرهان بطلانه فوجب التزامه ليلزمنا امكان الدلائل القطعية الدالة على اثبات الجوهر
الفرد والذي يدل على ان التزام هذا الكلام مع كونه مستبعدا في الخيال ليس يمتنع قطعا وجوه الاول
ان التقسيم اليقيني قد دل على ان مذاهب الحكماء في الاجسام البسيطة ليست الا احد هذه الثلاثة
وذلك لانا نقول هذا الجسم البسيط اما ان يكون في نفسه مركبا من اجزاء واما ان لا يكون كذلك

بل كان في نفسه شيئاً واحداً كما انه عند الحس كذلك فان كان مركباً فهو اما ان يكون من اجزاء لا نهاية لها
ومن اجزاء متناهية فثبت ان المذاهب الممكنة في الاجسام ليست الا هذه الثلاثة احدها قول من يقول
انها مركبة من اجزاء متناهية وثانيها قول من يقول انها مركبة من اجزاء غير متناهية وثالثها قول من
يقول انها في نفسها شيء واحد وليس مركباً من اجزاء متناهية فانه يلزم عليه القول بتفكك حجر الرحى وتفكك
اجزاء الفلك وهو يفيد احد امرين اما القول بكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية فانه يلزم طيات
يترك المتحرك على اجزاء غير متناهية بالفعل في مدة متناهية وذلك اشد امتناعاً من التزام تفكك حجر
الرحى واما القول بان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه فهذا يلزم عليه ايضاً انواع من المحالات احدها
ما بينا انه على هذا القول يلزم ان يكون تقسيم الجسم اعداماً له وان البعوضة اذا وقعت في البحر وغرقت
اسرتها في البحر يلزم ان يقال ان تلك البعوضة اعدمت البحر الاول واوجدت هذا البحر الجديد ومعلوم ان
التزام هذا اشد امتناعاً من التزام تفكك حجر الرحى وثانيها انا بينا ان المقاطع التي يمكن حصولها في
الخط يكون كل واحد منها مختصاً بخاصية معينة وهي قبول التنصيف والتثليث والتربيع وسايرها لا نهاية
له من المفاصل ومع اختصاص كل واحد منها بخاصية معينة ممتنعة الحصول في غيره فانه لا يكون الا شيئاً
بالفعل حاصلاً وذلك اشد امتناعاً من التزام وقوع التفكك في حجر الرحى وثالثها ان القائلين بكون الجسم
قابلاً لانقسامات غير متناهية الزموا ان يوجد من الخردلة صفائح يغشى بها وجه المشرق والمغرب والسموات
والارضين الف الف مرة ومعلوم ان هذا اشد استبعاداً من التزام تفكك حجر الرحى ورابعها وهو انكم قلتم ان كل
واحد من تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكن بالفعل وسلمتم ان وجود واحد منها لا يمنع من حصول الاخر
في الوجود فيلزمكم ان تسلموا ان تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكنة بحسب الاحاد وبحسب الاجتماع ثم زعمتم
ان خروجها باسرها الى الوجود ممتنع فيلزمكم ان تجمعوا بين النقيضين في حجر الرحى وخامسها انكم قلتم
الواقف في طرف العالم لا يميز بين الجانب الذي يحاذي وجهه وبين الذي يحاذي قفاه واذا قيل لكم ان هذا مما
لا يقبله العقل اجبتم عنه بان هذه النفرة والانكار من عمل الوهم والخيال ولما ساقنا الدليل الى نهاية الابعاد
الى التزام ذلك فنحن نلتزم ولا نبالي به فان مقتضى الدليل العقلي اولى بالقبول من مقتضى الوهم والخيال
وسادسها انكم لما اوجبتم حصول السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة للحجر التزمتم ان يكون الخردلة
الصاعدة سبباً لتوقف الجبل العظيم النازل في الجو وقلتم ان هذا وان كان مستبعداً لما
ساقنا الدليل اليه وجب التزامه وسابعها انه لما كان من مذهبكم ان الجسم متصل واحد في نفسه وليس
مركباً من الاجزاء سواء قيل انها متناهية او غير متناهية بل قلتم الزمان كم متصل وهو متصل واحد قابل
للقسمة الى غير النهاية فاذا قيل لكم الزمان عبارة عن الماضي وعن المستقبل وهما معدومان واما الآن
فهو طرف الزمان وهو طرف يتصل الماضي بالمستقبل فان لما كان الماضي والمستقبل معدومين فلو جعل
الآن لاتصال احدهما بالآخر لزمنا ان نقول ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الاخر بطرف
موجود وذلك باطل لان المعدوم نفي محض وعدم صرف فكيف يعقل فيه الاتصال والانفصال ومعلوم
ان التزام هذا الكلام المحال ابعد من تفكك الحجر فثبت بما ذكرنا ان مذهبكم انكم اذا وجدتم برهاناً عقلياً
مبنياً على صحة شيء ثم اذا صار ذلك الدليل معارضاً بشيء مستبعد جداً التزمتم ذلك المستبعد ولم تلتفتوا
اليه فكذا ههنا لما دلت الدلائل العقلية على اثبات الجوهر الفرد ثم لزم على اثبات الجوهر الفرد وقوع التفكك
في حجر الرحى ولزم على القول بكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية محالات اقطع واشنع من هذا الالتزام

وجب

وجب الزامه ورفض الالتفات اليه فهذا ما عندي من البحث في هذا الدليل وههنا سؤال اخر وهو ان بعض
مثبتي الجوهر الفرد قال القول بتفكك حجر الرحى لازم ايضاً على القائلين بنفي الجوهر الفرد وذلك لان
حجر الرحى قد حصلت الدوائر الكبيرة فيه وحصلت الدائرة الصغيرة مكان وحول تلك الدوائر الكبيرة
ولا شك ان المحيط متصل بالمحاط اذا تحرك المحيط حركة سريعة وتحرك المحاط بحركة بطيئة لزم تفكك
احدهما عن الاخرى فثبت ان القول بالتفكك لازم على الكل والمجيب ان يجيب عن هذا السؤال فيقول
لا نسلم انه يلزم من كون احدى الدائرتين اسرع من الاخرى وقوع التفكك بينهما وذلك لان احدهما وان
تحركت قليلاً الا ان بسبب الحركة الفلكية يبقى مسامتة مع الشيء الذي تحرك كثيراً كما كان قبل ذلك [illegible]
بسبب هذا القدر من الحركة فلم يلزم وقوع التفكك فهذا هو الكلام على هذا الدليل واما الحجة الثانية وهي
التمسك بحال انتقاص الظل فنقول هذا الاشكال انما يلزم لو قلنا المؤثر في انتقاص الظل هو ارتفاع الشمس
فاما اذا اسندنا ذلك الى الفاعل المختار فالاشكال زايل وتمام الكلام في المعارضات ما سبق في دليل
تفكك الرحى وههنا وجه اخر في السؤال وارد على ما تقدم وهو انا نقول انا قد دللنا على ان حدوث الشيء
على سبيل التدريج وعدمه على سبيل التدريج غير معقول بل الحدوث على سبيل التدريج عبارة عن حدوث
اشياء على سبيل التعاقب والشيء الواحد بعينه حقيقة لا يحدث الا دفعة ولا يعدم الا دفعة ويستحيل
ان يكون الشيء الذي عدم قبل هو عين الذي عدم بعد بل الذي عدم قبل شيء والذي عدم بعده شيء اخر مغاير
له واذا ثبت هذا فنقول ان هذا الظل لا يعدم دفعة في الحس وانما يعدم على التدريج فوجب ان يكون
معنى عدمه هو انه يعدم منه شيء فشيء وكل واحد مما عدم في نفسه فهو في نفسه شيء واحد وانما عدم دفعة
واذا كان هذا العدم مستمراً وقد دللنا ان هذا العدم المستمر معناه عدم اشياء على التعاقب
والتوالي فلو كان هذا الخط الحاصل من الظل منقسماً الى غير النهاية وجب ان يحصل عند عدمه عدم
امور متوالية متتالية الى غير النهاية وكل واحد منها انما يقع في آن واحد فيلزم منه تتالي الآنات التي هي
متناهية بالفعل لانها تتعاقب تلك الآنات وتتوالى يمتنع ان يوجد منها اثنان دفعة واحدة بل الحاصل هو
العدم بعد العدم وكل واحد من تلك العدمات واقع في آن لزم منه القول بحصول آن بعد آن فاذا كانت
تلك العدمات غير متناهية بالفعل لزم ان يكون تلك الآنات غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون ما لا نهاية له
من الامور الموجودة بالفعل قد وجد مع كونها محصورة بين حاصرين وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان القول
بان عدم ذلك الظل عدم واحد متصل قول باطل وانه لو كان الحق ان ذلك الظل يقبل انقسامات لا نهاية
لها وان يحصل هناك آنات لا نهاية لها لما كان باطلاً فاسداً علمنا ان ذلك الظل لا يقبل الانقسامات
الغير المتناهية وهو المطلوب وهذا هو بعينه الجواب عن الرخام ذي الشعب الثلاثة واما الحجة الرابعة وهي
توهم الجزء اذا انتقل من حيز الى حيز اخر فانه لا يكون متحركاً حال بقائه في الحيز الاول لانه ما دام كذلك
فانه بعد لم يوجد الحركة ولا يكون متحركاً حال حصوله في الحيز الثاني لانه اذا صار كذلك فقد انقطعت
الحركة وانقرضت بل انما يكون متحركاً فيما بين الحالتين فنقول هذا الكلام باطل وذلك لانا نعلم ان الصورة
والصفة قد يكون معدوماً ثم يصير موجوداً فنقول انه ما دام يكون معدوماً فهو بعد لم ينتقل الى الوجود
واذا صار موجوداً فقد حصل الانتقال وانقرض وانقضى فوجب ان يقال انه انما يكون مستفاداً من العدم
الى الوجود في الحالة المتوسطة بين كونه معدوماً وبين كونه موجوداً فيلزم على هذا اثبات حالة متوسطة
بين كونه معدوماً وبين كونه موجوداً ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان الجواب عن هذا الخيال الذي ان يقال

انه كان في الآن الاول معدوماً محضاً وفي الآن الثاني صار موجوداً محضاً ولا واسطة بين كونه
معدوماً وبين كونه موجوداً وان هذا المخيل الحاصل من كونه مستقلاً من العدم الى الوجود عمل
الوهم وتصور الخيال وليس له حقيقة اصلاً والبتة واذا ثبت انه لابد من المصير الى هذا الجواب في هذا
المقام فهو بعينه جوابنا عما ذكروه من الشبهة فانا نقول الجزء اذا كان مماساً للجزء الاول ثم صار مماساً
للجزء الثاني وليس بين هاتين المماستين حالة متوسطة مغايرة لهما في الحقيقة بل هذه الحالة
المتوسطة موجودة في الوهم والخيال والذي يدل على ان الامر كذلك انه لو حصل بين كون ذلك الجزء
مماساً للاول وبين كونه مماساً للجزء الثاني حالة متوسطة هي الحركة فنقول ذلك الجزء وعند حصول تلك
الحالة المتوسطة اما ان يكون حاصلاً في حيز غير معين واما الثاني فهو باطل لان الجزء المعين موجود
معين فحصوله في حيز غير معين في نفس الامر محال واما الثالث وهو ان يقال انه حال كونه متحركاً فهو
حجم ومقدار فحصوله في شيء من الاحياز محال فثبت بهذا البرهان القاهر انه لا معنى للحركة الا الحصول
في الحيز الثاني وانه اذا توالت هذه الحصولات المتعاقبة في الاحيان المتعاقبة فذاك هو الحركة وعند
هذا يبطل الشبهة المذكورة بالكلية واما الحجة الخامسة وهي قولهم ان الجسم قد يكون في وقت من السنة
ظله مثليه واذا كان كذلك مثلاً من الظل ظل نصفه الجسم الذي يكون له جزء فرد وجب ان يكون
منقسماً فالجواب ان نقول اذا كان ظله مثليه فانما نقول ان مثلي الظل ظل نصفه اذا كان له نصف
اما اذا لم يكن له نصف فانا نقول ظله يساويه مرتين ولا نقول ان مثلاً من الظل نصفه فسقطت
هذه الشبهة **الفصل الخامس** في حكاية انواع من الدلائل لنفاة الجزء متعلقة بذات الجسم وبكونه متحيزاً
الحجة الاولى قد ثبت في النظريات ان الماهية لا يعلم الا بعد العلم بتلك المقدمات وذلك لانه لا معنى لتلك
الماهية الا مجموع تلك المقدمات فوجب ان يكون العلم بتلك الماهية موقوفاً على العلم بتلك المقدمات
اذا ثبت هذا فنقول لو كان الجسم جسماً ومقداراً لامرها على العلم بحصول تلك الاجزاء ومعلوم انه ليس كذلك
فان جميع الناس يعلمون كون الارض والماء جسماً مع انه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفاً من الاجزاء التي لا تتجزأ فهذا
تمام تقرير هذا الدليل **الحجة الاولى** قالوا الجوهر الفرد اما ان يكون له قدر ما من الطول والعرض واما
ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان منقسماً لا محالة وان كان الثاني فعند ضم بعضها الى بعض
وجب ان لا يحصل الطول والعرض فيها صار عند الانضمام كل واحد منها طويلاً عريضاً فيعود الالزام
وان لم يحدث الطول والعرض عند الانضمام فحينئذ لم يحدث المقدار ولم يحدث الطول والعرض البتة
فوجب ان لا يحصل المجموع حجم ومقدار وذلك باطل والجواب عن الحجة الاولى ان هذا ايضاً وارد عليكم
لان الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة فان الناس يتصورون كون الارض جسماً وكون الماء
جسماً مع الشك في كونهما مركبة من الهيولى والصورة فثبت ان الذي اوردوه علينا وارد عليهم فان
قالوا العلم بكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة علم بديهي حاصل لجميع العقلاء والدليل عليه ان كل
من اراد ان يخبر عن ماهية الجسم وان يذكر بصفته الحقيقية انه الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلثة
فيه ولا شك ان هذا الكلام اشارة الى معقولين احدهما الجوهر القابل للابعاد الثلثة والثاني نفس
تلك الابعاد الثلثة فثبت ان صريح العقل يقضي ههنا بوجود قابل وبوجود مقبول فالقابل هو الجوهر
والمقبول هو الابعاد الثلثة ولا معنى للهيولى الا القابل ولا للصورة الا الابعاد الثلثة المقبولة
فثبت ان صريح العقل حاكم بان الجسم مركب من الهيولى والصورة قلنا هذا مدفوع فان تعريف الجسم

بانه

بانه الجوهر القابل للابعاد الثلثة ثم كلام ذكره بعض الفلاسفة اما الباقون فانهم قالوا ماهية
الجسم ماهية متصورة لنفسها غنية عن التعريف وليس لها حقيقة الا هذا الحجم والا هذا الامتداد فثبت
ان على هذا القول فالكلام الذي عولوا عليه ساقط ثم نقول الجواب عنه ان كل واحد من الابعاد مقوم لماهية
الجسم من حيث انه شيء له حجم ومقدار واما اذا اعتبرناه من حيث انه شيء مغاير للجزء الآخر فهو بهذا الاعتبار
ليس مقوماً لماهية الجسم ولا يمتنع في العقل ان يكون شيء ذا اعتبارات وهو باحد الاعتبارين مقوم لماهية
شيء وبالاعتبار الثاني لا يكون مقوماً لتلك الماهية واذا ثبت هذا فنقول اذا اعتقدنا في جسم كونه جسماً
فنحن نعرف انه جسم من اوله الى آخره فاما ان الاجزاء الحاصلة فيه مائة الف او مائتا الف فهذا الاعتبار غير
داخل في تقويم ماهية الجسم فلا يجب من العلم بماهية الجسم العلم بكمية هذا العدد والجواب عن الحجة
الثانية ان كل واحد من الاجزاء وان لم يكن في نفسه طويلاً الا انه اذا انضم الى غيره صار طويلاً كما ان كل
واحد من حبات الحنطة وان لم يكن في نفسه مناً واحداً الا ان مجموعها يصير مناً فكذا ههنا **الفصل السادس**
في الدلائل المستنبطة من الهندسة على نفي الجوهر الفرد اعلم ان المسطحات اما ان يكون دوائر واما ان يكون
مضلعات واول المضلعات هو المثلث ثم المربع وهو متم على وفق مراتب الاعداد فلنبدأ بذكر الدائرة والكرة
فنقول ذكروا الدليل على امكان وجود الدائرة والكرة ومتى صح القول بهما وجب القول ببطلان الجوهر
الفرد فيفتقر في تقرير هذا الدليل الى بيان مقامين المقام الاول ان القول بصحة الدائرة والكرة حق والثاني
انه متى كان القول بالدائرة والكرة حقاً كان القول بالجوهر الفرد باطلاً اما المقام الاول وهو اثبات الكرة
والدائرة فللفلاسفة فيه طريقان تارة يقيمون الدلالة على اثبات القول بالدائرة واذا ثبت القول بالدائرة
لزم منه اثبات القول بالكرة وتارة يعكسون هذا الطريق فيقيمون الدلالة على امكان وجود الكرة واذا
ثبت القول بامكان الكرة لزم منه القول باثبات الدائرة فاذا اثبتنا بالدليل ثبوتهما فحينئذ فرعنا على
اثباتهما القول باثبات الكرة فنقول الذي يدل على اثبات وجود الدائرة وجهان الاول ان نتخيل بسيطاً
مستوياً ونتخيل خطاً مستقيماً متناهياً في ذلك البسيط ونجري جميع ذلك الخط متحركاً في ذلك البسيط
حول تلك النهاية الثانية الى ان يعود الى الموضع الذي فيه ابتدأ بالحركة فحينئذ يحدث من هذه الحركة دائرة
لان راس المخروط لما تحرك على الاستدارة الى ان عاد الى موضعه الاول فلا شك ان طرف المتحرك قد تحرك
في مسافة ما فتلك المسافة طول ما والنقطة لا مساحة لها فتلك المسافة التي تحركت عليها بالنقطة ليس
لها عرض فهي اذن خط محيط بذلك السطح والنهاية الثانية الساكنة من هذا الخط المستقيم هي حاصلة
في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط فانه
ينطبق عليه الخط الفاصل للدائرة بحركته والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فثبت ان هذا الشكل دائرة
الوجه الثاني في اثبات الدائرة ما ذكره الشيخ ابو علي في الشفاء والنجاة فقال نفرض جسماً رأسه اعظم
قدراً من اسفله ونفرض كونه قائماً على بسيط مسطح قياماً مستوياً ولا شك ان هذا الذي فرضناه امر ممكن الوجود
لا شك ان ثقل الجانب الاعلى متساوية من كل الجوانب فحينئذ لا يكون بان يميل الى بعض الجوانب اولى منه بان
يميل الى الثاني لان الثقل الموجب للنزول حاصل في جميع الجوانب على السوية فان حصل الميل الى جانب واحد
مع هذا الفرض لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واذا امتنع هذا القسم لم يبق بعده الا ان يبقى واقفاً في الهواء
ثم لنفرض في هذا الجسم انه زال عن الاستقامة حتى يسقط فههنا لا يخلو اما ان يقال انه حال نزوله بقيت
النقطة التي في اسفل ذلك الجسم مماسة للموضع الذي كان مماساً له حال وقوفه او يقال انه ما بقيت فهذه الحالة

تلك المماسة فان كان الاول لزم ان يقال ان كل نقطة مفروضة في راس ذلك الجسم فقد فعلت ربع دايرة
وذلك يفيد المطلوب وان كان الثاني فنقول تلك النقطة اما ان يقال انها تحرك على ذلك السطح او يقال
ان مال الطرف الاعلى الى الجانب الاسفل فان الطرف الاسفل تحرك الى الجانب الاعلى والقسم الاول
باطل لان تلك الحركة لو حصلت لكان اما ان يكون طبيعية او قسرية او ارادية والاول باطل لان هذا
الجسم ثقيل والجسم الثقيل لا يكون حركة الطبيعية الا حركة على السطح والثاني ايضا باطل لان
هذا القاسر ليس الا نزول الطرف الاعلى منه الى الاسفل وهذا المعنى لا يوجب انحدار الطرف الاعلى منه
الى الاسفل وهذا المعنى لا يوجب انحدار الطرف الاسفل على السطح فان هذا القسر انما يحصل من حيث
ان النصف الاعلى من هذا الجسم متصل بالنصف الاسفل اتصالا قويا مانعا من الانفصال وهذا يقتضي
ان يقال ان النصف الاعلى اذا اخذ في النزول فانه يأخذ النصف الاسفل في الصعود وعلى هذا التقدير فان
هذا الجسم ينقسم في الوهم الى قسمين فالنصف الاعلى ينزل من الاعلى الى الاسفل طبعا والنصف الاسفل
يصعد من الاسفل الى الاعلى قسرا وبين القسمين حد معين وهو مركز الحركتين وكل واحد من النصفين
قد فعل بحركته قوسا من الدايرة وذلك يقتضي ان يكون القول بالدايرة حق صحيح واذا ثبت هذا فنقول وجب
ان يكون القول بالكرة حقا وذلك لانا اذا اخذنا نصف دايرة واثبتنا خطا لمعطر بين النقطتين وهما
القطبان وادرنا القوس حتى يعود الى موضعها الاول فحينئذ يحصل منه الكرة ولما كان جميع ما فرضنا
امرا ممكنا وثبت ان الكلام عن الممكن ممكن ثبت ان القول بالكرة امر ممكن فهذا هو تقرير الطريق الاول
واما الطريق الثاني وهو انا نبين ان الكرة ممكنة الوجود في نفسها ثم نبين ان الكرة لما كانت ممكنة كانت
الدايرة ايضا ممكنة الوجود فتقريره ان نقول الدليل على وجود الكرة انه لا شك في وجود الجسم والجسم
اما بسيط واما مركب فان كان بسيطا فلا بد له من شكل تقتضيه طبيعته البسيطة ومعنى البسيط انه
واحد متشابه الاجزاء وما سوى الكرة من الاشكال لا يكون متشابه الاجزاء فان المضلعات يكون بجانب منها
زاوية وبجانب آخر خطا وبجانب آخر سطحا واما الكرة فانها شكل متشابه الاجزاء فوجب ان يكون شكل
البسيط هو الكرة واما ان كان الجسم مركبا فهذا المركب انما تركب عن البسايط فالبسيط موجود وحينئذ
يعود الكلام الاول فثبت بما ذكرنا ان الكرة موجودة واذا ثبت القول بوجود الكرة لزم الاعتراف
بوجود الدايرة لان الكرة اذا قطعت قطعا مستقيما فانه لا بد وان يحصل الدايرة من موضع القطع فهذا
تمام الكلام في اثبات القول بالكرة والدايرة حقا كان القول بالجوهر الفرد باطلا وتقريره من وجوه الاول
انا اذا فرضنا خطا مستقيما مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فنقول ان هذا الخط يمتنع جعله دايرة واذا امتنع
حصول هذا الخط دايرة امتنع حصول الدايرة اما بيان المقام الاول فالدليل عليه انا اذا ادرنا ذلك الخط
بحيث يصير بواطنها في داخل الدايرة متلاقية فاما ان يكون ظواهرها من الخارج متلاقية واما ان لا يكون
كذلك والاول باطل لان بواطن هذه الاجزاء لما كانت متلاقية كانت ظواهرها ايضا متلاقية وجب ان
يكون مساحة بواطن هذه الدايرة مساوية لمساحة ظواهرها فاذا وضعنا على كل واحد من تلك الجواهر
جوهرا آخر من الخارج حتى حصلت دايرة اخرى محيطة بالاولى فنقول بواطن هذه الدايرة المحيطة منطبقة
على ظواهر تلك الاولى فقد كانت ظواهر تلك الاجزاء متلاقية واذا كانت بواطنها متلاقية واذا كانت بواطنها
متلاقية وجب ان يكون ظواهرها متلاقية ايضا وعند هذا فنقول ان ظواهر الدايرة المحيطة مساوية
لبواطنها فيلزم ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة مساويا لباطن الدايرة الداخلة ثم انا نفرض دايرة ثالثة

احاطت

احاطت بتلك الدايرة الثانية وهكذا نحيط بكل دايرة ثالثة احاطت بتلك الدايرة الثانية وهكذا نحيط بكل
دايرة اخرى حتى يبلغ ذلك المجموع الى ان يصير مساويا لمحيط العرش والكرسي مع انه لا يزيد عدد اجزايهما
على عدد الدايرة الصغيرة الاولى ومعلوم ان ذلك باطل وهذه المحالات انما لزمت من قولنا انا جعلنا
ذلك الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دايرة فانه كما صارت بواطنها في داخل الدايرة متلاقية فكذلك صارت
ظواهرها خارج الدايرة متلاقية ولما كان المحال انما لزم من هذا الفرض علمنا انه باطل فبقي القسم الثاني
وهو ان يقال ان بواطنها صارت متلاقية واما ظواهرها ما صارت متلاقية بل بقيت متباعدة متباينة
واذا ثبت هذا فنقول ان هذا يبطل القول بالجوهر الفرد من وجهين الاول ان تلك الاجزاء لما صارت
بواطنها متلاقية متماسة وبقيت ظواهرها متباعدة متباينة فمن المعلوم ان الاشيا المتلاقية مغايرة
للاشيا المتباعدة فيوجب كون تلك الاجزاء منقسمة الثاني ان كل واحد من تلك الفرج اما ان يتسع لجوهر
فرد او لا يتسع والاول يوجب القسمة لان تلك الاجزاء لما كانت متلاقية من بعض الجوانب وكانت ذلك
الفرج بحيث يدخل فيها جوهر واحد فحينئذ يكون هذا الجوهر اصغر من تلك الجواهر التي تلاقت بواطنها
وتباعدت ظواهرها والشيء الذي يوجد ما يكون اصغر حجما منه كان منقسما واما القسم الثاني وهو ان
كل واحد من تلك الفرج لا يتسع للجوهر الفرد فحينئذ يكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد
فيكون الجوهر الفرد منقسما فثبت بما ذكرنا بيان ان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى لا يمكن جعله دايرة
واذا ثبت هذا وجب ان يمتنع تحصيل الدايرة مطلقا لانه على القول بالجوهر الفرد لا معنى للجسم
الا خطوط مضمومة بعضها الى البعض فلما كان كل واحد منها مانعا من تكوين الدايرة لزم ان يكون
الدايرة ممتنعا اعتقاده فظهر بما قلنا ان الدايرة والكرة ممكنا الوجود وثبت انه يلزم من وجودهما بطلان
الجوهر الفرد فلزم ان يكون القول بالجوهر الفرد باطلا الوجه الثاني في بيان انه يلزم من القول بالدايرة
والكرة نفي الجوهر الفرد انا اذا وضعنا جوهرا فردا فان الصقنا يمينا ويسارا جزوا حصل منه خط
ممتد من اليسار الى اليمين وان الصقنا باسفله وباعلاه جزوا حصل منه خط ممتد من الاعلى الى
الاسفل ولا يحصل الدايرة والكرة البتة فثبت بهذا ان الدايرة لا يحصل الا اذا اتصل احد الجزوين بالاخر
فيما بين الجانب الايمن والجانب الايسر وكلما كانت الدايرة اوسع كان الميل الى الجانب الايمن اكثر وكلما كانت
الدايرة اضيق كان الميل الى الجانب الاسفل اكثر ولما كان لا نهاية لمراتب الدايرة في الضيق والسعة فكذلك
لا نهاية لمراتب ذلك الميل وذلك يوجب انقسام ذلك الجزو الى اقسام لا نهاية لها الوجه الثالث في بيان
انه يلزم من القول بالدايرة والكرة حصول القسمة هو انا اذا فرضنا دايرة فان وضعنا فوق كل جزو
منها جزوا آخر فحينئذ يحصل منها دايرة ثانية مساوية للاولى في السعة ويصير ذلك سببا لحدوث
الاسطوانة لا لحدوث الكرة فثبت ان الكرة لا يحصل الا اذا وضعنا على متصل كل جوهرين من الدايرة الاولى
جوهرا من الدايرة الثانية اصغر مدارا من الدايرة الاولى حتى يصير سببا لحدوث الكرة ومتى وضع الجزو
الواحد على متصل الجزوين لزم القول بالقسمة الوجه الرابع من الوجوه المبنية على اثبات الكرة ان نقول كل
واحد من هذه الاجزاء متحيز وحجم وكل متحيز فهو متناه وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود والذي يحيط
به حد واحد هو الكرة والذي يحيط به حدود هو المضلعات فكل واحد من هذه الاجزاء اما كرة واما مضلع
فان كانت كرة لزم القول بكونه منقسما لان الكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصلت الفرج فيما بينها
ويكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من تلك الاجزاء وكل ما وجد شيء اصغر منه كان منقسما فوجب ان

يكون تلك الاجزا منقسما واما ان كانت متصلة كان القول بقبولها للقسمة اقوى لان جانب الزاوية يكون
لا محالة اصغر واقل حجما من جانب الضلع وما كان كذلك كان منقسما فثبت ان كل واحد من تلك الاجزا يكون
مسلما وثبت ان على كل التقديرين وجب كونه قابلا للقسمة فلزم القطع بكون تلك الاجزا قابلة للقسمة
وهو المطلوب الوجه الخامس من الوجوه المبنية على القول بالدايرة والكرة اذا اخرجنا خطا مستقيما
واخرجنا من طرفه قوسا من دايرة فكلما كانت الدايرة اوسع كانت الزاوية الحادثة من ذلك الخط المستقيم ومن
قوس تلك الدايرة اوسع واذا كان لا نهاية لمراتب اتساع الدايرة وجب ان يقال انه لا نهاية لمراتب اتساع تلك
الزاوية ثم انها مع انقسامها الى الاقسام التي لا نهاية لها يكون قبول الزاوية القايمة لانقسامات لا نهاية لها
يكون بطريق الاولى وايضا فكلما كانت الزاوية الحادثة من محدب الدايرة ومن العمود القايم على طرف ذلك القطر
اضيق واذا كان لا نهاية لمراتب اتساع الزاوية الاولى وكذلك لا نهاية لمراتب ضيق الدايرة الثانية فهذا جملة
الوجوه المستنبطة من القول بالكرة والدايرة على ان القول بالجوهر الفرد باطل **الفصل السابع** في النظر
في ان الدلايل المذكورة في اثبات الدايرة والكرة هل هي صحيحة قوية ام ضعيفة واعلم ان الكلام في هذا
الفصل يقع في نوعين احدهما بيان ان دلايلهم في اثبات الدايرة والكرة ضعيفة الثاني اقامة الدلالة على
ان القول بالدايرة والكرة باطل اما النوع الاول فنقول لا نسلم صحة شيء من الوجوه التي ذكرتموها في اثبات
الدايرة والكرة اما الوجه الاول وهو قولكم انا نثبت طرف الخط المتناهي ثم انا ندبره حتى يرجع الى موضعه
الاول وحينئذ يرتسم من راسه دايرة فنقول هذا الدليل انما يتم لو ثبت انه يمكن بقا احد طرفيه ساكنا ماسا في
جميع زمان حركة ذلك الخط وانتم ما ذكرتم دليلا على ان ذلك ممكن واذا لم يثبت بالدليل صحة هذه المقدمة
فيبقى دليلكم باطلا واعلم ان جميع مباحث الهندسة متفرعة على اصول اربعة الدايرة والكرة والمخروط والاسطوانة
والمهندسون انما قالوا الدلايل على صحة هذه الاصول الاربعة بهذا الطريق اما الدايرة فقد اثبتوها بحركة
نصف الدايرة حال كون القطر ساكنا وسوى ان اثبات الكرة اثبات الشكل البيضي والشكل العدسي وهم اثبتوا
الشكل البيضي بحركة ما يكون اقل من نصف الدايرة على نقطة الاصول مع بقا ذلك القطر ساكنا واثبتوا المخروط
بالمثلث الذي يكون قايم الزاوية ثم فرضنا سكون احد الاضلاع المحيطة بتلك القايمة وحركة ساير الاضلاع حتى
يعود الى وضعه الاول واثبتوا الاسطوانة بما اذا ارتفعت الدايرة او انخفضت حال بقاء مركزها على الخط
المستقيم فهذه الاشيا التي هي اصول الهندسة وعليها يتفرع جميع مباحثهم انما اثبتوها بهذا الطريق
ثم انه لما ثبت بذلك امتناع نقصه من كلامهم برهان انه بقا تلك النقطة ساكنة حال حركة ذلك الخط وحال حركة
ذلك المثلث والعجب العجيب من هولاء المهندسين انهم يسمون هذا الطريق الهندسة المتحركة ولو طالبوا
في اثبات فرع خسيس من فروع الهندسة لما ذكروا هذه المقدمة [illegible] ضعف ذلك الكلام وبخساسته انهم
اثبتوا جميع الاصول المعتبرة في هذا العلم بهذا الطريق الخسيس الضعيف وايضا العجب العجيب من اقليدس
انه في المقالة الخامسة اشتغل باقامة البرهان على ان نسب المقادير المتساوية الى مقدار ثالث يجب ان يكون
متساوية مع ان العلم بصحة هذه القضية علم ضروري لانه لا معنى للنسبة الا كيفية احد المقدارين عند
المقدار الثاني فاذا فرضنا المقدارين متساويين كانت كيفية احدهما عند المقدار الثالث اعظم من نسبة
المقدار الاصغر الى ذلك الثالث وذكر في تقريره برهانا غامضا مع ان العلم بصحة هذه القضية علم
ضروري لانه لما كان احدهما اعظم من الثاني كانت كيفية ذلك الاعظم عند ذلك الثالث اعظم من كيفية
ذلك الاصغر عند ذلك الثالث ثم بين على هاتين القضيتين بالبرهان في شكلين اخوين ثم بين انه اذا كانت

نسبة

نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثالث الى الرابع التي هي كنسبة الخامس الى السادس وجب ان يكون نسبة الاول
الى الثاني كنسبة الخامس الى السادس وهذه القضية ايضا بديهية لان العلم بان الاشيا المساوية لشي واحد
متساوية علم ضروري بديهي اذا عرفت هذا فنقول ان اقليدس اشتغل باقامة البراهين الغامضة على تصحيح هذه
القضايا التي هي معلومة الصحة بالبديهة ثم انه لما انتهى الامر الى اثبات الدايرة والكرة والمخروط والاسطوانة اكتفى
باثباتها بهذه الهندسة المتحركة التي العقول على انها لا يفيد الخيال الضعيف فضلا عن اليقين وذلك يدل
على وقوع التقصير العظيم في هذه الصناعة حيث ذكروا البرهان في اثبات قضايا غنية عن البرهان واما
الحجة الثانية وهي قولهم الجسم الواقف في الهوا اذا نزل فانه يرتسم من حركة الطرف الفوقاني منه قوس دايرة فنقول
هذا مسلم لو ثبت ان في هذه الحالة يبقى الطرف الاسفل منه في موضعه الاول ولم يتحرك على السطح اما قولكم لو
انجر على السطح فذلك الانجرار اما ان يكون طبيعيا او قسريا قلنا لم لا يجوز ان يكون قسريا ثم ان السبب القاسر
بحصول هذه الحالة غير معلوم على التفصيل ثم مذكر ان بين الحركة الصاعدة والهابطة لا بد من حصول
السكون فان ذلك السكون يوجب وقوف الجبل في الهوا وقلتم الدليل لما اوجب القول به وجب التزامه وان كنا لا
نعرف نسبته فكذا ههنا لم لا يجوز ان يقال ان الجسم الواقف في الهوا اذا سقط فحال سقوطه يجب ان يتحرك
طرفه الاسفل على السطح وان كنا لا نعرف الموجب لذلك الانجرار على التفصيل اما الحجة الثالثة وهي قولهم
شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة فنقول هذه الحجة منتقضة باشيا اولها ان الفلك الممثل له متممان
احدهما من خارج الفلك الخارج المركز والثاني في داخله ومعلوم ان طبيعة كل واحد من هذين المتممين
بسيطة مع انه في احد الجانبين في غاية الثخن ومن الجانب الاخر في غاية الرقة فههنا الطبيعة البسيطة
اقتضت اثارا غير متشابهة في كل الجوانب وثانيها ان الفلك جرم بسيط ثم ان الكوكب وقع في بعض جوانبه دون
البعض فالطبيعة بسيطة والاثار غير متشابهة وثالثها ان الفلك طبيعة بسيطة مع ان تلك الطبيعة اقتضت
حصول الشكل المحدب في الخارج وحصول الشكل المقعر في الداخل وهما كران مختلفان وايضا السطح الخارج
يكون اعظم مقدارا من السطح الداخل فالطبيعة واحدة والاثار مختلفة ورابعها ان الاجسام اما ان يكون
بسيطة او مركبة اما البسايط فان جزوها يكون مساويا لكلها في تمام الماهية فلو كانت تلك الطبيعة موجبة
للشكل الكري لزم ان يكون شكل كل واحد من الاجزا المفروضة فيه هو الكرة ولو كان الامر كذلك لزم
وقوع الخروق في جميع الاجسام المحسوسة لان ذلك الجسم شي واحد في نفسه وطبيعته اقتضت حصول الشكل
الكري فكذلك المجموع واما الجزو فانما فرض بعد ذلك وحصول الشكل لذلك الكل اولا مانع من حصول
الجزو الذي فرض بعد ذلك الكل لانا نقول هذا بناء على ان الجسم البسيط شي واحد في نفسه وانما يعرض الجزو
فيه بسبب عرض الانفصال لكنا قد بينا بالدلايل اليقينية فساد هذا الاصل سلمنا صحة هذا الاصل لكنا
نقول اذا اثرت الطبايع في جانب معين من الفلك او من ساير الاجسام البسيطة فقد تحيز ذلك الجزو من ساير الجوانب
وطبيعة ذلك الجزو يوجب الشكل الكري فحينئذ يلزم ان يكون الطبيعة الواحدة موجبة اثرين متضادين
وذلك باطل واما الاجسام المركبة في عللنا ههنا فنقول اذا كان المركب موجودا كانت البسايط موجودة الا
ان تلك البسايط يكون صغيرة جدا ويكون بعضها مختلطا بالبعض الا ان كونها صغيرة ومختلطة بغيرها
لا يمنع كونها موصوفة بتلك الطبيعة البسيطة فلو اقتضت الطبيعة البسيطة شكل الكرة لزم ان يكون
كل واحد من تلك الاجزا المختلطة الصغيرة موصوفا بشكل الكرة ولو كان الامر كذلك لزم وقوع الفرج والخلا
فيما بينها وذلك عند القوم باطل فثبت بهذه الوجوه ان الذي قالوا ان شكل البسيط هو الكرة كلام اقناعي

ولم يثبت صحته بالدلايل اليقينية وههنا سؤالات اخرى الا ان فيما ذكرناه كفاية ثم نقول ان سلمنا امكان
القول بالكرة فلم قلتم ان القول بالدايرة ممكن ولم قلتم ان قطع الكرة بحيث يكون موضع القطع خاليا
عن الخشونات والتضريسات امر ممكن فان صحة هذه القضية لما لم يكن بديهية كان الجزم بصحتها من غير البرهان
باطلا وكيف لا نقول وقد ذكرنا ان اقليدس اشتغل باقامة البرهان على صحة البديهيات فكيف لا يطالب
باقامة البرهان على صحة هذه القضايا الخفية جدا وههنا اخر الكلام في بيان ان دلايلهم في اثبات هذه المطالب
ضعيفة سخيفة جدا النوع الثاني من مباحث هذا الفصل في اقامة البراهين اليقينية على ان القول
بالكرة والدايرة محال فنقول الذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول انا قد ذكرنا بالدلايل القطعية اثبات
الجوهر الفرد وذكرنا الدليل القطعي على ان القول باثبات الجوهر الفرد مع القول باثبات الكرة والدايرة
مما لا يجتمعان البتة واذا ثبت هذا فنقول ثبت القول بالجوهر الفرد فوجب ان يكون القول بالكرة والدايرة
باطلا فهذا البرهان مبني على مقدمتين احديهما اثبات الجوهر الفرد والثانية اثبات الجوهر الفرد ينافي القول
بالدايرة وكل واحد من هاتين المقدمتين قد سبق تقريره على اقصى الغايات الحجة الثانية ان القول بالكرة
يوجب اثبات الجوهر الفرد ويوجب نفيه فيكون موجبا للنقيضين معا فوجب ان يكون القول به باطلا اما
انه يوجب القول باثبات الجوهر الفرد فلانا بينا انا اذا وضعنا الكرة على السطح فانها تلاقي السطح بنقطة غير
منقسمة فاذا دحرجناها وجب ان يرتسم في ذلك الخط من نقط متلاصقة وذلك يوجب اثبات الجوهر
الفرد وقررنا هذا الدليل ودفعنا الشكوك والاسولة عنه دفعا لا يبقى للعاقل فيه ريبة في صحة هذه
الحجة واما ان القول بالكرة والدايرة يوجب نفي الجوهر الفرد فلانا بينا بالبرهان القاطع انه مع القول
بالجوهر الفرد لا يمكن اثبات الدايرة ومع اثبات الدايرة لا يمكن اثبات الجوهر الفرد ويوجب القول بنفيه
وما كان كذلك كان باطلا فكان القول باثبات الجوهر الفرد باطلا ويمكن ايضا ان يعبر عن هذا الكلام
بعبارة اخرى فيقال القول بالكرة والدايرة يفضي ثبوته الى نفيه وما كان كذلك كان ثبوته باطلا وانما قلنا انه
يفضي ثبوته الى نفيه وذلك لانه لو ثبت القول بالكرة لكنا اذا فرضنا استدارتها على السطح فانه يلزم تركيب
ذلك الخط من النقط المتتابعة على ما بيناه في دليل الكرة فكان لو ثبت كون الكرة مركبة من النقط المتتابعة
لوجب ان يمتنع الكرة لما بينا ان تالف الكرة والدايرة من الاجزاء التي لا تتجزا قول باطل فثبت ان القول بالكرة
والدايرة يفضي اثباته الى نفيه فوجب ان يكون القول باطلا الحجة الثالثة انا بينا ان الكرة اذا استدارت
فانه يلزم من منطقتها وهي اوسع الدواير واسرعها حركة ثم يرتسم هناك مدارات متوالية ودون المنطقة
وكل ما كان اقرب الى المنطقة فهو اوسع واسرع حركة مما كان ابعد منها واذا كان هذا ثابتا فكل واحد من هذه
المدارات مختصا بخاصية واجبة الحصول وممتنعة الحصول في غيره ولان قبول تلك الحركة الموصوفة بذلك القدر
المعين من السرعة والبطو مختص بذلك المقدار وواجب الحصول فيه وممتنع الحصول لغيره وايضا ذلك
المقدار المعين من الاتساع مختص بذلك المقدار بعينه وواجب الحصول فيه وممتنع الحصول في غيره واذا
ثبت هذا فظهر ان كل واحد من المدارات التي يمكن فرضها فيه فانه مختص بخاصية معينة ومتى كان الامر كذلك
كانت المدارات الممكنة موجودة فيه بالفعل فلو كانت تلك المدارات متناهية لزم كون الكرة المستديرة مركبة من
اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت ان المدارات فيه متناهية واذا ثبت هذا كان القول بالجوهر
الفرد حقا واذا ثبت هذا كان القول بالكرة والدايرة باطلا قطعا على ما ثبت تقريره الحجة الرابعة ان
كل كرة مجوفة مثل الافلاك فان سطحها الخارج اعظم من الداخل وايضا فسطحها الخارج محدب وسطحها

الباطن

الباطن مقعر واذا كان كذلك فقد اختص كل واحد من هذين السطحين بصفات يمتنع ثبوتها في الاخر فوجب
ان ينقسم عرض ذلك الفلك الى نصفين ثم الكلام في كل واحد من نصفيه كما سبق فلو كان ثخنه قابلا لانقسامات
غير متناهية لزم كونه مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك باطل فوجب ان يكون ثخنه قابلا لانقسامات
متناهية فيكون القول بالجوهر الفرد حقا فيكون القول باثبات الكرة والدايرة باطلا على ما تقدم بيانه ولما
الحجة المبنية على قولهم سطح الجوهر الفرد اما ان يكون هو الكرة او المضلع فنقول الحق ان الجوهر الفرد لا كرة ولا
مضلع لان هذا انما يعقل فيما يكون مولفا من الجوانب والاجسام والجوهر الفرد ليس كذلك فلا يمكن وصف
شيء من هذه الصفات الفصل الثامن في ذكر الدلايل الدالة على نفي الجوهر الفرد المبنية على القول بالمثلثات
والمربعات والكلام فيه مرتب على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالمثلثات وفيه وجوه الحجة الاولى بين اقليدس
ان كل خط متناهي الطرفين فانه يمكن ان نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع فالخط المركب من جزئين يمكن
ان نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتم ذلك الا بان نضع جزءا على وسط الجزئين وذلك يوجب الانقسام واعلم
انا اذا وضعنا جزوا على متصل الجزوين وذلك لان كل واحد من الاجزاء الثلثة واقعا على الجزئين الحجة الثانية
التجميع المثلثات لا يتم الا عند وقوع كل واحد من الاجزاء المفروضة فيها على متصل الجزوين وذلك لان كل واحد
من اضلاع المثلث المذكور يكون مركبا من جزوين فاذا وضعنا ذلك المثلث على خط كخط مركب من ثلثة اجزاء
بحيث يقع كل واحد من الجزئين اللذين حصل منهما ضلع المثلث الاول على متصل جزوين من الاجزاء الثلثة التي
حصلت في هذا الخط فهذا هو المثلث الاول على متصل جزوين من الاجزاء الثلثة التي حصلت في هذا الخط فهذا هو
المثلث الثاني ثم اذا وضعنا ذلك المثلث على خط كخط مركب من اربعة اجزاء على الطريق الاول فهو المثلث الثالث
وقس عليه ساير المراتب التي لا نهاية لها فثبت بما ذكرنا انا اذا فرضنا الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزا فان شيئا من المثلثات
لا يوجد الا عند وقوع جزو على متصل الجزوين فيلزم حصول القسمة وقد سبق الكلام عليه الحجة الثالثة قالوا
اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الواحد والاثنين والثلثة امتنع والا لزم ان يكون مجموع الضلعين مساويا للضلع الثالث
وهو محال اما اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الاثنين والثلثة والاربعة حصل فيه مثلث منفرج الزاوية لان مربع
الاربعة ازيد من مجموع مربع الاثنين ومربع الثلثة وبهذا البيان ظهر ان المثلث الذي يكون منفرج الزاوية اقدم
انواع المثلثات اما اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الثلثة والاربعة والخمسة فانه يحصل منه مثلث قايم الزاوية لان
مربع الخمسة يساوي مجموع مربع الثلثة ومربع الاربعة اما اذا اردنا ان نعمل ذلك من الاربعة والخمسة والستة
حصل منه مثلث حاد الزوايا لان مربع الستة اقل من مجموع مربع الخمسة ومربع الاربعة الا ان هذا المثلث
وان كان حاد الزوايا الا انه مختلف الزوايا واعظمها هي الزاوية التي يوترها الضلع الاعظم وهو الستة واما اذا
اردنا عمل المثلث من الخمسة والستة حصل ايضا مثلث حاد الزوايا الا ان الزاوية التي يوترها الضلع الاعظم
من المثلث السابق اعظم من الزاوية التي يوترها الضلع الاعظم من هذا المثلث فاذا ثبت ان اول تلك الزوايا
هي المنفرجة ثم القايمة ثم الحادة وعلى هذا التقرير فلا يزال يزداد ضيق تلك الزوايا اذا عرفت هذا فنقول انه لا
نهاية لمراتب تصاغر تلك الحادة وتضايقها وذلك يوجب القطع بكون قابلا للقسمة الى غير النهاية الحجة الرابعة
فرضنا مثلثا متساوي الاضلاع على خط مركب من ثلثة اجزاء هكذا ثم نفرض انه نزل من احدى زواياه خطا الى
الضلع الذي يوتر تلك الزاوية فحينيذ ينقسم ذلك المثلث بمثلثين متساويين لان الضلع يوتر تلك الزاوية
فحينيذ ينقسم ذلك المثلث الى كل واحد منهما قايم الزاوية ويحصل في ذلك المثلث زاوية قايمة واخرى حادة
وهي التي كانت زاوية المثلث الاول واخرى نصف الحادة التي كانت حاصلة في المثلث الاول اذا عرفت هذا

نقول وتر القائمة هو الذي كان احد اضلاع المثلث الاول وهو ثلثة اجزاء وتر نصف الحادة جزءان في الكل
فوتر الحادة التي كانت حاصلة في المثلث وهو الخط العمودي النازل من زاوية المثلث الاول فان قلنا انه
ثلثة اجزاء لزم ان يكون وتر الزاوية الحادة مساويا لوتر الزاوية القائمة وان قلنا انه جزءان لزم ان يكون
وتر الحادة اقل من الثلاثة وذلك يوجب القسمة الحجة الخامسة قالوا ثبت بشكل العروس ان وتر الزاوية
القائمة لابد وان يكون جذر المجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك القائمة اذا ثبت هذا لزم فساد القول
بالجوهر الفرد من وجوه الاول انا اذا ركبنا خطا من جزءين ووضعنا فوق احد هذين الجزءين
جزءا فحينئذ حصل هناك مثلث قائم الزاوية كل واحد من ضلعيه جزءان فههنا يجب ان يكون وتر هذه القائمة
جذر الثمانية لكنه اصم فيوجب انكسار الجزء فان جعلنا احد الضلعين جزءين والثاني ثلثة لزم
ان يكون وتر القائمة جذر ثلثة عشر وهو ايضا اصم وان جعلنا احد الضلعين اثنين والثاني اربعة لزم
ان يكون وتر القائمة جذر ثلثة عشر وهو ايضا اصم وان جعلنا احد الضلعين اثنين والثاني اربعة
لزم ان يكون وتر القائمة جذر عشرين وهو ايضا اصم ثم نقول ان جعلنا الضلع الاول ثلثة والثاني اربعة
كان وتر القائمة جذر خمسة وعشرين وهذا منطق فلم يصح لمطلوبنا فان جعلنا الضلع الاول ثلثة والثاني
خمسة كان وتر القائمة جذر اربعة وثلثين ويصح لمطلوبنا وهكذا حال ساير المراتب من نسق حتى اذا حصل
كل واحد من الضلعين المحيطين بتلك القائمة عشرة عشرة كان وتر القائمة جذر مايتين وانه اصم وذلك
يوجب انكسار الاجزاء الحجة السادسة اذا ركبنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا على احد طرفيه جزءا لا يتجزا
في هذه الصورة مثلثا قائم الزاوية فوتر هذه القائمة ان كان اربعة اجزاء كان وتر القائمة مساويا
لمجموع الضلعين وهو محال وان كان ازيد من الاربعة واقل من الخمسة فهو يوجب القسمة ويمكن ايضا
ان نذكر هذه الحجة في صورة اخرى فنقول اذا اخذنا خطا مركبا من جزءين ووضعنا على احد هذين الجزءين
جزءا آخر على هذه الصورة فيحصل هناك زاوية قائمة فوترها ان كان جزءين كان الوتر مساويا للضلع وان
كان ثلاثة كان احد اضلاع المثلث مساويا لمجموع ضلعيه فهو اذا ازيد من الاثنين واقل من الثلاثة وذلك
يوجب القسمة الحجة السابعة اذا فرضنا سلما موضوعا على جدار بحيث يكون من الطرف الاعلى كذلك السلم الى
اسفل الجدار خمسة ومن اسفل الجدار الى الطرف الاسفل من ذلك السلم خمسة اخرى فنقول يجب ان يكون ذلك
السلم جذر الخمسين ثم اذا نحينا ذلك السلم من الطرف الاعلى بمقدار واحد بحيث انجر من الطرف الاسفل
بمقدار اقل من الواحد لانه لو كان واحدا تاما فحينئذ يصير احد الضلعين المحيطين بتلك القائمة اربعة والضلع
الثاني ستة ومربعاهما اثنان وخمسون فوجب ان يكون ذلك السلم جذر اثنين وخمسين مع انه بعينه جذر خمسين
فيكون الشيء الواحد ازيد من نفسه وهو محال فثبت انا اذا نحينا ذلك السلم من الطرف الاعلى جزءا وجب ان يجر
الطرف الاسفل اقل من جزء وذلك يوجب انقسام الجزء الحجة الثامنة لنفرض خط اب وننزل عنه ح ب
حيث يكون ح ب جزءا من الف جزء من اب ثم نقسم على نقطة ك خط اه خمسة اجزاء وعلى خط اي خمسة اجزاء
ايضا ثم نصل ه ب فلا شك ان ه ب تقطع ي ح وليكن نقطة التقاطع ز فنقول لمثلث ا ب ح ز
جزء من ي ح وهو خمس جزء لا يتجزا هذا خلف واوردت في خط طول الخط اب وحملت الحمل المذكور ازداد الخط
المركب من اجزاء الخمسة انقساما ولما كان ذلك محالا كان القول بالجزء الذي لا يتجزا باطلا النوع الثاني من مطالب
هذا الفصل الدلائل المستنبطة من المربعات وهي وجوه الحجة الاولى قالوا فرضنا اربعة خطوط كل واحد
منها مركب من اربعة اجزاء وضممنا البعض الى البعض في اقصى الوجوه فلا شك ان الجزء الاول من الخط الاول

والثاني

والثاني من الثالث والثالث من الثالث والرابع من الرابع هو القطر فنقول هذه الاجزاء من جانب القطر
اما ان يكون متلاقية واما ان يكون غير متلاقية فان كانت في جانب القطر متلاقية فمقاديرها في جانب
القطر اما ان يكون اعظم من مقاديرها في جانب الطول والعرض او اصغر من مقاديرها في جانب القطر فيجب
ان يكون مقاديرها في جانب القطر منقسمة وذلك يوجب قسمة الجزء واما ان قلنا ان مقاديرها هذه
الاجزاء في جانب القطر متلاقية كما انها في جانب الطول والعرض متلاقية فحينئذ يلزم ان يكون القطر
مساويا للضلع وهذا باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال ان هذه الاجزاء غير متلاقية من جانب
القطر بل يكون متباعدة فحينئذ حصل فيما بين تلك الاجزاء الاربعة فرج ثلاث من جانب القطر وكل واحد
من تلك الفرج اما ان يسع جوهرا فردا ولا يسع فان كان الاول فحينئذ يكون مقدار القطر مثل سبعة اجزاء
ومجموع الضلعين ايضا سبعة اجزاء فيكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف وان كان الثاني وهو
ان كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فحينئذ قد وجد شيء اصغر حجما من الجوهر الفرد فيكون
الجوهر الفرد منقسما هذا خلف فظهر انه على تقدير اثبات الجوهر الفرد يكون جميع هذه الاقسام باطلة فوجب
ان يكون القول بالجوهر الفرد باطلا الحجة الثانية ان اقليدس برهن في الشكل الاخير من المقالة
الثانية على انه يمكن عمل مربع مساوي لذي سطح مستقيم الخطوط فلزم من ذلك القول بان السطوح انما تتالف
من الاجزاء التي لا تتجزا يبطل ذلك لان المثلث المعمول من ثلثة اجزاء الاول الى هذا الزمان وحينئذ نذكر
فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يقال المدة التي يكون من الازل الى الان لها اول فيكون الازلي له اول وهذا
خلف لا يقال المدة لها اول لانا نقول الشبهات المذكورة في امتناع المدة اول قد ذكرناها في باب الزمان
والمكان السؤال السابع صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو حصل لها اول لكان الحاصل قبل ذلك الاول
هو الامتناع الذاتي وحينئذ يلزم ان يقال العالم انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال
فثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث ثم نقول صحة حدوث الحوادث من الازل الى وقت الطوفان اقل
من صحتها من الازل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يعود فيه
طريقة التطبيق فيلزم ان يكون لصحة حدوث الحوادث اول ولما ابيننا انه محال السؤال الثامن لنفرض
جملة متناهية من المعلومات فنقول جملة معلومات الله تعالى بدون هذه الجملة اقل من جملة معلومات الله
مع هذه الجملة المتناهية فالناقص منها والفضل متناهية فجملة معلومات الله تعالى يلزم ان تكون
متناهية وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان معلومات الله غير
متناهية واما عند الفلاسفة فلان الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع انها غير متناهية السؤال
التاسع معلومات الله تعالى ازيد من مقدوراته مع انه لا نهاية لكل واحد منها السؤال العاشر صحة تعلق
الحوادث من الطوفان الى الابد الذي لا اخر له ازيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الابد الذي لا اخر له
وحينئذ فيه طريقة التطبيق يلزم اثبات آخر لهذه الصحة وذلك محال لا يقول به احد ولانه يلزم ان ينقلب الشيء عند
الانتهاء الى ذلك المقطع من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال السؤال الحادي عشر لنا مراتب العدد
من الواحد الى ما لا نهاية له ولنا مرة اخرى من العاشر الى ما لا نهاية له ونقابل المرتبة الاولى من المرتبة
الثانية والثانية من تلك الجملة بالثانية من هذه الجملة وهكذا الى الترتيب فان لم يظهر التفاضل كان الزائد
مساويا للناقص وان ظهر لزم التناهي في اكثر المراتب فيلزم ان يكون للعدد في جانب الزيادة نهاية
وذلك باطل في بديهة العقل السؤال الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة

وهلم جرّا الى ما لا نهاية له من الامور النسبية ثم نقول لا شك ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب مرات منها ازيد من هذا المجموع بدون هذا الاسقاط فوجب ان يكون المجموع هذه النسب متناهيا مع انا بيّنا انه غير متناه السؤال الثالث عشر لم لا يجوز ان يقال الجملتان يذهبان الى غير النهاية ويحصل ابدا مع الجملة الزايدة قدر زايد لا يحصل مثله في الجملة الناقصة واذا ذهبا الى غير النهاية مع استمرار احدهما على معتاد الزيادة لم يلزم انقطاع احدهما ولا كون الزايد مساويا للناقص فهذا جملة الكلام في طرفي السؤال والجواب اما السؤال الاول فجوابه ان نقول لا حاجة في التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا بنا الدليل على التطبيق بحسب المراتب لما ان بين الامتياز والسابق والاول باطل لان الامتياز لا يكون ان يقع بنفس الماهية لان الخطين مشتركان في تمام الماهيتين ولا بلوازم الماهية لان لوازم الماهية مشتركة بين افراد الماهية وما يكون مشتركا فيه لا يوجب الامتياز ولا بالعوارض لان كل عارض يفرض من كونه عارضا لاحدهما فانه لا بد وان يكون عارضا للاخر لانهما لما تلاحقا ولم يتميز احدهما عن الاخر في وجه من الوجوه وكل عارض يوجد فانه يكون نسبته الى احدهما كنسبته الى الاخر فيصير ذلك العارض مشتركا فيه وما يكون مشتركا فيه لا يكون سببا للامتياز فثبت انه يمتنع امتياز احد الخطين عن الاخر في نفس الامر واذا لم يبق الامتياز لزم اما اتحاد الاثنين وهو محال او عدمهما وهذا اشد امتناعا فثبت ان القول بالتطبيق يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون القول به باطلا فان قالوا فهذا الذي ذكرتم يقتضي ان لا يماس شي شيا وان لا يلاقي شي شيا فنقول وقد ذكرنا في الدلايل المبنية على المماسة والملاقاة انه لا معنى لكون الشيئين متماسين الا حصولهما في حيزين بحيث لا يحصل بينهما حيز فارغ ولا شي آخر واما ما سوى هذا المعنى في المماسة والملاقاة فكل ذلك من الامور الوهمية والعصانا الظنية وقد ثبت انه لما قامت الدلايل القطعية الموجبة لنفيها وجب ان لا يلتفت الى حكم الظن والخيال وذكرنا لهذا المعنى امثلة كثيرة من مباحث الفلاسفة وكذا هاهنا الدلايل التي ذكرناها في اثبات الجوهر الفرد دلايل قاطعة يقينية البتة وهذه الدلايل الهندسية المذكورة لما كانت مبنية على هذين الاصلين يعني اثبات الدايرة واثبات التطبيق وكان الطعن فيهما وان كان بعيدا عن الوهم الا انه محتمل في الجملة احتمالا بعيدا وجب المصير الى هذه الدلايل القاطعة من القدح والطعن فهذا منتهى ما وصل الينا في هذا البحث **الفصل التاسع** في الدلايل المذكورة في نفي الجوهر الفرد المبنية على قسمة الزوايا والكلام فيها يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات **المقدمة الاولى** ان اول المضلعات هو المثلث وذلك لان السطح الذي يحيط به خط واحد هو الدايرة والذي يحيط به خطان مستقيمان فهو ممتنع الوجود والذي يحيط به الاضلاع الثلاثة هو المثلث فثبت ان اول المضلعات هو المثلث واما سائر المضلعات فهي في الحقيقة مركبة من المثلثات فالمربع مؤلف من مثلثين والمخمس من ثلث مثلثات والمسدس من اربع فاذا اردت ان تعرف كم عدد المثلثات الحاصلة في كل مضلع فانقص من عدد الاضلاع اثنين فالباقي فهو عدد مثلثات ذلك المضلع فالمعشر عدد اضلاعه عشرة فلا جرم كان عدد المثلثات الواقعة فيه ثمانية **المقدمة الثانية** قد ثبت ان الزوايا الثلثة من المثلث مساوية لقايمتين ولما كان المربع حصل فيه مثلثان وجب ان يكون زوايا المربع اربع قوايم ولما كان المخمس حصل فيه ثلاثة مثلثات وجب ان يكون زوايا المخمس معادلة لست قوايم وقس الباقي عليه اذا عرفت هذا فنقول اذا اردنا ان نعرف عدد القوايم الواقعة في المثلثات فالطريق فيه ان نعرف عدد المثلثات الواقعة في ذلك المضلع ثم نضعف فيما بلغ فهو عدد القوايم الحاصلة في ذلك المضلع مثاله ان المخمس فيه ثلاث مثلثات فلا جرم قلنا القوايم الحاصلة

في داخل

في داخل المخمس ستة فكان مقدار كل واحد من زوايا المخمس قايمة وخمس قايمة واما المسدس فمثلثاته اربعة ضعفها ثمانية فكل واحدة من زواياه قايمة وسدسان من قايمة واما المسبع فمثلثاته خمسة وقوايمه عشرة فكل واحدة من زواياه قايمة وثلثة اسباع قايمة واما المثمن فمثلثاته ست وقوايمه اثنا عشر فكل واحدة من زواياه قايمة واربعة اثمان قايمة واما المتسع فمثلثاته سبعة وقوايمه اربعة عشر فكل واحدة من زواياه قايمة وخمسة اتساع قايمة واما المعشر فمثلثاته ثمانية وقوايمه ستة عشر وكل واحدة من زواياه قايمة وستة اعشار قايمة والضابط فيه ان المضلع الذي قد يكون كل واحدة من زواياه ازيد من قايمة انما يبتدا من المخمس ويتمادى الى غير النهاية فاول هذه المراتب هو المخمس فلا جرم قلنا زاوية قايمة وخمس قايمة والمرتبة الثانية هي المسدس فلا جرم قلنا زاوية قايمة وسدسان من قايمة وعلى هذا القياس يطرد جميع حساب هذا الباب **المقدمة الثالثة** ان كل شكل سطح مستقيم الاضلاع اي شكل كان سوا كان مثلثا او مربعا او مخمسا او غير ذلك من المضلعات التي لا نهاية لها فانك اذا اخرجت كل واحد من اضلاعه من جهة واحدة فان مجموع الزوايا الحادثة في الخارج من ذلك المضلع يساوي اربع قوايم لا ازيد ولا انقص والدليل عليه الاستقراء والبرهان اما الاستقراء فهو ان المثلث اذا خرج كل واحد من اضلاعه الذي على الاستقامة حدث من كل واحد منها زاويتان معادلتان لقايمتين ومجموعها ست قوايم والواقع منها في داخل المثلث اثنان فالباقي من تلك الستة في الخارج اربع قوايم وايضا المربع اذا خرج كل واحد من اضلاعه الاربعة الى الخارج حدث بسبب كل ضلع قايمتان او معادلتان لقايمتين فالمجموع ثمانية ان المربع يحصل فيه مثلثان فيكون القوايم الحاصلة داخل المربع اربعة فيبقى الحاصل في الخارج اربعة وايضا المخمس اذا خرج كل واحد من اضلاعه على الاستقامة الى الخارج حدث بسبب كل ضلع زاويتان معادلتان لقايمتين فيكون مجموع القوايم عشرة والواقع منها في داخل المخمس ستة فيبقى في الخارج اربعة واعتبر حال ساير الاشكال من نفسك لتعرف الحال كما ذكرنا اما البرهان فنقول ان كل مضلع فانه يمكن اخراج كل واحد من اضلاعه على الاستقامة فاذا فعلنا ذلك حصل بسبب ذلك زاويتان معادلتان لقايمتين احديهما واقعة في داخل ذلك المضلع والاخرى خارجة عنه واذا كان كذلك وجب ان يكون عدد القوايم الحاصلة في الداخل والخارج ضعف عدد اضلاع ذلك المضلع ثم نقول قد عرفنا ان القوايم الحاصلة في داخل كل مضلع ضعف عدد المثلثات الواقعة فيه والمثلثات الواقعة فيه تنقص من تلك الاضلاع باثنين والقوايم الحاصلة بسبب الضلعين اربعة فلما لم يوجد هذه الاربعة في داخل المضلع وجب حصولها في الخارج فثبت ان جميع الزوايا الحاصلة في الخارج لا تزيد على اربع قوايم **المقدمة الرابعة** ان كل مضلع فانه لا بد وان يتصل كل واحد من اضلاعه بالضلع الثاني لا على الاستقامة والا لكانت الكل خطا مستقيما والخط المستقيم لا يحصل منه المضلع فثبت انه لا بد وان يتصل كل واحد من تلك الاضلاع بالضلع الثاني على زاوية يحصل في داخل ذلك المضلع **المقدمة الخامسة** انا اذا اخرجنا ذلك الضلع على الاستقامة الى الخارج حدث من ذلك الخط ومن ذلك الضلع الثاني من اضلاع ذلك المضلع زاوية خارج الدايرة فان كان المضلع مثلثا متساوي الاضلاع كانت الزوايا الثلاثة الحادثة في الخارج منفرجة وان كان المضلع مربعا متساوي الاضلاع والزوايا كانت الزوايا الحادثة في الخارج بأسرها حادة وكذا القول في ساير المضلعات بعد المخمس الى غير النهاية **المقدمة السادسة** انه ظهر بما ذكرنا انه كلما كانت الاضلاع اكثر كانت الزوايا المنفرجة الحادثة في داخل ذلك المضلع اوسع كانت الزوايا

الحادثة في خارج ذلك المضلع اصغر اذا عرفت هذه المقدمات فنقول اعتبار حال هذه المضلعات
يدل على بطلان القول بالجوهر الفرد من ثلاثة اوجه الاول انه لا نهاية لمراتب المضلعات فان مراتبها
مراتب الاعداد فاولها الذي له ثلاثة اضلاع وثانيها الذي له اربعة اضلاع وثالثها الذي له خمسة اضلاع
واذا كان لا نهاية لمراتب الزيادة في الاعداد فكذلك لا نهاية لمراتب الاضلاع وقد عرفت انه كلما كانت
الاضلاع اكثر عددا كان اتساع الزوايا الداخلة اكثر مع انها لا ينتهي لها البتة حد القائمتين والا لزم
ان يتصل احد الضلعين بالاخر على الاستقامة وذلك محال فثبت انه بمجموع القائمتين اولى ان يقبل القسمة
لا الى غير النهاية والثاني انا بينا انه كلما كانت الزوايا الداخلة اوسع صارت الزوايا الخارجة اضيق ولما
كان لا نهاية لمراتب ذلك الاتساع فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الضيق وعند هذا يظهر ان القائمة الثانية
يبتدى بالانفصال من وقت على المخمس وبمرتبة في قبول القسمة الى غير النهاية اما في داخل المضلع فبسبب امتداد
واما في الخارج فبسبب التضايق الثالث انه لما تصور في السطح فانه يفرض حولها اربع قوائم اذا ثبت هذا
فنقول لما كانت الاضلاع قابلة للتزايد الى غير النهاية ويكون رؤوس تلك المثلثات الواقعة عند المركز قابلة
للقسمة الى غير النهاية مستنبطة من هذه المباحث المفرعة في هذه المضلعات واعلم انها مباحث
قوية والذي يمكن ان يقال في دفعها ان يقال هذا الكلام مبني على انه يمكن تركيب المضلع باي عدد
اريد فلم قلتم ان ذلك ممكن وما الدليل عليه فان المضلع اذا اتسع حدا لم يتوالى وحينئذ لا يمكن ان
يتصل احد الخطين بالاخر الا على الاستقامة فان اراد واقام البرهان عليه بالبسائط الدائرة فالكلام في
اثبات الدائرة قد سبق **الفصل العاشر** في الدليل الدال على نفي الجوهر الفرد المستنبطة من قسمة الخطوط
وفيه وجوه الاول ان اقليدس بين ان كل خط يقبل التنصيف فالخط المركب من الاجزاء الفرد يقبل التنصيف
فوجب ان ينقسم الجوهر الفرد الثاني ان ابا علي بن الهيثم بين في كتاب حل شكوك اقليدس ان كل خط فانه
يقبل التثليث فالخط المركب من الاربعة والخمسة وجب ان يقبل التثليث وذلك يوجب القسمة الثالث
ان اقليدس بين ان كل خط يقبل القسمة بحيث يكون ضرب كل الخط في احد قسميه مساويا لمربع القسم
الثاني وهذا النوع من التقسيم يسمى نسبة ذات وسط وطرفين والخط المركب من ثلثة اجزاء ومن اربعة
اجزاء لا يقبل هذه القسمة الخامس بين اقليدس في المقالة الثالثة عشر ان كل خط قسم على نسبة ذات
وسط وطرفين فان القسمين جميعا منفصلان واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهما مركبا من اجزاء
معدودة بعدد معين والا لكان منطقا وهذا الدليل الا مع القول بقسمة الجزء الرابع ان اقليدس
بين ان الخطوط بعضها متباينة وبعضها مشتركة ولو كانت الخطوط مؤلفة من نقط معدودة متناهية
لكانت نسبة كل خط الى خط نسبة عدد الى عدد فكانت الخطوط باسرها مشتركة وذلك باطل لما ثبت
ان بعضها مشتركة وبعضها متباينة الخامس ان الخطوط منها منطقة ومنها اصم وفرع على هذا الاصل تقسيم
الخطوط المركبة الى ستة متساوية في ذي الاسمين والى ستة اخرى في المنفصلات ولو كانت الخطوط كلها مركبة
من النقط المعدودة لكانت الخطوط باسرها منطقة وحينئذ تفسد هذه الاقسام السادس ان الجذور
منها منطقة ومنها اصم ولو كانت المقادير مركبة من وحدات كل واحد منها لا يقبل القسمة لكان القول باثبات
الجذر الاصم باطلا السابع ان انالوسوس بين في كتاب المخروطات وجود خطين يتقاربان ابدا ولا
يلتقيان ونحن قد بينا بوجوه كثيرة اخرى مبنية على اصول الهندسة ان ذلك ممكن ولو كان قبول
القسمة متناهيا لامتنع ذلك قطعا واعلم ان علم الهندسة من اوله الى آخره يبطل القول بالجوهر

الفرد

الفرد والذي شرحناه في هذا الموضع فهو قليل من كثير فمن اثبت الجوهر الفرد وجب عليه الطعن
في علم الهندسة ولنكن هذا آخر الكلام في هذه المسألة **المقالة الثالثة** في بقية احكام الاجسام و
فيها فصول **الفصل الاول** في اقامة الدلالة على تناهي الابعاد بمجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب
اربعة **الحجة الاولى** لنفرض نقطة معينة ولنفرض ان ابتدا الخط من تلك النقطة وذهب الى غير
النهاية ثم نزيد على ذلك الخط ذراعا آخر من الجانب الذي يلينا ولنتوهم انطباق طرف القدر الزايد
على طرف القدر الزايد فان ذهبا الى غير النهاية من غير ظهور النقصان لزم ان يكون الكل مساويا للجزء
وان يكون الشي مع غيره كهو لا مع غيره وان ظهر النقصان فنقول انه يمتنع ان ظهور النقصان الذي
يلينا لانا فرضنا حصول التطبيق من هذا الجانب فوجب ان يظهر النقصان من الجانب الاخر
واذا كان كذلك فقد تناهى الخط الناقص من الجانب الاخر والزايد زاد عليه بمقدار متناه والكل
مع المتناهي متناه **الحجة الثانية** قالوا لنفرض خطا غير متناه ولنفرض خطا آخر متناهيا موازيا
للاول فاذا انتقل من الموازاة الى المسامتة وجب ان يحصل في الخط الذي هو غير متناه نقطة معينة
هي اول نقط المسامتة لكن لو كان ذلك الخط غير متناه لامتنع ذلك لانه على هذا التقدير لا نقطة
الا وفوقها نقطة اخرى ويكون المسامتة مع النقطة الفوقانية ويمتنع ذلك من حصول نقطة هي اول
نقط المسامتة فيلزم ان يحصل تعقل من حصول نقطة هي اول نقط المسامتة وان لا يحصل
وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وهذا المحال انما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه
فيلزم ان هذا الفرض محال وذلك يوجب تناهي الابعاد **الحجة الثالثة** وهي الحجة المذكورة في
الاشارات وهي مبنية على مقدمات الاولى لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان
من امتداد واحد حتى في مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد والثانية انه يمكننا ان نفرض بينهما ابعادا
تتزايد بقدر واحد من الزيادات فيكون زيادة كل مرتبة على ما تحتها بذراع واحد الثالثة ان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه يكون موجودة في البعد الفوقاني فان المرتبة العاشرة يكون طولها لا محالة عشرة
اذرع فالمزيد عليه مع جميع هذه الزيادات قد اجتمعت فحصل من جميعها هذا البعد الذي هو عشرة
اذرع واذا تلخصت هذه المقدمات فنقول لا شك انه يحصل بين الامتدادين ابعاد غير متناهية كل
واحد منها ازيد مما تحته بذراع فقد حصلت هناك زيادات غير متناهية كل واحد منها ذراع وقد بينا
ان هذه الزيادات لا بد وان يجتمع في بعد واحد فيلزم وجود بعد يحصل فيه درجات غير متناهية مع
كونه محصورا بين حاصرين وذلك محال فان قيل هذه الزيادات يمكن اجتماعها في بعد واحد بشرط ان يكون
ذلك البعد هو البعد الاخير فامتنع وجود بعد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات التي لا نهاية لها فنقول
في الجواب انا ان يوجد في تلك الابعاد المتزايدة بعد لا يشتمل عليه غيره واما ان لا يوجد هذا البعد فان كان
الاول فذلك البعد هو البعد الاخير وحينئذ يجب ان ينقطع الامتدادات المذكوران او لزم ان ينقطع لوجد
فوق البعد الاخير بعد آخر مشتمل عليه وعلى زيادة اخرى فالبعد الذي فرضناه ان لم يشتمل عليه غيره يصير
على هذا التقدير بحيث يشتمل عليه غيره وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان لا يوجد بعد من تلك الابعاد
الا ويشتمل عليه غيره فعلى هذا التقدير يصح قولنا ان جميع الابعاد الغير المتناهية المفروضة فيما بين الامتدادين
المذكورين قد اشتمل عليها غيرها واذا صدق هذا فقد حصل بعد واحد حصلت تلك الذراعات التي لا نهاية
لها باسرها فيه مع كونها محصورا بين حاصرين وهو محال فهذا غاية الكلام في تقرير هذا الدليل والسائل

ان يعود فنقول المدعى ان كل واحد من تلك الزيادات يجب حصوله في شي واحد اذا كانت تلك الابعاد
متناهية اوالمدعى انه يجب حصولها في بعد واحد سواء كانت تلك الابعاد متناهية او غير متناهية اما
الاول فحق ولا يضرنا واما الثاني فباطل لان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان يكون لسائر الابعاد
اذ لو لم يكن لجزء الابعاد فحينئذ يمتنع استمداد البعد الذي يوجد فوقه فثبت ان هذا الغلط انما
حصل لان هذه القضية صدقت عند شرط خاص وهو ما اذا كان ذلك البعد لسائر الابعاد فلما صدقت
بهذا الشرط وقع في الخيال انها صدقت سواء حصل هذا الشرط او لم يحصل لان البحث التام دل على انها
لا يصدق الا مع ذلك الشرط وحينئذ لا يفيد المطلوب المقصود البتة الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ الرئيس
في مباحثاته فقال لو فرضنا خطا غير متناه وفرضت فيه خطوط غير متناهية وكل واحد من تلك الخطوط
لا يمكن الزيادة عليه لاجل كونه غير متناه وكل واحد منها مع الاخر فانه يكون ازيد منه وحده فيلزم ان
يجتمع في كل واحد من تلك الخطوط امكان الزيادة وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال ولقائل
ان يقول هذا الكلام ضعيف لان كل واحد من تلك الخطوط اذا كان غير متناه فانه لا يمكن الزيادة عليه
البتة من جهة طوله اما اذا فرضنا انضمام خط الى خط اخر فهذا الانضمام لا يوجب حصول الزيادة
في كل واحد منهما بسبب انضمام الاخر اليه بل ذلك انما يوجب حصول الزيادة في جانب العرض وذلك
لا يناقض قولنا انه لا يمكن الزيادة عليها في جانب الطول فظهر بما ذكرنا ان هاتين الحجتين في غاية الضعف
فبحث عن الدليلين الاولين اما الدليل الاول فالسؤال عليه من وجوه الاول ان تطبيق طرف الجملة
الزائدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين احدهما ان يجب الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف
الخط الزائد والثاني ان يرفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص الا ان الجذب والدفع
لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيا لانه على تقدير ان يكون غير متناه
فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه او يجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان
الخط متناهيا فلو استفدنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط متناهيا
فلو اثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق لزم الدور وهو فاسد السؤال الثاني ان مذهب
الفلاسفة ان النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لا نهاية لها مع ان دليل الزيادة والنقصان
حاصل فيها فان جملة النفوس التي كانت هي موجودة قبل هذا بمائة سنة اقل عددا من جملة النفوس
التي هي موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد الذي يحدث من النفوس في هذه المائة سنة وحينئذ
نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد الجملة الزائدة كان الزائد مساويا للناقص وهو محال
وان كان اقل لزم ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهيا ولا شك ان الفضل متناهيا فالجملة متناهية
مع انها عند الحكماء غير متناهية السؤال الثالث الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل اقل
من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الازل بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان
وحينئذ تجري تلك الحجة فيها فيلزم ان يكون للحوادث اول وذلك غير معقول عند القوم السؤال
الرابع ان استمرار وجود الله تعالى من الازل الى هذا الزمان الذي نحن فيه ازيد من استمرار وجوده
الى زمان الطوفان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تجري الحجة المذكورة فيه
وذلك يوجب ان يحصل الدوام وجود الله تعالى اول وبداية وتعالى الله عنه السؤال الخامس ان
تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها وما كان اقل

من غيره

من غيره فهو متناه فيلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف السؤال السادس المدة التي انقضت
من الازل الى زمان الطوفان اقل من المدة المنقضية من الازل الى يومنا هذا ... وايضا
اذا عملنا مثلثا بحيث يكون كل واحد من اضلاعه ثلثة ثلثة فانه يكون مجموع اجزائه ستة ولا يمكن عمل
مربع مساو له الا بتنصيف الاجزاء وهكذا القول في سائر المراتب المثلثات فعلمنا ان هذا الشكل يبطل القول
بالجوهر الفرد الحجة الثالثة ثبت بالبراهين الهندسية ان القطر مباين للضلع فلو كان القطر مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزا والضلع ايضا مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فحينئذ نسبة القطر الى الضلع كنسبة
عدد الى عدد فكانا وحينئذ يكونان مشتركين متباينين فثبت بهذا ان تركيب المربع من الجوهر الفرد محال
الحجة الرابعة ان اقليدس برهن في المقالة الاولى على ان السطوح المتوازية الاضلاع التي تكون على
قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وفيما بين خطوط باعيانها متوازية فانه يجب ان يساوي بعضها بعضا
واذا ثبت هذا فنقول ان هذا يبطل القول بالجوهر الفرد لانا اذا قدرنا ان احد السطحين عشرة في عشرة
حتى كان مجموعه مائة كان السطح الاخر مائة فيلزم ان يكون مجموع الاجزاء الحاصلة في ذلك السطح مساوية
لمائة جزء وهو محال فان قالوا فهذا المحال ايضا يلزم على اقليدس لان احد السطحين اذا كان ذراعا في
ذراع والاخر طوله من المشرق الى المغرب فكيف يعقل كون احدهما مساويا للاخر قلنا السطحان
المتوازيان اذا كان احدهما قائما على قاعدة وكان الاخر مائلا وكانا جميعا على قاعدة واحدة وفيما بين
خطين متوازيين فانه بمقدار ما يزداد السطح المائل في الطول فانه ينتقص من العرض والمحال انما كان
يلزم لو كان عرض السطح المائل بقدر القاعدة المشتركة لكنه ليس الامر كذلك بل بمقدار ما ازداد في الطول
انتقص عن العرض فزال الاشكال ضد جملة الوجود التي يمكن استنباطها من المثلثات والمربعات
في ابطال الجوهر الفرد واعلم ان هذه الوجوه قوية والحيلة في دفعها الا ان نقول ان اقليدس بنى الاشكال
التي قدرناه في كتابه على اصلين احدهما اثبات الدائرة والثاني تطبيق احد المقدارين على الاخر وذلك
لان اكثر اشكال المقالة الاولى ينتهي تحليلها الى الشكل الرابع وهذا الشكل برهانه غير مبني على اثبات
الدائرة بل على التطبيق اذا عرفت هذا فنقول اما القول بالدائرة فقد بينا انه دليل في اثباته في غاية الضعف
وردوا ... في غاية القوة فسقط الاعتماد على ذلك الاصل في الاصل الثاني وهو التطبيق
فنقول ان هذا الاصل يعسر الطعن فيه واذا ثبت صحته ثبت صحة ما يتفرع عليه من هذه الدلائل والذي
يمكن ان يقال فيه مع الاعتراف بانه في غاية الضعف ان يقال انا لا نسلم امكان تطبيق الخط على
خط او سطح على سطح والدليل عليه انا اذا اطبقنا خطا على خط اخر فاما ان يلقاه ببعضه او بكله
والاول يقتضي انقسام الخط في الطول وهو محال والثاني يوجب تفرد احدى الجزئين في الحيز بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وذلك محال لانه اذا حصل ذلك التفرد فههنا
وبيانه ان تقابل الجزء الاول بالجزء الثاني من هذه الجملة والمراد من هذا التقابل انه كما ان ذلك الجزء هو الجزء
الاول من تلك الجملة فكذلك هذا الجزء هو الجزء الاول من هذه الجملة اذا عرفت هذا فنقول مرادنا من
التطبيق المذكور هذا القدر ومعلوم ان هذا لا يحتاج في ثبوته الى الجذب والى الدفع وحينئذ
نقول اما ان يحصل في مقابلة كل فرد من الافراد الحاصلة في الجملة الزائدة فرد يساويه في المرتبة في
الجملة الناقصة او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يكون الزائد مساويا للناقص وان كان الثاني فحينئذ
يصير الجملة الناقصة متناهية والفضل متناهية فوجب ان يكون الجملة متناهية ولقائل ان يقول

اذا اخذنا مراتب الاعداد من العاشر الى ما لا نهاية له جملة اخرى ثم قابلنا الاول من هنا بالاول
من ذاك والثاني من هنا بالثاني من ذاك فعلى هذا التقدير يلزمكم القول بكون الاعداد متناهية
في طرف الزيادة ومعلوم ان ذلك باطل وايضا فقولكم كل مرتبة من المراتب الموجودة في الزايد هل يوجد
في مقابلها مرتبة يساويها في الناقص ام لا فنقول الحق ان الامر كذلك ومع هذا فلا يلزم ان يكون الزايد
مساويا للناقص لان كل مرتبة من المراتب المتعينة في هذه الجملة فانه حصلت في الجملة الناقصة
مرتبة يساويها في الدرجة فهذا الكلام لا يتناول الا مراتب متناهية لان كل مرتبة تشير العقل
اليها فهي حد معين وطرف معين فيكون متناهيا بالتقسيم الذي ذكرتم لا يتناول المراتب الغير
المتناهية لان الذي لا نهاية له فانه يبقى خارجا عنه وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا الكلام و
لنجب الان عن الاول فنقول اما الاول فجوابه ان الفرق بين البابين ظاهر لان ههنا اذا فرضنا
الابعاد التي لا نهاية لها موجودة فحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف مراتب
الاعداد فانه لا وجود لها في الاعيان وذلك ظاهر ولا وجود لها في الاذهان ايضا لان الذهن
لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل واذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير المتناهية في
الاعداد لا جرم لم يحصل التطبيق لها ولا في نفس الامر فظهر الفرق واما السؤال الثاني وهو قوله
ان قول القايل كل مرتبة من المراتب الموجودة في هذه الجملة الزايدة اما ان يحصل مثلها في الجملة
الناقصة انما يتناول المراتب المتناهية فجوابه ان ما لا نهاية له اذا كان موجودا كان جميع اعداده
واقسامه موجودا وحينئذ نقول ان مرادنا بقولنا كل مرتبة جملة تلك الاجسام والاجزاء والمسايل
الاولى في الجواب عن السؤال الاول انه ضعيف لان مراتب الاعداد متناهية بماهياتها مختلفة
بحقايقها فان ماهية العشرة مخالفة لماهية العشرين واذا كان الامر كذلك فمراتب تلك الماهيات
قايمة بانفسها مستقلة بذواتها سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واذا كان كذلك فقد عاد
السؤال والجواب عن السؤال الثاني ان نقول لا شك انا اذا ابتدانا من هذه النقطة المعينة ورتبنا
مراتب الزيادات فكل مرتبة وصل اليها عقلنا وفهمنا فهي طرف لهذا المقدار المبتدا من هذه النقطة
نهاية له فيكون متناهيا واللانهاية انما يقع في الخارج ويظهر بيانا ان شا الله تعالى فانه اذا ابتدانا من هذه
الساعة وترقينا في طرف الزيادة فانه لا يصل الى مرتبة من المراتب والى درجة من الدرجات الا ويكون
ذلك المجموع متناهيا وانما اللااولية واللانهاية يقع خارجا عنه واذا عقلنا ذلك في ازلية الله تعالى
في هذا البحث واما السؤال الثالث وهو المعارضة بالنفوس الناطقة فجوابه ان الحكماء قالوا كل ما له ترتيب
في الطبع او في الوضع فدخول ما لا نهاية له فيه محال وكل ما لا يكون كذلك فدخول ما لا نهاية له فيه جايز
والنفوس الناطقة ليس لها ترتيب لا في الطبع ولا في الوضع وظهر الكلام في الفرق قال بعض المتكلمين هذا
الفرق في غاية الضعف وذلك لان مدار هذا الدليل على حرف واحد وهو ان الجملة الناقصة ينقطع حال
ما يكون الجملة الزايدة باقية وذلك يوجب كون الجملة الناقصة متناهية والفضل ايضا متناهيا فوجب ان
يكون الجملة متناهية وهذا الحرف قايم سواء كان لذلك الجملة ترتيب في الطبع كما في النفوس واذا كان وجه
الدليل قايما في الكل كان الضابط الذي ذكره الحكماء معتبرا لهذا وتقديره انا لما انطبق السر الاول من الجملة
الزايدة على السر الاول من الجملة الناقصة استحال ان ينطبق السر الثاني من الجملة الزايدة على السر الاول
من الجملة الناقصة لاستحالة ان يقابل الاول بالاول وجب ان يقابل الثاني بالثاني حتى يكون التقابل بحسب

مراتب

مراتب الاعداد وذلك يوجب كونهما متناهيتين فهذا تقرير هذه الحجة في العدد الذي له ترتيب في
الوضع واما العدد الذي له ترتيب في الطبع فهو ايضا كذلك لان المعلول الاخير من الجملة الزايدة مقابل
بالمعلول الاخير من الجملة الناقصة والثاني بالثاني والثالث بالثالث واذا كان الامر كذلك فلا
بد من الانتهاء الى واحد حاصل في الجملة الزايدة لم يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك
يوجب انتهاءهما اما الكم الذي لا يحصل فيه ترتيب لا في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل
فيه لانا اذا اخذنا هذه الجملة انقص من تلك الاخرى وكل ما كان كذلك والنقص من غيره فهو متناه فان
عنينا بكونهما متناهيين انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها فحينئذ يصير معنى كونهما متناهيين هو انهما
انقص من غيرهما وحينئذ يصير الحكم عين الاوسط في القياس ويصير تقرير الكلام انا اذا اخذنا هذه الجملة
فقد فيها ما حصل في غيرها فكل ما كان كذلك فهو متناه وعنينا بكونهما متناهيين هو انه فقد فيهما ما
حصل في غيرها ومعلوم ان هذا الكلام عبث وان عنينا بكونهما متناهية وجوب انتهاء الناقص في
مرتبة لا شيء وراءها غيرها فهذا انما يحصل فيما له ترتيب في الوضع او في الطبع فيما لا يكون كذلك لا يحصل
فيه هذا المعنى فثبت ان هذا البرهان المذكور انما تم في العدد الذي له ترتيب في الطبع او الوضع اما الذي
لا يكون كذلك فانه لا يجري فيه هذا الكلام واما السؤال الثالث وهو ان المعارضة بالحركات الماضية
فجوابه ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما مجموعها والاول يوجب
تناهي كل واحد منها وذلك مسلم واما الثاني فباطل لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون
موجودا لان المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث لا وجود له البتة في
الخارج ولا في الذهن فلانا بينا ان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فثبت ان
مجموع الحوادث معدوم محض وثبت ان المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان
وهذا بخلاف الابعاد فان مجموع اجزايها موجودة وبخلاف العلل فانه ثبت ان العلة يجب ان تكون
حاصلة مع وجود المعلول فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها لكان الكل موجودا دفعة
فكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان فظهر الفرق واما السؤال الرابع وهو المعارضة
بدوام وجود الله تعالى فجوابه ان دوام وجود الله تعالى من الازل الى الابد ليس معناه اعدادا متوالية
لا هوية ولا حد من جميع الوجوه بخلاف الابعاد فان كل جزء منها مغاير للاخر ولقايل ان يقول انا اذا
اردنا تصور الدوام الذي لا اول له لم يعقل ذلك الا اذا قلنا معنى الدوام هو انا لو فرضنا ساعات
واوقاتا الساعات والاوقات الى سالفة بحيث لا يكون قبل كل ساعة ساعة اخرى لا الى اول و
اذا كان لا يمكن تعقل الدوام الا على هذا الوجه فحينئذ يعود السؤال المذكور واما السؤال الخامس وهو
تضعيف الامور التي لا نهاية لها مع تضعيف لا نهاية لها فجوابه ان هذه الاعداد لا وجود لها
في الخارج ولا في الذهن واما الحاصل في العقل فهو امر مبهم الذي لا نهاية له الى معنى التضعيف وذلك
ليس فيه الا امر معقول كلي بخلاف الاجسام والعلل فانها موجودة في الخارج ولقايل ان يقول
قد ذكرنا مراتب الاعداد وانواعها قايمة في انفسها قبل الفرض الذهني والاعتبار العقلي واما السؤال السادس
وهو اللذة المنقضية من الازل فجوابه ما تقدم من ان تلك اللذة غير موجودة لا في الذهن ولا في خارج
الذهن بخلاف الاحكام فان مجموعها موجود وهذا هو الجواب ايضا عن سؤال الصحة واما السؤال الثامن
وهو المعلولات التي لا نهاية لها فجوابه ان العلم صفة واحدة وانما التعدد في التعلقات وفي النسب

والاضافات وقد ثبت انه لا وجود له في الاعيان وهذا هو الجواب ايضا عن سؤال المعلومات والمقدورات
ولقايل ان يقول انا لا نعقل من العلم الا الشعور والادراك ولا يصح الشعور والادراك الا بعد
النسبة الحاصلة بين العالم والمعلوم فان قلنا ان هذه النسبة غير حاصلة في الاعيان لزم ان يقال
ان العلم غير حاصل وان قلنا ان هذه النسبة حاصلة في الاعيان فحينئذ يعود السؤال المذكور
والجواب ان يجيب فنقول هذه النسب والاضافات المسماة بالمعلوم ليس لها ترتيب لا في الوضع
ولا في الطبع فدخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع معقول بخلاف الاجسام وقد بينا بالدليل صحة
هذا الفرق واما السؤال العاشر وهو صحة حدوث الحوادث التي لا اول لها فجوابه ان الصحة المستملة
لا وجود لها بحسب الاعداد ولا بحسب المجموع بخلاف العلل والاجسام وهو بعينه الجواب عن سؤال
مراتب الاعداد وعن سؤال مراتب الاضافات فهذا ما يمكن ان يقال في تقدير هذا الكلام واما الحجة
المبنية على انتقال الخط الموازي من الموازاة الى المسامتة فاعلم ان ابا البركات البغدادي اورد عليها سؤالا
غير واردة قال لو لا ان وجود خط غير متناه وبعد غير متناه ممكن لكانت حركة غير ممكنة لان غير المتناهي
لا يمكن ان تحرك كلية ولو تحرك لصار المتحرك منه بعضا من ابعاضه وذلك متناه واعلم ان هذا الرجل
ظن ان هذا الدليل يبتنى على حركة الخط الذي هو غير متناه وليس الامر كذلك بل نحن فرضنا الخط الغير
المتناهي واقفا وفرضنا خطا متناهيا موازيا له ثم فرضنا الخط الغير المتناهي الموازي تحرك من الموازاة
الى المسامتة فوجب ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة لكن كونه غير متناه مانع
من ذلك فثبت ان هذا انما صدر عن عدم الوقوف على كيفية هذه الحجة السؤال الثاني ان الحركة ههنا
للخط متعلق باسبابها وشرايطها واسباب الحركة ستة المتحرك والمحرك وما منه الحركة وما اليه وما
فيه والزمان فاذا حصل هذه الامور الستة كانت الحركة ممكنة فاما تعليق امكان حركة هذا الخط
بان يحصل في خط آخر نقطة هي اول نقط المسامتة فانه غير معقول واعلم ان هذا السؤال ايضا
في غاية الضعف لان المستدل قال لو وجد خط غير متناه لوجب الجمع بين النقيضين وذلك ان الخط
المتناهي الموازي للخط الذي لا نهاية له اذا انتقل من الموازاة الى المسامتة فانه لا بد وان يحدث في
الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة لان هذه المسامتة لما حدثت بعد ان لم تكن موجودة
فلها اول بحدوثها في اول زمان حدوثها لا بد وان يكون مع نقطة معينة فهذا يقتضي حصول نقطة
معينة في ذلك الخط الغير المتناهي هي اول نقط المسامتة وايضا فلما كان ذلك الخط غير متناه فلا نقطة
يفرض فيها الا ومن فوقها نقطة اخرى ويكون المسامتة الحاصلة بين طرف ذلك الخط المتناهي وبين تلك
النقطة الفوقانية متقدمة على المسامتة الحاصلة مع النقطة التحتانية فان كان لا نهاية لذلك الخط
امتنع ان يحصل فيه نقطة هي اول نقط المسامتة فثبت ان فرض ذلك الخط غير متناه يوجب ان يكون محالا
اذا عرفت هذا الدليل عرفت ان السؤال المذكور من جهة ابي البركات ساقط لا تعلق له بهذا الدليل السؤال
الثالث قال هذه المحالات انما يلزم اذا كان الخطان الموصوفان موجودين لكنهما ليسا موجودين بالفعل
فالمحال المذكور غير لازم وجوابه ان فرض هذين الخطين موجودين ليس من المحالات وكل ما كان ممكنا فانه
لا يلزم من فرض وقوعه محال فلما بينا انه يلزم المحال من فرض وقوعه علمنا ان ذلك المحال انما لزم من
فرض كون ذلك الخط غير متناه فوجب ان يكون هذا الفرض باطلا فهذه هي السؤالات التي ذكرها ابو
البركات البغدادي وقد عرفت انها باسرها باطلة واعلم ان هذا الدليل انما يتم اذا بينا ان المسامتة مع

النقطة الفوقانية لا بد وان يحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية فنقول الدليل عليه ان اقليدس
ذكر في مصادرات المقالة الاولى ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم واذا كان كذلك فنقول
لا نقطة يمكن فرضها في الخط الذي لا نهاية له الا ويمكننا ان نصل بينها وبين مركز الكرة التي منها يخرج
ذلك الخط المتناهي بخط مستقيم اذا عرفت هذا فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى
المسامتة فاذا سامت نقطة انطبق هذا الخط على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة فيكون
انطباقه على الخط الواصل بين النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية
وبين المركز ومن اراد ان يشاهد ذلك فليتأمل هذا الشكل حتى يجد ما ذكرناه محسوسا وذلك يدل على
ان المسامتة مع النقطة الفوقانية يكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية فهذا تمام الكلام في
تقرير هذه الحجة ولقايل ان يقول هذه الحجة بان يدل على اللانهاية للابعاد اولى وبيان ذلك ان اعظم
الخطوط المستقيمة هو محور العالم فلنفرض الكرة التي ذكرتموها وهي عين كرة العالم ولنخرج من مركزها خطا
متناهيا وقام على ذلك الخط المتناهي خط آخر موازيا لمحور العالم فاذا فرضنا ان ذلك الخط الموازي لمحور مال الى
المحور حتى صار مسامتا له فقد حدث الزاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة ولا
شك ان تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج في زاوية اضيق منها يكون طرفه لا محالة مسامتا لنقطة
فوق طرف محور العالم وذلك يدل على حصول ابعاد يفرض فيها نقط في خارج العالم وذلك ضد
غرضكم ونقيض مطلوبكم فان قلتم فهذه الصورة انما على هذا التقدير لا تسامت شيئا كان ذلك
مكابرة في الضروريات لان صريح العقل شاهد بانه اذا اخرج هذا الخط على الاستقامة فان طرفه
ينتهي خارج العالم لا محالة فهذا منتهى الكلام في حكاية دلايل القايلين بوجوب تناهي الابعاد واما القايلون
بانها غير متناهية فقد احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** قالوا انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني
فان صريح عقلنا يحكم بانا في تلك الحالة نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ولا يمكننا ان نشكك
انفسنا في هذه القضية كما انه لا يمكننا ان نشكك انفسنا في ساير البديهيات فلو جاز الطعن في هذا
الجزم لجاز ايضا في كل ما نجزم به العقل وحينئذ يلزم السفسطة لا يقال ان هذا الجزم انما هو من قبل
الوهم والخيال مع علمنا بان حكم الوهم والخيال كاذب لانا نقول اما ان يكون علمنا ضروريا او نظريا فان كان الاول
امتنع مع حصول ذلك العلم اليقيني حصول الجزم والقطع في هذه القضية وقد فرضنا حصوله وان كان
الثاني فحينئذ يتوقف صحة البديهيات على النظريات ولا شك ان النظريات موقوفة على البديهيات فيلزم
الدور وهو باطل ومما يقوي هذا الدليل انا اذا عرضنا على عقولنا انا عند الوقوف على طرف العالم لا بد
وان نميز جانب القدام من جانب الخلف ثم عرضنا على عقولنا ايضا تلك المقدمات التي ركبتم دلايلكم
في وجوب تناهي الابعاد عليها فانا وجدنا جزم العقل بتلك القضية اقوى واكمل من جزمها بتلك القضايا
التي ركبتم دلايلكم منها في وجوب تناهي الابعاد والعقل يوجب ترجيح الراجح على المرجوح وكان الرجوع
الى هذه القضية اولى من الرجوع الى تلك الوجوه المتكلفة المتعسفة **الحجة الثانية** للقايلين بانه لا نهاية
للاجسام ان الموجب لوجود هذه الاجسام موجود ولا مانع لهذا الايجاب فوجب الجزم بالحصول اما
بيان المقام الاول فهو ان كل ما لا بد منه في كونه تعالى موثرا في الممكنات اما ان يقال انه كان حاصلا ازلا وابدا
او ما كان حاصلا فان كان الاول فحينئذ يلزم ان المؤثر كان تاما في جميع الجهات المعتبرة في المؤثرية ازلا
وابدا وان كان الثاني فحينئذ لا بد لحدوث تلك الاحوال من مؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ويلزم التسلسل

وهو محال واما بيان المقام الثاني فهو انا لو فرضنا انتها الاجسام في طرف الزيادة الى حد يمتنع حصول مزيد ذلك الامتناع اما ان يكون لنفس الجسمية او لاجل شي من لوازمها او لاجل شي من عوارضها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بحصول الامتناع باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية ولا لاجل شي من لوازمها فهو انه لو كان الامر كذلك لامتنع حصول شي من الاجسام لان الماهية ولوازمها مشتركة فيها بين جميع الافراد تلك الماهية واما بيان انه يمتنع ان يكون ذلك الامتناع ليس من العوارض المفارقة فهو انا نعيد التقسيم الاول و المقتضي لاختصاص ذلك القدر الزايد بحصول ذلك المانع فان كان ذلك لاجل عارض اخر لزم التسلسل في العوارض وذلك محال فثبت ان الموجب لوجود هذه الاجسام موجود وثبت انه لا مانع عن هذا الايجاب البتة فوجب حصول جميع المراتب الممكنة لان نسبة تلك الذات الموجبة الى البعض كنسبتها الى البواقي ولما تشابهت النسب وجب ان تتشابه الاثار فلما حصل البعض وجب ان يحصل الباقي فهذا الاستدلال على قول القايلين بالموجب واما على قول القايلين بالفاعل المختار فهو ان يقال كل واحد من احاد الاجسام ممكن الوجود في نفسه وحصول بعضها لا يمنع من حصول الباقي وكل ما كان واحد واحد من احاده ممكنا ولم يكن وجود البعض مانعا من وجود الباقي وجب ان يكون وجود مجموعه ممكنا وهذا ينتج انه لا يمتنع وجود اجسام لا نهاية لها دفعة واحدة و ذلك هو المطلوب **الحجة الثالثة** للقوم ان قالوا ان المتناهي وان كان في غاية الكبر فانه بالنسبة الى غير المتناهي يكون في غاية القلة والحقارة فلو كانت الاجسام متناهية لكان ملك الله وملكوته في غاية القلة والحقارة ولا يلزم ان يكون امتناع الله من الجود والرحمة اكثر من ايجاده ومن وجوده و هذا بعينه هو الشبهة التي يتمسك بها القايلون بازلية العالم فانهم قالوا لو لم يكن الباري تعالى موجدا لعالم لزم تعطيل الله عن الجود مدة غير متناهية والذي ذكره المتقدمون في الزمان ذكره هولاء في طرف المكان واعلم ان الجواب عن الكلام الاول انا لا نسلم ان بديهة العقل حاكم بانه لا بد وان يتميز جانب عن جانب وخارج العالم بل العقل فيه متوقف عن الكلام الثاني انه يقال لم لا يجوز ان يقال ان وجود الاجسام لا نهاية لها ممتنع لذاته فالجسم الموصوف بهذا العدد ممتنع لذاته وعن الكلام الثالث ان الجود انما يكون فيما يكون ممكنا فاذا بينا ان وجود اجسام بالصفة المذكورة وهي صفة كونها غير متناهية ممتنع لذاته لم يكن ترك ايجاده تركا للجود فهذا تمام الكلام في هذا الباب **الفصل الثاني** في بيان ان الاجسام متماثلة في الذوات والماهية اعلم ان هذه المسئلة اصل عظيم في تقدير الاصول الاسلامية وذلك لان هذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الاله الفاعل المختار وبه ايضا يمكن اثبات المعجزات للانبيا عليهم السلام وايضا يمكن اثبات الحشر والنشر والقيامة اما بيان الاول فتقديره انه اذا ثبت ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فحينئذ يكون اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وحصول المعين وكله المعين جايز والجايز لا بد له من مرجح وذلك المرجح ان كان موجبا كانت نسبته الى الكل على السوية فامتنع كونه سببا للصفات المختلفة في الاجسام وان كان قادرا فهو المطلوب واما بيان الثاني فحينئذ وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وحينئذ يكون الاثبات بالمعجزات وبخوارق العادات امرا ممكنا واما البيان الثالث فهو ان الاجسام اذا كانت متساوية في تمام الماهية لزم الخرق والتمزق على الافلاك وحينئذ حصل ما اخبر عنه الانبيا من احوال القيامة يكون جايزا ممكنا فثبت ان هذا الاصل معتبر

في تقرير الالهيات والنبوات [الا]جسام في كونها شاغلة للاحياز وفي كونها قابلة للاعراض واذا حصل الاستوا في تمام الماهية فهذا العلم مستفيد لان كونها شاغلة للاحياز وقابلة للاعراض لوازم لتلك الذوات واحكام لها والاستوا في اللوازم والاحكام يدل على الاستوا في تمام الماهية اذ ثبت ان الاشيا المختلفة لا يبعد اشتراكها في اللوازم والاثار الثاني قالوا الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي والعنصري والى اللطيف والكثيف والى الحار والبارد والى النار والارض ومورد التقسيم مشترك بين وبين جميع الاقسام وكونه جسما مفهوم واحد مشترك من الكل وهو المطلوب وهذا ايضا ضعيف لانه يمكن ايضا تقسيم الصفة الى الصفة الروحانية والصفة الجسمانية والى اللون والطعم والرايحة فهذا يقتضي كون الصفات متساوية في كونها صفات ويمتنع اختلافها بسبب صفات اخرى ويلزم التسلسل وهو محال والاقرب في هذا الباب ان يقال لا شك ان الاجسام متساوية في كونها متحيزة وحجما فهذا المفهوم قدر مشترك فالاجسام لما كانت متساوية في هذا المفهوم لو كان مخالفة باعتبار اخر لكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون اعتبار الحجمية والمتحيزية امر مغاير لتلك الاعتبارات الاخرى واذا كان كذلك فنقول اما ان يكون كل واحد من ذينك الاعتبارين حالا في الاخر ومحلا له واما ان لا يكون كذلك واما ان يكون احدهما حالا والاخر محلا له والاول باطل لوجهين الاول ان الحال مفتقر الى المحل فلو كان كل واحد منهما حالا في الاخر لزم الدور والثاني انا بينا ان الحجمية والحجم يمتنع ان يكون حالا في محل والثاني باطل لانه على هذا التقدير يكون الاجسام ذوات متماثلة في انفسها واما الاعتبارات التي حصل بها الاختلاف فهي امور مغايرة للاجسام ومباينة عنها بحسب الذات وذلك لا يقدح في مطلوبنا واما القسم الثالث وهو ان يكون ذلك الاعتبار حالا في الاجسام ويكون الاجسام محلا فهذا لا يقدح في قولنا لانه على هذا التقدير الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومختلفة بالاعراض الحالة فيها وذلك لا يقدح في قولنا واما القسم الرابع وهو ان يكون الحجمية والتحيز حالا في ذلك الاعتبار وصفة لها فذلك محال لان الحجمية والتحيز مفهوما مختص بالحيز والمكان والجهة فتلك الاعتبارات ان كانت مختصة بالحيز والجهة كانت تلك الاعتبارات ايضا اجساما وذلك يقتضي حلول الجسم في الجسم وان لم يكن مختصة بالحيز والجهة امتنع حصول الحجمية فيه لان حلول ما يجب كونها مختصا بالحيز والجهة في شي يمتنع كونه مختصا بالمكان والجهة محال في بديهة العقل فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الباب **الفصل الثالث** في الاعتراض على الدلايل المذكورة في ان العالم واحد احتج اصحاب ارسطو على صحة هذه الدعوى من وجوه قالوا اثبتنا ان شكل العالم هو الكرة فلو حصل عالمان لكانا كرتين والقول بالخلا قد ثبت انه محال فوجب ان يكون القول باثبات العالمين محالا **الحجة الثانية** قالوا لو فرضنا عالمين لحصل في داخل كل واحد منهما ارض وما وهوا ونار ضرورة ان التركيب لا يحصل الا بهذه العناصر والجسم الواحد لا يكون له الا حيز واحد بالطبع ومتى كان الامر كذلك كان يقال وهذه العناصر في احد ذينك الكرتين قسرا دايما والقسر الدايم محال فكان القول بوجود العالمين محالا **الحجة الثالثة** انه ثبت ان العالم موجب بالذات وثبت ان الواحد لا يوجب الا الواحد فوجب ان يكون الصادر الاول عنه عقلا واحدا وان يصدر عن ذلك العقل عقل وفلك كما شرحنا كيفية ترتيب الوجود على مذهبهم فلو فرضنا عالمين متباينين لزم ان يحصل هناك عقول غير هذه العقول والافلاك غير هذه الافلاك وحينئذ يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر

السموات والارض يحدث بحسب التركيب والشكل وقديمة بحسب الهيولى واما ارسطاطاليس وجمهور اتباعه المتقدمين والمتاخرين المعتبرين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فقد اتفقوا على ان الجسمية الحيزية ليست قائمة بنفسها بل هي صفة حالة في المحل هو الهيولى وهذا التحيز هو الصورة الحالة المحل ويحصل من حلول تلك الصورة في هذه الهيولى الجسم والمختار عندي ان القول باثبات الهيولى بهذا التفسير باطل فيجب علينا ان نذكر دلايل المثبتين للهيولى اولا ثم نفسر من عليها ثانيا ثم يتبع بالدلالة اليقينية على القول بامتناعها فنقول احتج القايلون باثبات الهيولى من وجوه وهي التي عليها يعولون وبها يصولون قالوا ثبت بالدليل ان الجسم البسيط واحد في نفسه كما انه واحد عند الحس وان القول بتركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى باطل سواء كانت تلك الاجزاء متناهية وغير متناهية وهذا هو المراد من كون الجسم متصلا اذا عرفت هذا فنقول الجسم في نفسه متصل ولا شك انه قابل للانفصال فنقول قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو هذا الاتصال وغيره والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى البتة مع الانفصال فامتنع ان يكون قابلا لهذا الانفصال الطاري فكذلك الاتصال الزايل وحينئذ يظهر ان الجسم مركب من الاتصال ومن شي اخر يقبل ذلك الاتصال وهو المطلوب **الحجة الثانية** ذكر ابو علي في الشفا حجة اخرى فقال الجسم لا شك انه قابل للصور والاعراض والشي الواحد لا يمكن ان يكون موثرا في الفعل وفي القوة معا على ان البسيط عنه اثران فوجب كونه مركبا من جزوين احدهما عنه له القوة والثاني عنه له الفعل والذي عنه له القوة هو الهيولى والذي عنه له الفعل هو الصورة فوجب كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى فهاتان الحجتان هما اللتان ذكرهما الشيخ ابو علي وعول عليهما في اثبات الهيولى وانا كنت قد تكلفت لهم وجوها اخرى فانا اذكرها ههنا **الحجة الثالثة** ان المتقدمين ذكروا في حد الجسم كلاميين احدهما قول من يقول انه الطويل العريض العميق والثاني انه الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه وهو الطول والعرض والعمق وكلا هذين التعريفين لا يصح الا مع القول بالهيولى اما التعريف الاول فهو ان الطويل العريض العميق عبارة عن الموصوف بالطول والعرض والعمق والموصوف غير الصفة لا محالة فالموصوف بالطول والعرض والعمق لا بد وان يكون مغايرا لهذه الاشيا والمغاير لهذه الاشيا جوهر مجرد في ذاته لانه غير الحصول في الحيز والمكان والجهة لان كل ما كان حاصلا في المكان والحيز والجهة لا بد وان يكون له ذهاب في الجهات وامتداد في الاحياز ولما كان الموصوف بهذه الابعاد والامتدادات خاليا عنها امتنع كونه حاصلا في الاحياز والجهات وثبت ان الطول والعرض والعمق امور حالية في ذلك المحل وانه متى حلت تلك الصفات في ذلك المحل فقد حصل الجسم فوجب كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما من يقول الجسم هو الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه ففي هذا ايضا تصريح بان الابعاد الثلاثة موجودة في جوهر وحاصلة فيه فالابعاد الثلاثة هي الصورة وذلك الجوهر هو الهيولى فقد ثبت ان الناس اطبقوا على صحة هذا الحد وثبت ان هذا الحد يوجب كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وذلك هو المطلوب **الحجة الرابعة** لو لم يكن الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكانت الافلاك قابلة للخرق والالتيام والكون والفساد وهذا باطل فذاك باطل واما بطلان الثاني فمتفق عليه واما الشان في اثبات الشرطية فنقول الدليل عليه هو ان الاجسام متساوية في الجسمية فامتناع جسمية الفلك عن قبول الخرق اما ان يكون للجسمية او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاقسام كلها باطلة

من الواحد وهو محال فهذا جملة دلايل القايلين بان العالم واحد واعلم ان الحجة الاولى في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول لم قلتم انه يجب ان يكون شكل العالم هو الكرة وذلك لانا بينا في مسئلة الجوهر الفرد ان دلايلكم في اثبات الكرة والدايرة ضعيفة ودلايلكم في اثبات ان شكل الجسم البسيط هو الكرة ضعيفة باطلة السؤال الثاني سلمنا صحة ذلك لكن ثبت في المجسطي ان فلك التدوير للمريخ اعظم من كلية فلك الشمس واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الفلك الاعظم مع ما فيه من الافلاك الثمانية والعناصر يكون مركوزة في ثخن فلك اخر في غاية العظم ويكون في ثخن ذلك الفلك من امثال الفلك الاعظم الذي يعرف الف الف وهو لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك الذي ذكرناه مركوزا في ثخن فلك اخر وكذلك القول في الثالث والرابع ومن الذي يمكنه ان يذكر في ابطال هذا الاحتمال الخيالي اقناعيا فضلا عن البرهان اليقيني السؤال الثالث سلمنا انه يلزم القول بالخلا فلم قلتم ان القول بالخلا باطل والكلام فيه قد تقدم واما الحجة الثانية فهي ايضا في غاية الضعف لان القول قد ثبت ان الاستوا في الصفات واللوازم لا يدل على الاستوا في تمام الماهية فلم لا يجوز ان يقال ان نار ذلك العالم وان كانت مساوية لنار هذا العالم في الحرارة واليبوسة والاشفاف والاصعاد الا انهما يختلفان بحسب الماهية الاصلية والذي يقرر هذا السؤال ان مذهب الشيخ ان الصورة النارية صفة مغايرة للحرارة واليبوسة والاشراق والاضواء والصعود مقتضية لهذه الصفات وتلك الصورة هي الطبيعة النارية واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تلك الصورة مخالفة بالماهية لهذه الصورة وان كانتا مشتركين في هذه الاثار وعلى هذا التقدير لا اشكال زايل السؤال الثاني هب انهما مشتركان في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الجسم يحتاج الى مطلق الحيز لا الى الحيز المعين فلا دليل ان هذا الجزو من الارض ههنا وذلك الجزو هناك والخلاف في اجزا الارض والنار في الاحياز لا يوجب المحال فكذا ههنا السوال الثالث الدليل على ان العدد القايم ... ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لا بد من تقديرها من الحجة والبرهان اما الحجة الثالثة ففي غاية الضعف ايضا لان الكلام في ابطال مذهبهم في قسمة الوجود قد سبق على الاستقصا وهذه الحجة مبنية عليها وكانت هذه الحجة اولى بالبطلان والضعف فقد ظهر بهذا ... ان دلايل الفلاسفة ضعيفة في ابطال هذه المطالب وهي من بيت العنكبوت وان الحق ان العقول البشرية قاصرة والعلوم الانسانية حقيرة وان الحق الصريح ما جاء في كتاب الله تعالى حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا **المقالة الرابعة** الكلام في الهيولى ونفي الجزو وفيه فصول **الفصل الاول** اتفق جمهور العقلا على ان هذه الاجسام المحسوسة مخلوقة من هيولى الا انهم اختلفوا في ان تلك الهيولى ما هي اما القايلون باثبات الجزو الذي لا يتجزا فقد اتفقوا على ان هيولى هذه الاجسام هي تلك الاجزاء التي لا تتجزا اما القايلون بحدوث الجواهر والاجسام فقد اتفقوا على ان الله تعالى خلق هذه الجواهر فرادى ثم ركبها فتولدت من تاليفها ومن تركيبها هذه الاجسام العظيمة اما القايلون بقدم هذه الاجزا فقد اختلفوا فمنهم من قال انها كانت متفرقة ومتحركة في الخلا من الازل الى الوقت الذي جمعها الله وخلق منها العالم ومنهم من قال كانت مجتمعة ثم انه تعالى فرقها ومزقها وميز بعضها عن البعض وجعل بعضها فلكا و بعضها نارا وهوا وغيرهما ولفظ القران مشعر بهذا في قوله اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ولفظ التورية مشعر بالقول الاول فهذا القول هو الذي اختاره كل من قال

سوى القسم الثالث وهو ان يكون ذلك الامتناع لاجل ما يكون الجسمية حالة فيه واذا ثبت هذا وجب كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة انما قلنا انه يمتنع ان يكون ذلك الامتناع لاجل الجسمية هو انه لو كان الامر كذلك لوجب حصول هذا الحكم في جميع الاجسام وهو باطل وانما قلنا ان ذلك الامتناع لا يجوز ان يكون لاجل شيء حال في الجسمية وذلك لان ذلك الحال ان لم يكن من لوازم تلك الجسمية امتنع كونه سببا لهذا الحكم الذي هو من لوازم ذلك وان لم يكن من لوازمه عاد الطلب في انه لم اختص ذلك الجسم بعينه به فان كان ذلك بصفة اخرى لزم التسلسل وانما قلنا ان ذلك الامتناع حصل لاجل شيء لنوع من الجسمية وغير ما يكون حالا فيها وغير ما يكون محلا لها وذلك لان نسبة ذلك المباين الى جميع الاجسام بالسوية فامتنع ان يكون سببا لاختصاص الجسم المعين بوجوب هذه الصفة ولما بطلت الاقسام الثلاثة لم يبق الا ان يكون ذلك الحكم لاجل ما كان محلا لتلك الجسمية المعينة فوجب القول بالقطع على صحة وتقديره ان لذلك [illegible] ايضا مادة معينة وتلك المادة لا تقبل الا تلك الصورة المعينة ولا ذلك الشكل المعين فلاجل هذا السبب كان اختصاص تلك الجسمية بذلك الشكل المعين وبذلك الوضع واجبا وهو المطلوب الحجة الخامسة وهي انا قد دللنا على اثبات الخلاء ودللنا على ان الخلاء لا يجوز ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا بل هو ابعاد وامتدادات فنقول لو كان الجسم عبارة عن مجرد الابعاد والامتدادات فحينئذ يلزم كون الخلاء جسما فيلزم من حصول الجسم في الخلاء تداخل الاجسام وهو محال فثبت ان بقاء الجسم هو الابعاد الحالة في المادة والخلاء هو البعد المجرد عن المادة وعلى هذا التقدير فانه يجب ان يكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فهذه جملة الوجوه التي يمكن ذكرها في اثبات كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فنقول اما الحجة الاولى فالاعتراض عليها من وجوه السؤال الاول نقول ان دليلكم مبني على نفي الجوهر الفرد وقد سبق الاستقصاء في هذه المسألة نفيا واثباتا السؤال الثاني سلمنا ان الجسم في نفسه شيء واحد لا نفهم من ورود الانفصال عليه الا انه صار اثنين وعلى هذا التقدير فالزائل هو الوحدة والطاري هو العدد والاستاد كل الفلاسفة اتفقوا على ان الوحدة والعدد اعراض قائمة بالاجسام فهذا الدليل الذي ذكرتموه يقتضي كون الوحدة والعدد عرضين قائمين ولا يقتضي وقوع التركيب في ماهية الجسم وفي ذاته وفي مقوماته والذي يؤكد هذا السؤال هو ان الجسم عند ورود الانفصال عليه لم يبطل اتصاله لان كل واحد من الجزوين في متصل كما كان انما الزائل هو وذلك يؤكد ما قلناه واعلم ان هذا السؤال كلام معقول ولما اوردنا هذا السؤال على القوم لم يجدوا عنه جوابا شافيا في هذا الباب ثم انا لما تاملنا وجدنا ان الذي يمكن ان يدفع هذا السؤال وجه الاول وهو الذي احسن ما للقوم ان يقولوا ان عند الانفصال يعدم الجسم الاول ويحدث جسمان اخران وعلى هذا التقدير فالجسمية يصح عليها ان يعدم بعد الوجود وان يوجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه ثم بعد القسمة حصل جسمان فهذان الجسمان الحادثان بعد القسمة اما ان يقال انهما كانا موجودين قبل القسمة والاول باطل لان تقدير الجسمين لو كانا حاصلين قبل القسمة لكان ذلك الجسم مركبا منهما فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا لكنا فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال هذان الجسمان انما حصلا بعد القسمة وما كانا موجودين قبل القسمة صار معدوما وحصل وحدث هذان الجسمان الحاصلان بعد القسمة فثبت ان الجسم قد يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود واما

بيان المقدمة الثانية وهو ان كل ما صح عليه الزوال والحدوث فلا بد له من مادة والدليل عليه ان كل محدث فانه مسبوق بامكان الحدوث وذلك الامكان لا بد له من محل وهو الهيولى وتقرير هذه المقدمة قد ذكرناه في كتاب الحدوث والقدم وبان ان كل محدث فلا بد له من مادة هذا غاية الكلام في تقرير هذا الوجه وللقائل ان يقول قد ذكرنا ان القول بان التفريق اعدام للجسم الاول واحداث للجسمين الحاصلين بعد القسمة في غاية البعد عن العقل فانه يقتضي ان من غمس اصبعه في البحر ان يعدم البحر الاول ويحدث بحر اخر جديد وذلك لا يقوله عاقل ومن اشار الى جانب من جوانب الفلك فهذه الاشارة توجب حدوث ذلك الامتياز فوجب القول بانه لما اشار الى الفلك فقد اعدم الفلك الاول واحدث هذا الفلك وذلك لا يقوله عاقل الطريق الثاني في الجواب عن السؤال المذكور ما تكلف بعض الناس قال قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وثبت انه قابل للانقسامات التي لا نهاية لها بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعد الانقسام وثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل ومجموع هذه المقدمات يقتضي ان الجسمية مستلزمة للاتصال بمعنى انه يكون من لوازم الماهية ولا شك ان الجسم قابل للانفصال والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه فوجب ان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال والاخر الهيولى التي هي قابلة للانفصال فثبت انه لا بد وان يكون الجسم مركبا من جزوين احدهما حال في الاخر واعلم ان هذا الوجه ايضا ضعيف وبيانه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه جسم يقتضي كونه متصلا لولا الكاسر فاما اذا ورد الكاسر فانه يقبل الانفصال الا ترى ان الطبيعة توجب السكون بشرط حصول الجسم في المكان الطبيعي والحركة بشرط كونه حاصلا في الحيز الغريب فكذا هاهنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال اما اذا ورد الكاسر فانه يقبل التفرق والانقسام الوجه الثاني في الاعتراض ان مدار كلامهم على ان الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه وهذا ايضا وارد عليهم لان الهيولى مستلزمة للصورة والصورة مستلزمة للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم فالهيولى مستلزمة للاتصال وقابلة للانفصال فثبت ان هذا المحال على قانون قولهم لازم الثالث انهم يقولون الجسمية مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة للانفصال وهذا على قانون قولهم باطل لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخلل حيز فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشيء الواحد الذي يكون له اختصاص بحيز وجهة والهيولى عندهم ليس لها حصول في حيز ولا اختصاص بجهة واذا كان الامر كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال فان التزموا ان الهيولى لها في حد ذاتها المخصوصة حصول في حيز واختصاص بجهة فنقول لهم فهذه الهيولى هو الجسم لانه لا معنى للجسم الا ما يكون حاصلا في الحيز ومختصا بالجهة الرابع انكم قلتم الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهذا يقتضي ان يكون الموصوف بالاتصال والانفصال شيئا واحدا فلما كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية وجب ان يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية واذا سلمتم ان القابل هو نفس هو الجسم فحينئذ يسقط اصل دليلكم لان مدار هذا الدليل على ان القابل للانفصال ليس هو نفس الطريق الثاني وقع هذا السؤال المذكور ان بقاء الجسم موجود بالفعل في كونه جسما وهو بالقوة في سائر الاعراض والصفات والشيء لا يكون بالقوة وبالفعل بالاعتبار الواحد فوجب حصول التركيب فيه واعلم ان هذا هو الحجة الثانية التي نقلناها عن القوم والسؤال عليها ان بنا على ان الواحد لا يصدر

عندنا الا واحد وقد سبق بيان ضعفه ثم نقول هذا الاشكال وارد ايضا عليكم في مسايل احديها
ان الهيولى اما ان يكون شيا موجودا واما ان لا يكون شيا موجودا فان لم يكن لها في نفسها وجود
امتنع كونها في نفسها جزءا من ماهية الجسم الموجود لان المعدوم لا يكون جزءا من الموجود
وان كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل ويصدق عليها انها قابلة
للصور والاعراض وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكروه فيلزم افتقار الهيولى الى هيولى اخرى
الى غير النهاية وهو باطل وثانيها ان النفس الناطقة موجودة بالفعل وهي قابلة للعلوم والاخرى
فيلزم ان تجوهر النفس من الهيولى والصورة وهو باطل وثالثها ان ذات الباري تعالى موثرة في
وجود الممكنات وهو تعالى عالم بالكليات والعلم عندكم عبارة عن حصول الصورة المطابقة للمعلوم
في ذات العالم فيلزم كون ذات الله تعالى موثرة وقابلة لتلك الصور معا فيلزم كونه مركبا من الهيولى
والصورة وهو محال ورابعها ان القابل للحركة والسكون واللون والشكل هو الجسم لا الهيولى فقط
فنقول الصورة الجسمية يوجب تقوم الهيولى ويوجب قبول هذه الاعراض فيلزم ان يكون الصورة
في ذاتها مركبة من الهيولى والصورة وانه باطل فثبت بهذه الوجوه ان هذا الكلام باطل اما الحجة
الثالثة فهو ان لفظ الطويل وان كان يوهم ان الطول طبيعة قائمة بالمحل الا ان الذين يثبتون الجوهر
الفرد يقولون لا معنى للطويل الا مجموع جواهر تركبت في سمت واحد فانتقض وان سلم بكون الطول
صفة الا ان بعد التسليم فلم لا يجوز ان يكون الطول بحيث ان هذا الاشكال ثم نقول ان سلمنا نفي الجوهر الفرد الا ان هذا الكلام
يدل على ان المقدار عرض زايد على ذات الجسم وهذا مسلم الا ان هذا لا يقتضي وقوع التركيب في ذات
الجسم وفي ماهيته اما الحجة الرابعة فهي مبنية على ان الحرارة والالتيام على الانفكاك محال وفيها ابحاث كثيرة
مذكورة في موضعه وبالجملة فهذه الحجة التي نقلناها للقوم في اثبات هذا المطلوب احسن من كل
ماذكروه وكذا القول في الحجة الخامسة وههنا انتهى الكلام في الاعتراض على دلايل المثبتين للهيولى واحتج من
قال بنفي الهيولى بوجوه الحجة الاولى ان الجسم لو كان مركبا في ماهيته من جزئين فكان كل واحد منهما حقيقة
وماهية باعتبار ويمتاز عن الآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون كل واحد منهما من حيث انه حجما واما ان
يكون احدهما حجما والآخر ليس كذلك واما ان لا يكون واحد منهما حجما والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول
بتركيب الجسم من الهيولى والصورة اما انه يمتنع كون كل واحد منهما حجما وممتدا في الحيز فلانهما لو كانا
كذلك لزم ان يكون احد البعدين داخلا في الثاني وذلك عندهم محال وايضا فلما كان احدهما حجما ممتدا في الحيز
وجب ان يكون ذلك جوهرا قايما بذاته فيكون الجسم على هذا التقدير جوهرا قايما بالنفس واما القسم الثاني
وهو ان يكون احدهما حجما دون الثاني فان قلنا ما هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس حجما في ذاته هو الحال
فهذا مسلم لانه يرجع حاصله الى قيام عرض بجسم واما ان قلنا ان ما ليس بجسم في ذاته هو المحل وما هو
جسم في ذاته هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له البتة بالحيز والجهة
اصلا والذي هو حجم في ذاته فهو مختص بالحيز والجهة وحلول ما هو حاصل في الحيز فيما انحصر له بما ليس في
الحيز محال والعلم به بديهي والقسم الثالث وهو ان لا يكون لواحد من هذين الجزئين اختصاص
بالحيز اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث زايد كان الجسم مجردا ما ليس بحجم هذا خلف وان حدث زايد
فذلك الزايد حجم فحينئذ اما ان يكون ذلك الحجم الحادث حالا في الحيز او بالعكس فهذا يبطل الكل فثبت
ان القول بالهيولى يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب كونه باطلا الحجة الثانية ان نقول هيولى الجسم

البسيط اما ان يكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بالهيولى اما بيان امتناع كونها
واحدة فلان الجسم اذا انقسم فاما ان يقال فنيت تلك الهيولى الواحدة او ما بقيت كذلك والاول باطل
والا لكنا اذا قسمنا الماء الواحد وحصل احد الجزئين بالمشرق والثاني بالمغرب فانه يكون ذات هذا
الماءين ذات ذلك الماء وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني وهو ان يقال انقسمت تلك الهيولى
عند انقسام الجسم فهذا ايضا باطل لان هذا العدد الحاصل بعد القسمة ما كان موجودا قبل القسمة و
قد حدثت الآن ان يقال تلك الهيولى كانت واحدة قد عدمت وحدث الآن عدد من
الهيولى فيلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما لتلك الكلية واما بيان امتناع ان يقال الجسم الواحد كانت
هيولاه غير واحدة بل له بحسب كل تقسيم يمكن وروده على الجسم هيولى على حدة فيلزم على هذا التقدير
ان يكون الصورة الحالة في كل واحد من تلك الهيولى غير الصورة الحالة في الاخرى وهذا يقتضي كون
هذا الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزا وقد فرضنا ان ذلك باطل فثبت ان الجسم لو كان له هيولى
لكانت هيولاه اما واحدة او كثيرة وثبت فساد القسمين فبطل القول باثبات الهيولى الحجة الثالثة ان
الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتصال والانفصال والانفصال عبارة عن كون الجسمين بحيث يتخللهما
ثالث فقبول الاتصال والانفصال لا يعقل الا في حق الشيء الذي يكون مختصا بالحيز وحاصلا في المكان
والجهة وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو كان الجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم وذلك يبطل
قول من يقول الهيولى في ذاته غير مختصة بالمكان والحيز الفصل الثاني في اقامة الدليل على امتناع
خلو الصورة عن الهيولى اعلم انا وان ابطلنا ان القول بالهيولى والصورة باطل الا انا نذكر تفاريع القوم
في اثبات الهيولى والصورة فنقول الذي يدل على ان الصورة يمتنع خلوها عن الهيولى وجوه الحجة الاولى
ان كل جسم متناه وكل متناه فانه لابد وان يحصل به حدا وحدود وكل ما كان كذلك فهو متشكل فكل
جسم له شكل فالشكل من لوازم الجسم فنقول المقتضي للشكل المعين اما الجسمية او ما يحل فيها او لم
يكن يحل فيها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكل باطل الا ان يقال ان ذلك الشكل انما حصل
بسبب المادة اما انه يمتنع ان يكون لنفس الجسمية فلانه لو كان كذلك لوجب ان يكون شكل الكل مساويا
لشكل الجزء لاستوائهما في الجسمية واما انه يمتنع ان يكون لامر يحل في الجسمية لان ذلك الحال
ان كان جائز الزوال امتنع كونه علة للشكل الذي هو ممتنع الزوال وان كان ممتنع الزوال عاد التقسيم
في سبب وجوده واما انه يمتنع ان يكون بسبب مباين لان ذلك المباين ان كان جسما او جسمانيا
كان شكله لشكله فعاد التقسيم في سبب حصول الشكل وان لم يكن جسما او جسمانيا كانت نسبته الى
جميع الاجسام على السوية وكان يلزم استواء الكل في الشكل والمقدار ومعلوم انه باطل ولما بطلت
هذه الاقسام الا المحل علمنا ان حصول الشكل المعين انما كان بسبب المحل وذلك هو ان المحل كان
موصوفا بصفة خاصة وتلك الصفة الخاصة انما تقتضي استعداد ذلك المحل لقبول ذلك الشكل المعين
فصار ذلك الشكل المعين اولى بالحصول من سائر الاشكال فثبت ان الشكل من لوازم الجسمية وثبت
ان الشكل لا يحصل الا بمعونة المادة فوجب كون الجسمية ممتنعة الخلو عن المادة الحجة الثانية ان الجسمية
المجردة لابد وان يتميز جانب منها عن الجانب الآخر بحسب القسمة الوهمية وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية
وجب ان يكون قابلا للقسمة الحقيقية فيلزم ان الجسمية المجردة قابلة للقسمة الحقيقية لكنا اثبتنا
الهيولى ببيان ان الهيولى القسمة لا يحصل الا بسبب الهيولى فلو كانت الجسمية المجردة قابلة للقسمة

الحقيقية وثبت ان قبول القسمة الحقيقية لا يحصل الا بسبب المادة نتج ان الجسمية المجردة ليست
مجردة بل مقارنة للمادة وذلك محال وثبت ان فرض الجسمية خالية عن المادة يقتضي ثبوتها الى عدم
فوجب ان يكون ثبوتها محالا **الفصل الثالث** في بيان ان الهيولى لا تنفك عن الجسمية احتجوا عليه بوجوه
الحجة الاولى قالوا لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت اما ان يكون مشارا اليها بحسب الحس او لا يكون
والقسمان باطلان فالقول بكون المادة عارية عن الصورة باطل انما قلنا انه يمتنع كونها مشارا اليها بحسب
الحس لانه لو كان كذلك لكان اما ان يكون غير قابلة للقسمة البتة وهو النقطة او يكون قابلة للقسمة
في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في جميع الجهات وهو الجسم لا جائز ان يكون هو
الجسم والا لزم ان يكون المادة حال عرائها من الجسمية يكون موصوفة بالجسمية هذا خلف ولا يجوز
ان يكون نقطة لانا لو فرضنا نقطة قائمة بنفسها مجردة فاذا فرضنا وصول خطين من جانبين اليها
حتى حصلت الملاقاة فتلك النقطة اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجب فان حصل الحجب و
المنع لزم انقسام النقطة على ما بيناه في مسئلة الجوهر الفرد وان لم يحصل الحجب بل حصل اللقاء
بالكلية فهذا محال بان النقطتين اللتين كانتا طرفين لذينك الخطين لما نفذتا بالكلية في النقطة
القائمة بنفسها والنافذ فيها كون قائما بنفسه ومباينا عن الخطين يجب ان يكون مباينا عن الخطين و
اذا كان كذلك فحصلت نقطتان ينفذان والكلام فيهما كما في الاول فيفضي ذلك الى ان لا يوجد في
الخط المتناهي نقط لا نهاية لها وهذا البرهان يمتنع ان يكون الهيولى خطا وسطحا واعلم ان الحكماء انما
احتاجوا الى ابطال هذا التقسيم لان الناس لما سمعوا ان النقطة يفعل الخط وان الخط يفعل بحركته
في غير جهة امتداده السطح وان السطح يفعل بحركته في جهة العمق الجسم خطر ببالهم ان النقطة هيولى
لهذه الاشياء فلهذا السبب احتاج الحكماء الى ابطال هذا القسم بهذا الدليل الذي قال المصنف
واقول فيه وجه آخر وهو ان النقطة والخط والسطح نهايات والنهايات اعراض عارضة للمتناهي والعرض
متاخر عن الذات بالرتبة واما الهيولى فهي جزء مقوم لماهية الجسم والجزء المتقدم متقدم بالرتبة
والمتاخر عن الشيء بالرتبة مغاير للمتقدم على الشيء بالرتبة فالهيولى يجب كونها مغايرة لهذه الاشياء وانما قلنا
انه يمتنع كون الهيولى موجودا غير مشار اليه بحسب الحس فاذا حلت الصورة فيها فذلك الجسم يمكن الحصول
في جميع الاحياز فاما ان لا يحصل في واحد منها البتة فيكون ذلك رجحانا للممكن من غير مرجح واما ان
يحصل في كل الاحياز فهو محال او لا في شيء من الاحياز مع ان الهيولى قد تحيزت وصارت موصوفا
بالجسمية وذلك ايضا محال فان قيل الشكوك عليه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار
اذا خلق الصورة الجسمية في الهيولى فانه يخصصها بحيز معين بمجرد القصد والاختيار والثاني لم لا
يجوز ان يقال ان حدوث الصورة الجسمية ايضا صورة نوعية يقتضي تخصيصه بحيز معين الثالث
ينتقض ما ذكرتموه بالحيز المعين من الارض فانه ليس لها حيز معين بل جميع اجزاء الارض بالنسبة
الى ذلك الحيز على السوية ومع ذلك فقد تخصص ذلك الجزء بحيز من اجزاء الارض والجواب عن الاول
انه لم يكن بعض الاحياز اولى من بعضها ثم ان الفاعل خصصه بذلك الحيز المعين المخصوص من مرجح لم يوجد
فقد حصل الرجحان من غير مرجح وان كان بعض الاحياز اولى بذلك الحيز لم يكن تلك الاولوية
بسبب الجسمية واما السؤال الثاني فجوابه ان ذلك الجزء كان قبل حصوله في هذا الحيز المعين حاصلا
في حيز آخر وكان حصوله في ذلك الحيز المتقدم سببا لان كون حاله في متصادم الشيء الفلاني في

وجب ان ينتقل منه الى هذا الحيز المعين وبهذا الطريق فقيل كل حادث حادث آخر لا الى اول والقائل
ان يقول لا نجوز ثم هذا فلم لا يجوز ان يكون المادة حال عرائها عن الجسمية كانت موصوفة بصفات
مخصوصة تلك الصفات اعدت المادة بقبول الصورة الجسمية وللحصول في حيز معين وبهذا التقدير
يسقط هذا الدليل **الحجة الثانية** تجرد المادة عن الصورة ان كان لذات المادة وجب تجردها عن الصورة
ابدا وان كان لزايد فنحن فرضنا المادة خالية عن الصورة فقد كانت موصوفة بالصورة هذا خلف وهذا
ضعيف جدا لان تجرد المادة معناه عدم حصول الصورة وقد بينا ان علة العدم عدم العلة **الحجة الثالثة**
لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشيء
الاحدي الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معا فيلزم كون المادة مركبة من المادة والصورة واعلم انه قد
سبق الكلام على هذه الوجوه **الحجة الرابعة** لو قدرنا ان الجسم الواحد قد فارقته صورته وقدرنا ايضا
ان قبل هذه المفارقة انقسم ذلك الجسم وبعد ذلك الانقسام فارقت الصورة عن الجزوين فاما ان
يكون كل تلك المادة مساوية لبعضها من كل وجه يلزم ان يكون الكل مثل الجزو واما ان يحصل التخالف
ليست بالماهية ولا بشيء من لوازمها بل بما كانت بسبب كون هذه المادة كلا وبعضها جزوا والاختلاف
بالكلية والجزوية وهو الاختلاف بالمقدار فالمادة حين كانت خالية عن المقدار قد كانت موصوفة بالمقدار
هذا خلف وللقائل ان يقول هذا الكلام لازم عليكم لان المادة وان كانت موصوفة بالصورة الا انه
يمكن اعتبارها من حيث هي هي فالمادة التي هي مادة لكل هذا الجسم يساوي ما كان مادة لنصف
هذا الجسم ام لا فان كان الاول لزم ان يكون الجسم مساويا للكل وهو محال وان كان الثاني فذلك التخالف
ليس الا بسبب الكلية والجزوية فالمادة من حيث هي هي مع قطع النظر عن كل ما حل فيها مقدار وحجم
وعلى هذا التقدير فلا هيولى الا الجسم ولا مادة الا الجسم **الفصل الرابع** في كيفية تعلق الهيولى بالصورة
اعلم انه لما ثبت انه يمتنع خلو كل واحد منهما عن الآخر فنقول اما ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر واما
ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر واما ان يكون الصورة مفتقرة الى الهيولى من غير واما
القسم الاول فباطل لانه اما ان يكون مع كون كل واحد منهما غنيا عن الآخر يكون كل واحد منهما غنيا عن
كل ما افتقر الآخر اليه او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم امكان وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر
وقد بينا انه ليس كذلك هذا خلف وان كان الثاني وهو انه يفتقر كل واحد منهما الى شيء افتقر الآخر
اليه فحينئذ يكون معلولا لعلة واحدة اما بواسطة واحدة او بوسايط كثيرة وعلى كل التقديرات
فتلك العلة الواحدة لا يكون موجبة لهما والا لصدر عن الواحد اكثر من الواحد وهو محال بل لا بد
وان يكون تلك العلة موجبة لاحدهما بواسطة الآخر فيعود الامر الى ما ذكرناه من كون كل
واحد منهما مفتقرا الى الآخر واما القسم الثاني وهو كون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر فذلك
يوجب الدور وهو محال واما القسم الثالث وهو افتقار الصورة الى الهيولى فهذا محال والا لكان
الهيولى بالفعل وبالقوة معا وهذا محال فبقي القسم الرابع وهو كون الهيولى مفتقرة الى الصورة فنقول
الصورة اما ان تكون هي العلة المطلقة للهيولى او لا تكون كذلك والاول باطل لانا بينا ان عند الانفصال
يبطل تلك الصورة المعينة فلو كانت تلك الصورة علة مطلقة للهيولى لزم من عدمها عدم الهيولى وكلما
كان العدم علة افتقر الى هيولى فيلزم افتقار الهيولى الى الهيولى آخر الى غير النهاية وهو محال ولما بطل
هذا القسم بقي القسم الثاني وهو ان يكون علة قوام الهيولى شيء مباين وان كان ذلك المباين سببا للتعويض

الهيولى بواسطة تعقب هذه الصور على تلك الهيولى ثم ان كان ذلك المباين جسما عاد البحث فيه وان
لم يكن جسما ولا جسمانيا فذاك هو الجوهر المجرد الذي تسميه الفلاسفة بالعقل فثبت بما ذكرنا ان
هذه الاجسام ممكنة الوجود لذواتها وان علتها جوهر مجرد فهو العقل الفعال هذا خلاصة كلامهم
ولنا ابحاث طويلة **الفصل الخامس** في اثبات الصورة الطبيعية قالوا الاجسام متساوية في الجسمية
ثم ان ... لا يقبل الا صورة واحدة فقط وهي الاجسام الفلكية وبعضها يقبل صورا مختلفة قبولا مع
العسر وهي الاجسام اليابسة وبعضها يقبل صورا مختلفة مع السهولة وهي الاجسام الرطبة فاختصاص
كل واحد من هذه الاجسام بهذه الصفة المعينة اما ان يكون للجسمية وهو محال لان المشترك
لا يكون علة للاحوال المختلفة فلا بد وان يكون ذلك لصور قائمة بها فيكون تلك الصور مبادئ
لحدوث هذه الاعراض وهو المطلوب ولقائل ان يقول ان كان اختلافها في هذه الاعراض يجب
ان يكون لصور لزم ان يكون اختلافها في تلك الصورة لصور اخرى ويلزم اما الدور واما
التسلسل وهما محالان وفي هذا الموضع ابحاث عميقة ذكرناها في المباحث المشرقية وفي شرح
الاشارات ولما كان الحق عندنا نفي الهيولى كان الاستقصاء في مباحث فروعها انقيادا للطبع
فلهذا السبب تركنا الاستقصاء فيها ولنكن هذا آخر كلامنا في الهيولى ونختم هذا الكتاب بهذا
الفصل فنقول يا مصحح مهمات الجمهور ويا محصل مطالب كل حزين مهجور ويا من لا يصل الى كنه ثنائه
العقول والاوهام ويا من لا ينتهي الى مدح كبريائه دقائق الخواطر والافهام يا من هو فوق حمد
الحامدين ويا من هو متعال عن ذكر الذاكرين وشكر الشاكرين يا اله الاولين والاخرين اسمع
كلام هذا المسكين المهين المستكين ان بعض عبيدك في درجات عالية مثل جبريل وآخرين
في درجات هاوية مثل عزرائيل وقوم في منازل البهجة والتقديس وآخرون في ظلمات الجهالات
مثل ابليس وبين الطرفين مراتب لا يحيط بها الاحصاء والتحديد ولا ... الهنا الاستقصاء و
التحديد اسئلك بحق مراتب الطائفة من المقبولين واسئلك بحق درجات تنزل مع المردودين
ان لا تخيب رجا هذا الضعيف النحيف البائس المسكين اتشفع اليك بالثمانية الذين هم
حملة العرش واتشفع اليك بالحافين من حول العرش واتشفع اليك بالساجدين في بحار العرش واسئلك
بالساكنين حول سرادقات العرش واسئلك بالجالسين على درجات الكرسي واسئلك بالذاكرين لنعوت
كبريائك على اعالي الكرسي واسئلك بحق ما لاح من لمعان احسانك في مقامات الكرسي واسئلك بحق
الانوار التي اودعتها في سر قلب النجم الثاقب واسئلك بحق النور الذي اخفيته في بحور الغياهب
واسئلك بالالطاف التي خصصت بها صاحب التهليل والتبجيل وبحق الكرامات التي خصصت
بها عبدك الكامل الخليل واسئلك بحق صاحب السعادات الجسمانية وصاحب الكمالات الروحانية
واسئلك بحق عبدك السابح في مفاوز عبوديتك السابح في بحار تعظيم ربوبيتك واسئلك بحق
الارواح المقدسة الطاهرة الساكنة في كرة الاثير في منازل الزمهرير واسئلك بحق كل ما اسرع
سلطنة ملك الخيال ومنازل الظلمات والاهاويل وغواسق الديجور وهمود البحور وعند ظهور
النور وتبدل الشرور بالسرور وتربية القادم وتربية الاجنة في ظلم الارحام واسئلك بحق ما علمت
وما لم اعلم وما وصل اليه خاطري وما لم يصل واسئلك بحق ملكوتك الذي لا يعلم الا انت وجبروتك
الذي لا يحيط به الا انت واسئلك بحق ما سالك عبد ملح ودعاك به مسكين فقضيت حاجته

ان

ان يجيب دعائي ولا يخيب رجائي وان يخلصني عن ظلمات الاخلاق الذميمة والعقائد الذميمة
ويسهل علي خيرات الدنيا والاخرة يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين واقول شهد لك اشراف
العرش وصفو الكرسي ومعارج السموات وانوار الثوابت والسيارات على منابرها المتوغلة في
العلو الاعلى ومعارجها المقدسة عن غبار عالم الكون والفساد بانك انت الاول الحق الازلي لا يناسب
شيئا من علائق العقول وسائر الخواطر ومناسبات الافكار فالقمر بمحوه مقر بالنقصان والشمس
بتغير احواله ... لك تدبير الرحمن والطبائع مقهورة تحت قدرة القاهرة ومحوه في عمار المعالج
العالية فالمتغيرات تشهد بعدم تغيره والمتعاقبات بدوام سرمديته فانك مبرأ عن الانقضاء
ودوام منزه عن المحو والفناء وكل ما صدق عليه انه مضى وسيجيء فهو خالقه وكل منه فبجوده حصل
الوجود والايجاد وباعدامه الفناء والفساد وكل من سواه فهو تائه في جبروته عند طلوع
نور كبريائه وليس عند عقول الخلق الا انه شيء بخلاف الخلق له القدس والجبروت والعزة والملكوت
وهو الحي الذي لا يموت ... في الارواح العالية والسافلة وفيه
مقالات **المقالة الاولى** في المقدمات وفيه فصول **الفصل الاول** في تفصيل مذاهب الناس
فيه اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله
سبحانه واطبق المحققون على انه يجب ان يكون لا متحيزا ولا حالا في المتحيز واما الممكن لذاته فاما ان
يكون قائما بالنفس واما ان يكون قائما بالغير والقائم بالنفس اما ان يكون متحيزا واما ان لا يكون
والقائم بالغير اما ان يكون قائما بالمتحيز واما ان يكون قائما بغير المتحيز فهذه اقسام اربعة فاما الذوات
المتحيزة والصفات القائمة بها فهي معلومة الثبوت واما الذوات التي لا تكون متحيزة فهي المسماة
في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات وفي اصطلاح قوم اخرين بالارواح وهي على قسمين لان
هذه الذوات اما ان يقال كما انها ليست اجساما ولا حالة في الاجسام فكذلك ليست متعلقة
بالاجسام على سبيل التصرف والتدبير واما ان يقال انها متعلقة بالاجسام على سبيل التصرف والتدبير
والاول تسميه الفلاسفة بالعقول المجردة وهاهنا بحث فانه علم تعلقها بالاجسام على سبيل التدبير
والتصرف يحتمل ان يكون لكمالها واستغنائها عن الالتفات الى الاجسام ويحتمل ان يكون لضعفها
في ذواتها وعدم اقتدارها على التصرف في شيء من الاجسام فهذا بحسب القسمة محتمل ومن الذي يزعم
انه احاط عقله بجميع ملك الله وملكوته والى هذا القسم الاشارة في الكتاب الالهي حيث قال وكم من
ملك في السموات والارض لا تغني شفاعتهم شيئا واما القسم الثاني وهو الجواهر التي تكون مجردة في
ذواتها عن الجسمية والحلول في الجسمية الا انها متعلقة بالاجسام على سبيل التدبير والتصرف فهذا
القسم ينقسم الى قسمين لانها اما ان يكون مدبرة للاجسام الفلكية او للاجسام العنصرية ولما ثبت
بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ولم يثبت بالدليل ان العالم واحد بل انه لا يمتنع وجود عوالم
غير هذا العالم وبتقدير ثبوتها فيحصل هناك من زمر الارواح المقدسة ما لا يعلمها البشر البتة الا ان
البحث عن تلك الاحوال غير ممكن فلهذا السبب اقتصرت العقول في البحث عن الارواح المدبرة للاجرام
الفلكية والارواح المدبرة للاجسام العنصرية اما الارواح المدبرة للاجسام الفلكية فالاظهر ان
الافلاك يكون لها كالابدان والكواكب لها كالقلوب والخطوط الشعاعية والفائضة من اجرام الكواكب
النيرة جارية مجرى الاجسام اللطيفة النورانية الفائضة من القلب والدماغ الواصلة الى سائر الاعضاء

ثم كان لكل بدن نفساً واحدة الا انه يفيض عنها في كل جزء من اجزاء البدن قوة مدبرة لذلك الجزء
فكذلك لا يبعد ان يفيض عن النفس الكلية في الفلك نفوس مخصوصة كل واحد منها يكون متعلقاً
بجزء من اجزاء الفلك وجانب من جوانبه واما النفوس السفلية فقد اتفق الاكثرون على ان النفوس
الناطقة البشرية جواهر مجردة عن الجسمية وعن الحلول في الجسم الا انها متعلقة بهذه الابدان
على سبيل التدبير والتصرف واما نفوس ساير الحيوانات فالاكثرون زعموا انها قوى جسمانية وليست
جواهر مجردة ومنهم من زعم انها من الجواهر المجردة وهؤلاء قسمان فالاول القايلون بالتناسخ
وهم الذين زعموا ان ارواح البهايم والسباع كانت ارواحاً بشرية الا انها بعد مفارقة الابدان الانسية
صارت متعلقة بابدان البهايم والسباع والفرقة الثانية الذين ينكرون التناسخ ويزعمون مع هذا
ان نفوس البهايم والسباع وساير الحيوانات نفوس مجردة عن الجسمية وعن الحلول في الجسمية فهذا
هو الكلام في نفوس الحيوانات ويختلف الناس في اثبات الجن والشياطين وليس للمتاخرين من الفلاسفة
في هذا الباب كلام مقنع الا ان الاكثرين من الانبيا والرسل صلوات الله عليهم اثبتوها وجزموا
بوجودها وحاصل القول فيه انهم زعموا ان الارواح على قسمين ارواح فلكية وارواح سفلية اما
الارواح الفلكية فهم الملائكة وهم معصومون عن الشرور والنقايص واما الارواح السفلية
فهم فريقان احدهما الارواح الطاهرة الخيرة النقية عن العقايد الذميمة والافعال المتردية وهم
مومنو الجن والثاني الارواح الخبيثة الشريرة الموذية قالوا ولهم رييس هو اقواهم قوة واتمهم قدرة وهو
المسمى بابليس والباقون اتباعه وهو مع جنده في مقابلة جند الملائكة واما المجوس فقد بالغوا وزعموا
انه في مقابلة الله ومنازعته وكل ما يحصل في العالم من الخيرات والراحات فهو من الله والملائكة وما
يحصل من الالام والافات والمكروهات فهو من ابليس والشياطين واعلم ان ههنا نوعاً اخر من
الارواح قال باثباته جمهور الانبيا عليهم السلام واقر به اصحاب الطلسمات وذلك لانه جاء في الكلمات
المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقول جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق وملك الحروب فهذا كلام رسول الله وجمهور اصحاب الطلسمات يثبتون هذا النوع
من الارواح ويقرون به فيجب البحث عن وجود هذا النوع ثم القايلون بهذا النوع من الارواح فريقان
منهم من زعم انها ارواح فلكية الا ان كل واحد منها مدبر لقسم من اقسام هذا العالم فههنا ارواح
مدبرة للبحار وارواح مدبرة للجبال وارواح مدبرة للمفاوز وارواح مدبرة للعمرانات وهذا القسم
ايضاً اقسام بعضها مدبر لاحوال الامطار وبعضها للزروع وبعضها للحروب وقال اخرون بل هذه
الارواح المدبرة لهذه الاشيا لا يبعد ان يكون تعلقها بجرم من اجرام كرة الاثير لان تلك الحرارة
تشبه الحرارة الغريزية فاذا كانت الحرارة الغريزية التي في القلب مع قلتها لم تخل عن نفس تدبرها وتتعلق
بها فالحرارة اللطيفة الموجودة تحت فلك القمر كيف يكون خلوها عن نفوس يتعلق بها ويدبرها ومنهم من
قال لا يمتنع ايضاً تعلق الارواح الكثيرة بكرة النسيم وكرة الزمهرير فانا نشاهد في الجبال التي تكثر فيها
الثلوج قد يتولد ديدان عظيمة تشبه الفار رقيقة مملوة من المياه العذبة الباردة فاذا لم يبعد تعلق
الارواح بها فكذلك لا يمتنع تعلق الارواح بهذه الكرات فهذا تفصيل الكلام في هذا الباب واعلم
ان مراتب المفارقات عند الفلاسفة المتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا اربعة فاولها اشرفها
واجب الوجود لذاته ثم العقول ثم النفوس السماوية ثم النفوس البشرية ولا يعترفون بالجن والشياطين

واما

واما ارباب الملل والنحل واصحاب الطلسمات فانهم يثبتون الجن والشياطين وساير الاقسام **الفصل
الثاني** في ذكر شرح كلي في تقسيم الارواح اعلم ان الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربع
اقسام لانها اما ان يوثر ولا يتاثر واما ان يوثر ويتاثر معاً واما ان يتاثر ولا يوثر واما ان لا يوثر و
لا يتاثر البتة فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو الذي يوثر ولا يتاثر فهو الله سبحانه
وتعالى والدليل عليه انه واجب الوجود لذاته وكما كان واجباً لذاته كان واجب الوجود في جميع صفاته
السلبية والثبوتية والدليل عليه ان ذاته المخصوصة ان كانت كافية في حصول ذلك الايجاب او ذلك
السلب يلزم ان يدوم ذلك الايجاب وذلك السلب بدوام ذاته فحينئذ يمتنع وقوع التغير في شي من
صفاته وان لم يكن ذاته كافية في حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب فحينئذ يتوقف حصول
ذلك الايجاب وذلك السلب على اعتبار حال الغير ولا شك ان هويته موقوفة على حصول ذلك
الايجاب او ذلك السلب والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته
فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف فثبت ان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته
في كل صفاته الايجابية والسلبية وكما كان كذلك فهو لا يقبل الاثر من غيره البتة واما بيان انه موثر
في غيره فهو انه ثبت ان كل ما عدا الموجود الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاد
الواجب لذاته اما بغير واسطة او بواسطة فثبت ان الحق سبحانه موثر في كل ما عداه وانه لا يقبل الاثر البتة
عن شي مما سواه فهو من حيث انه مستغن في وجوده وفي جميع صفاته الثبوتية والسلبية قايم بنفسه ومن
حيث ان كل ما سواه فانه يوجد بايجاده وانما يتقوم بتقويمه فهو مقوم لغيره والكامل في كونه قايماً بذاته مقوماً
لغيره هو القيوم فواجب الوجود هو القيوم الحق ولهذا السر قال في الكتاب الالهي الله لا اله الا هو الحي القيوم
واما القسم الثاني وهو الموجود الذي يتاثر ولا يوثر فهو الهيولى وقد عرفت في كتاب الهيولى ان هيولى العالم
الجسماني هي الاجزاء التي لا تتجزى وعند الفلاسفة هيولى عالم الاجسام موجود ليس بمتحيز ومجرد بذاته عن التحيز
والجهة اذا عرفت هذا فنقول تلك الاجزاء من حيث هي ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة
ولا متفرقة بل هي قابلة لهذه الصفات ولهذه الاحوال وتلك الاجزاء تسمى عند بعضهم بالهيات
وليس فيها الا مجرد القبول والطاعة والانقياد ولما كان الوجود باعطاء الوجود لا يصح الا من الموجود
وكان القبول والتاثر لا يحصل الا عند حصول العدم لاجرم قيل في الكتاب الالهي والله الغني وانتم
الفقرا اذا عرفت هذا فنقول من الظاهر ان الوجود اشرف من العدم فلهذا السبب كان اشرف الموجودات
الموثر الذي لا يتاثر وهو الله سبحانه واخسها المتاثر الذي لا يوثر وهو الهيولى واما القسم الثالث من
اقسام الموجودات وهو الذي يوثر ويتاثر معاً فهو عالم الارواح والنفوس ويجب البحث ههنا عن امرين
الاول اثبات انها متاثرة والدليل عليه ان واجب الوجود لذاته واحد فيكون كل ما سواه ممكناً لذاته فهذه
الارواح والنفوس ممكنة لذواتها والممكن لذاته لا يوجد الا لموثر فثبت ان هذه الارواح قابلة للاثر
الثاني اثبات انها موثرة وههنا يحصل البحث العظيم ومن الناس من يزعم انه لا يوثر الا الواحد الذي
هو واجب الوجود لذاته واحتجوا عليه بوجوه **الحجة الاولى** ان كل ما كان ممكناً لذاته فان ماهيته مقتضية
للامكان فلو كانت موثرة في وجود غيره لكانت الماهية الواحدة اقتضت اثرين وذلك محال وهذه الحجة
مستقيمة على اصول الفلاسفة من وجهين الاول ان عندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني
ان عندهم البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً **الحجة الثانية** ان نقول الشي الواحد اما ان لا يمتنع

كونه مصدراً للاثرين او يمتنع فان لم يمتنع ذلك فنقول لاشك ان واجب الوجود لذاته موجود ولا شك انه مؤثر فى وجود غيره والتقدير فى هذا القسم انه لا يمتنع صدور الاثار الكثيرة عن المؤثر الواحد واذا كان كذلك لم يمتنع اسناد جميع موجودات العالم اليه وعلى هذا التقدير فاثبات المؤثر الواحد معلوم واما اثبات ما عداه مشكوك فيه والتمسك بطاعة المعبود المعلوم اولى من التمسك بطاعة المعبود المجهول فثبت ان العقل يقتضى التوجه الى عبادة الله والاعراض عن كل ما سواه وهذا الدليل هو المذكور فى الكتاب الالهى حيث قال تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه والمعنى ان المعبود الاول معلوم الثبوت وما سواه غير معلوم والاقتصار على المعلوم اولى من الذهاب الى غير المعلوم واما القسم الثانى وهو ان يكون التقدير هو انه يمتنع صدور الاثار الكثيرة عن المؤثر الواحد فنقول فعلى هذا التقدير يمتنع كون الممكن لذاته مصدراً للاثر لان الممكن لذاته ماهية تقتضى الامكان فلو اقتضى تلك الماهية اثراً آخر لزم صدور الاثار الكثيرة عن المؤثر الواحد وهو محال **الحجة الثالثة** ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان والدليل عليه هو انا اذا رفعنا الامكان عن الوهم بقى الوجوب بالذات او الامتناع بالذات وكل واحد منهما يحيل الحاجة الى المؤثر فثبت ان علة الحاجة ليست الا الامكان والمفهوم من الامكان امر واحد فعلة الحاجة الى المؤثر امر واحد فذلك الامر الواحد اما ان يكون علة الحاجة الى مؤثر معين او الى مؤثر غير معين والثانى باطل لان المؤثر الذى لا يكون معيناً فى ذاته لا يكون موجوداً فى نفسه لان كل ما كان موجوداً فى نفسه فهو معين فى ذاته فما لا يكون معيناً فى ذاته امتنع كونه موجوداً فى ذاته وما لا وجود له فى ذاته امتنع احتياج غيره فى الوجود اليه فثبت ان الامكان لا يحوج الا الى شئ معين فوجب اسناد كل ممكن اليه فثبت انه لا مؤثر الا الواحد فهذا تقرير هذا القول واما الجمهور الاعظم من اهل العالم فقد اثبتوا مؤثرات كثيرة قالوا وكيف يمكننا انكار ذلك ونرى النار مؤثرة فى الاحراق والشمس مؤثرة فى الاضاءة والخبز فى الشبع والماء فى الرى ثم قالوا الارواح مؤثرة فى عالم الاجسام ومدبرة لها ومتصرفة فيها واكدوا اقوالهم بوجوه فلسفية واخرى برهانية واخرى نقلية جاءت فى الكتاب الالهى فى صفات الملائكة فالمقسمات امراً وقال ايضاً فالمدبرات امراً واذا ثبت هذا فنقول ان عالم الارواح متوسط بين العالم الالهى وبين العالم الجسمانى لا توسطاً بالحيز والمكان بل توسطاً بالشرف والرتبة فمن حيث انها متأثرة عن عالم الاله كانت ادون منه ومن حيث انها مؤثرة فى عالم الاجسام كانت اعلى واجل منها فلا جرم كانت درجة الارواح متوسطة بين الدرجتين اذا عرفت هذا فنقول الروحانيات لها مراتب ودرجات فالمرتبة الاولى وهى اعلاها مرتبة واجلها الذين يكونون مستغرقين فى نور جلال الله استغراقاً تاماً بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق لتدبير عالم الاجسام فطعامهم التوحيد وشرابهم التقديس انهم استغرقوا فى نور جلال الله ولم يتفرغوا لشئ سوى الله وهو كلامهم الملائكة المقربون وقد عبر الكتاب الالهى عن هذه المرتبة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم ان لهذا القسم من الروحانيات درجات لا نهاية لها فى الكمال والنقصان وذلك لان انوار جلال الله غير متناهية فلا جرم العارفون ايضاً غير متناهية ثم انه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات الا الاستغراق فى المعارف الالهية والفناء فى تلك الجلالة الصمدية لا جرم سمى الحكماء الالهيون هذا القسم من الارواح بالعقول المحضة لانها وان كانت جواهر قائمة بانفسها الا انها لكثرة تعقلاتها وقوة معارفها صارت

لانهم

كانهم عين تلك التعقلات ونفس تلك الادراكات فان قال قائل فعلى ما تقولونه انتم لا نصيب لهذا القسم من الروحانيات الا قبول الوجود عن الحق تعالى وقبول الاضواء القدسية عن اشراق جلال الحق وكل ذلك انفعال وتأثر فاين التأثير والفعل فنقول فى الجواب انها وان كانت مستغرقة فى تلك التعقلات الالهية والتعقلات القدسية الا انه لا يبعد ان يفيض عنها آثار عظيمة اما على الارواح الفلكية او على الاجرام الفلكية فيضان النور عن الشمس والحيوة عن الروح وبهذا التقدير انما تكون فعالة وايضاً فلا يبعد ان يقال ان بعض تلك العقول يكون اوفى حالاً من البعض فيستكمل الناقص منها بالكامل كما ان الشمس والقمر وان كانا فى العالم الجسمانى جوهرين علويين شريفين الا ان القمر ما كان استعفد حاله من الشمس لا جرم صار يقبل النور عن الشمس ثم انه بعد قبول النور عن الشمس يصير فياضاً لتلك الانوار على العالم السفلى فلا يبعد ان يكون حال الروحانية كذلك واما القسم الثانى من اقسام الارواح فهم الذين انفصلوا لتدبير عالم الاجسام وما بلغوا فى الاستغراق فى خدمة جانب الاعلى الى حيث يمنعهم عن التعلق بالجانب الاسفل وهؤلاء هم الملائكة العملية وفى مصطلحات الفلاسفة هم المسمون بالنفوس ثم ان هذا القسم يتفاوتون ايضاً فى درجات الشرف والكمال وكل من كان تعلقه بجسم اشرف والطف كان هو فى ذاته اعلى وابهى ولما كان اعظم الاجسام هو العرش لا جرم كان اعظم الارواح المتعلقة بعالم الاجسام هو الروح المتصرف فى العرش ولا يبعد ان يكون المسمى بالروح الاعظم هو ذلك وهو المسمى ايضاً بالنفس الكلية فى مصطلحات الفلاسفة لان تلك النفس بدنها العرش وكل ما حصل فى داخل العرش فكانه جزء من اجزائه وشعبة من شعبه فكذلك تلك النفوس المدبرة لتلك الاجزاء يكون شعبة من شعب تلك النفس ونتيجة من نتائجها ثم المرتبة الثانية من مراتب النفوس النفس المدبرة للكرسى لا ما قال فى الكتاب الالهى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه الى قوله وسع كرسيه السموات والارض والسبب فى تسمية الفلك الثامن بالكرسى ان الكرسى جسم حصلت فيه درجات متفاوتة بالدنو والعلو لان الكواكب المركوزة فى الفلك الثامن اجرام مختلفة بالصغر والكبر والتى ادركها ابصار الخلق من تلك الكواكب مرتبة على سبع مراتب فى العظم فاصغرها جرماً ما يكون فى العظم السابع وهى ما يكون فى ادنى الدرجات وفوقها ما يكون فى العظم السادس وهكذا ترتقى رتبة فرتبة ودرجة فدرجة الى ان يصل الى العظم الاول فلهذا السبب حصل فى الفلك الثامن درجات متفاوتة فلهذا سمى بالكرسى ولما كان الشعرى اليمانية اكبرها قدراً وجب ان يكون مكانه فى الدرجة الاعلى والمرتبة الاسمى واقول لا شك ان لكل واحد من تلك الكواكب خواص وآثاراً لا يعلمها الا الله تعالى والمرتبة الثالثة من النفوس الارواح المدبرة لكرة زحل وهكذا القول فى سائر اطباق السموات واجرام الكواكب على اختلاف درجاتها وتباعد مراتبها حتى ينتهى الى الروح الاعظم المدبرة لكرة القمر ثم بعد هذه المراتب الارواح المدبرة لكرة الاثير ثم لكرة الهواء ثم الارواح المدبرة لاقسام هذا العالم وذلك لان كرة الارض مقسومة باربعة اقسام فاعظم الاقسام الاربعة البحار والقسم الثانى المفاوز والبيابانات والقسم الثالث الجبال والقسم الرابع العمرانات ولا يبعد فى العقل ان يحصل لكل قسم من هذه الاقسام روح واحدة او ارواح كثيرة مدبرة لها وكل ما ذكرناه مما نطق به اصحاب الوحى والتنزيل فانه صلوات الله عليه كان يقول جاءنى ملك البحار فقال كذا وكذا وجاءنى ملك الجبال فقال كذا وكذا وجاءنى ملك الامطار وجاء ملك الحروب وخازن الجنة رضوان وخازن النار مالك واذا كان كل واحد من هذه الاقسام امراً محتملاً فى العقول ولم يوجد دليل على نفيه والمخالف

الوحي والمكاشفات لتخبروا عن وجودها وجب الاعتراف بها ثم هٰهنا مباحث البحث الاول ان
الحكماء بينوا ان لكل فلك عقلاً ونفساً وبينوا ايضاً ان كل فلك فانه ينقسم بحسب الجهات الستّ الى
اقسام ستة فللفلك يمين وشمال وقدام وخلف وفوق وتحت ولا يبعد ان يحصل له بحسب كل قسم
من هذه الاقسام الستة روح مدبرة والفلاسفة اثبتوا المجموع لكل فلك عقلاً ونفساً فيكون المجموع
ثمنيه واليه الاشارة بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم لا يبعد ايضاً ان يتولد عن كل
واحد من تلك الارواح القوية القاهرة شعب ونتائج الله اعلم بعددها واليه الاشارة بقوله وترى
الملائكة حافين من حول العرش يسبحون ويمجدون البحث الثاني ان من الناس من قال انا لما بينا ان
الموجودات على ثلثة اقسام المؤثر الذي لا يتأثر وهو اشرف الاقسام والمتأثر الذي لا يؤثر وهو اخس الاقسام
والموجود الذي يكون مؤثراً باعتبار ومتأثراً باعتبار آخر وهو مرتبة متوسطة بين المرتبتين المتقدمتين
فكذلك اجسام العالم منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فالقسم الاول اجسام يؤثر ولا يتأثر عن سائر
الاجسام وهو طبقات العرش والكرسي والقسم الثاني من الاقسام التي تقبل الاثر عن سائر الاجسام
ولا يؤثر في غيرها وهما الطبقتان السافلتان فاحديهما كرة اللطيف وهي كرة النار والهواء والماء وثانيهما
كرة الكثيف وهي كرة الماء والارض والقسم الاول اشرف الاقسام وهذا الثاني اخسها وحصل فيما بين
هذين القسمين قسم ثالث وهو الذي يقبل الاثر عن الكرتين العاليتين ويؤثر في الكرتين السافلتين
وهي السموات السبع التي حصلت الكواكب السبعة فيها وذلك لان هذه الكواكب مركوزة في افلاك
التداوير وهذه التداوير مركوزة في الافلاك الحاملة فاذا وصل فلك التدوير من حضيض الفلك
الحامل الى اوجه ثم وصل الكوكب من حضيض فلك التدوير الى اوجه فحينئذ يصير الكوكب مماساً للفلك
الذي فوقه بنقطة واحدة ويستفيد القوى العالية من الفلك الاعلى ثم اذا نزل الكوكب من اوج فلك
التدوير الى حضيضه ونزل فلك التدوير من اوج الفلك الحامل الى حضيضه فحينئذ يصير الكوكب
ملاقياً للفلك الذي تحته بنقطة واحدة فيؤدي تلك القوى المأخوذة من الفلك الفوقاني الى الفلك
التحتاني فاول هذه الحالات انما يظهر في زحل حيث يماس فلك الكواكب بنقطة واحدة وآخرها حيث
يماس القمر فلك الاثير بنقطة واحدة فثبت ان هذه الافلاك السبعة كالاشياء المتوسطة بين العرش والكرسي
وبين عالم العناصر البحث الثالث وهو انك عرفت بالبيان الذي ذكرناه ان عالم الارواح ابتداؤه بالاشرف
فالاشرف منحطاً الى الادون فالادون حتى ينتهي في آخر المراتب الى الارواح الارضية وهي بالنسبة
الى الارواح الفلكية كنسبة اجساد الناس الى اجساد الافلاك وكنسبة القلوب المودعة في هذه
الاجساد الى الكواكب التي هي جارية مجرى القلوب لتلك الافلاك ولما كانت نسبة الاجساد الى
الاجساد والقلوب الى القلوب كنسبة العدم الى الوجود فكذلك نسبة الارواح السفلية الى الارواح
العلوية ثم ان الارواح البشرية فيما بينها تفاوت شديد في الشرف والدناءة وبعد الارواح البشرية
النفوس الحيوانية وبعدها النفوس النباتية وههنا آخر مراتب النفوس والارواح والقسم الرابع من
اقسام الموجودات الموجود الذي لا يؤثر ولا يتأثر فهذا القسم ممتنع الوجود في العقول لانا لما دللنا
على ان الموجود اما واجب واما ممكن ودللنا على ان الواجب واحد ودللنا على ان كل ممكن فهو معلول
فحينئذ يكون ذلك الواجب الواحد مؤثراً فيها واذا ثبت هذا ظهر ان الموجود ان كان واجباً لذاته فهو
مؤثر وان كان ممكناً لذاته فهو متأثر فالقول باثبات موجود لا يكون مؤثراً ولا متأثراً محال **الفصل الثالث**

في حكاية

في حكاية شبهات المنكرين للموجودات الروحانية والجواب عنها زعم اكثر المتكلمين ان اثبات موجود
ممكن الوجود لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز محال واحتجوا عليه بوجوه **الحجة الاولى** قالوا ثبت
بالدليل ان اله العالم سبحانه لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز فلو فرضنا موجوداً آخر بهذه الصفة
لكان ذلك الموجود مساوياً لذات الله تعالى في انه غير متحيز ولا حال في المتحيز والاستواء في هذا الحكم
يوجب الاستواء في الماهية بدليل انا اذا اردنا ان نذكر في ذات الله تعالى صفة باعتبارها تمتاز ذاته عن
سائر الذوات لم يقدر الا على ذكر هذه الصفة وهي انه ذات ليس بمتحيز ولا حال في شيء من المتحيزات والصفة
اذا كانت كاشفة عن الحقيقة كان الاشتراك فيها يوجب الاشتراك في الحقيقة فثبت انه لو حصل موجود
بهذه الصفة لكان ذلك الموجود مثلاً لذات الله تعالى والمثلان يجب استواؤهما في جميع اللوازم
فيلزم القول اما بكون الكل آلهة واجبة الوجود او بكون الكل حادثاً ممكنة الوجود ولما كان الكل باطلاً
ثبت ان اثبات موجود ممكن بهذه الصفة محال **الحجة الثانية** لهم قالوا الحس دل على وجود المتحيز وعلى
وجود الصفات القائمة به واما القسم الثالث فلا يمكن اثباته الا بدليل فنقول احد هذين القسمين اليه
لان ما لا يكون العلم بوجوده بديهياً لم يجز المصير الى اثباته الا اذا قضى العقل بالاحتياج بالعلم بوجوده
اليه الا انا لما اعترفنا بان الاله غير متحيز ولا حال في المتحيز كان وجوده كافياً في وجود هذه المتحيزات و
في وجود الاعراض القائمة بها واذا كان كذلك فلم يبق على وجود موجود آخر غير متحيز ولا حال في المتحيز
دليل وما لا دليل عليه اصلاً كان القول باثباته موجباً للجهالات **الحجة الثالثة** وهي مختصة بنفي العقول و
النفوس قالوا هذه العقول والنفوس التي يثبتها الفلاسفة ويقولون انها قديمة فهي غير متأخرة عن
ذات الله تعالى لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالوجود والعدم لان التقدير تقدير انها قديمة واذا كان كذلك
امتنع امتياز بعضها عن بعض في نفس الامر وهذا يقتضي اتحاد الاثنين وهو محال واعلم ان هذه الوجوه
ضعيفة اما الحجة الاولى فالجواب عنها ان المساواة في كونه غير متحيز ولا حال في المتحيز مساواة في صفة
سلبية والمساواة في الصفة السلبية لا يوجب المساواة في تمام الماهية والدليل عليه وجوه الاول ان كل
حقيقتين لا بد وان تشتركا في سلب ما عداهما عنهما وذلك برهان قاطع على ان الاشتراك في السلوب
لا يوجب الاشتراك في تمام الماهية الثاني ان كل نوعين داخلين تحت جنس واحد منهما اشتركا في طبيعة
ذلك الجنس ولم يلزم من حصول تلك المشاركة المماثلة المطلقة الثالث ان ماهيات الاعراض مختلفة
ثم انها مع اختلافها في ماهياتها متساوية في كونها اعراضاً وواجبة الحلول في المحل وكذلك جميع الممكنات
والمحدثات متساوية في الامكان والحدوث الرابع ان المختلفين متشاركان في كونهما مختلفين والضدان
متشاركان في كونهما ضدين الخامس ان طبائع الاعداد الكثيرة مع اختلافها في ماهياتها متشاركة اما
في الزوجية او في الفردية السادس ان العقلاء اطبقوا على ان الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان ولا سبب
فيه الا ان الاستواء في بعض الصفات لا يدل على المماثلة في تمام الماهية اما قولنا ان هذه الصفة كاشفة
عن حقيقة ذات الله تعالى والاستواء في الصفة الكاشفة يوجب المماثلة فنقول اما المقدمة الاولى فممنوعة
والدليل عليه ان الصفة الكاشفة عن حقيقة ذات الله هي الوجوب بالذات واما الثانية وهي ان الاستواء
في الصفة الكاشفة يدل على المماثلة فهذا ممنوع لانه لا يجزم ههنا بالمماثلة المطلقة وانما يجزم بان الامر
فيه ما يدل على المخالفة والفرق بين عدم الجزم بالمخالفة وبين الجزم بالمماثلة معلوم بالضرورة واما
الحجة الثانية فجوابها ان حاصلها يرجع الى المطالبة بالدليل الذي يدل على ثبوت هذا القسم الاول

وان المطالبة بدليل الثبوت غير واقامة الدليل على النفي غير فاين احدهما البائن عن الاخر واما الحجة
الثالثة فهي قريبة من الحجة الاولى وجوابها انا نقول لم قلتم انه لما لم يتميز احدهما عن الاخر لا في الزمان
ولا في المكان ولا في القدم والحدوث فانه يلزم عدم التميز في نفس الامر ولم لا يجوز ان بعضها يتميز
عن البعض بحقيقته المخصوصة وماهيته المعينة والدليل عليه ان العلم والقدرة اذا حصلا في محل
واحد فهما لم يتميز احدهما عن الاخر لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدوث والقدم مع ان الامتياز حاصل
في نفس الامر فكذا هاهنا **الفصل الرابع** في ذكر الدلائل على ثبوت هذا القسم من الموجودات على سبيل الاجمال
اعلم انا قد استقصينا في اثبات هذا المطلوب في اول كتاب تنزيه الله ولا باس باعادة بعض الدلائل هاهنا
فالحجة الاولى انا اقمنا الدلائل القاهرة في كتاب الزمان والمكان على ان المدة موجود من الموجودات
ثم بينا انه لا يجوز ان يكون المدة عبارة عن مقدار الحركة الفلكية وبينا ان المدة جوهر قايم بذاته
غير وجود الحركة ولو لحصلها فانا نعلم ان ذلك الجوهر يمتنع ان يكون جسما لان كل ما كان جسما فانه لا يمتنع
ان يكون قريبا من جسم وبعيدا من جسم اخر وبديهة العقل شاهدة بان نسبة المدة الى جميع الاجسام
على السوية ويمتنع ان يقال ان هذه السنة قريبة من فلان وبعيدة من غيره وعند هذا نعقد قياس
من الشكل الثاني وهو ان كل ما كان مدة فان نسبته الى جميع الاجسام بالقرب والبعد على السوية ولا شي
مما يكون جسما كذلك ينتج فلا شي من المدة بجسم فثبت ان المدة جوهر وثبت انه ليس بمتحيز فهو جوهر
مجرد مغاير للجسم وغير حال فيه وهو المطلوب وهذا المطلوب انما يتم بالبنا على اصلين احدهما اثبات
المدة والثاني اثبات انه ليس بجسم ولا حال في الجسم وقد احكمنا هذين الاصلين في كتاب الزمان
الحجة الثانية ان الدليل دل على وجود الخلا وهو البعد المجرد القايم بالنفس فنقول هذا البعد
ليس بجسم لان المراد من الجسم الجوهر الذي يقبل الحركة من حيز الى حيز ونفس الحيز لا يقبل الحركة من
حيز الى حيز والا لحصل للحيز حيز اخر الى غير النهاية وهو المطلوب فثبت انه جوهر مجرد **الحجة
الثالثة** وهي مبنية على اثبات المثل المجردة التي كان يثبتها القدما وتقريرها ان اشخاص الناس مشتركة
في معنى الانسانية ويختلفون في الطول والقصر والسواد والبياض وما به المشاركة غير ما به المباينة
فكونه انسانا امرا مغايرا لهذه الاحوال والصفات اذا ثبت هذا فنقول ذلك المعنى من حيث انه هو
يمتنع ان يكون له قدر معين او شكل معين والا لما كان مشتركا فيه بين الموجودات ذوات الاقدار
المختلفة والاشكال المختلفة ثم نقول هذا الموجود اما ان يكون موجودا في الاذهان فقط ولا
وجود له في الاعيان واما ان يكون موجودا في الاعيان والاول باطل لان القدر المشترك بين
الاشخاص الموجودة في الاعيان اجزا مقومة لتلك الموجودات وما يكون جزا من ماهيات الاشيا
الموجودة في الاعيان يجب ان يكون موجودة في الاعيان اذ لو حصلت تلك الاشيا في الاعيان
مع ان الاجزا المقومة لماهياتها غير موجودة في الاعيان فحينئذ قد حصل الشي في الاعيان مع
ان اجزا قوامه غير حاصلة في الاعيان وذلك محال في صريح العقول فثبت ان هذه الماهية التي هي
القدر المشترك بين الكل موجودة في الاعيان اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون كونه موجودا في
الاعيان موقوفا على قيام هذه الصفات بها اعني الطول والقصر والشكل والاين واما ان لا يكون
والاول باطل لان قيام هذه الصفات بها يتوقف على تحقق تلك الماهية فلو كان تحققها في نفسها موقوفا
على قيام هذه الصفات بها لزم الدور وهو محال فثبت بهذا البرهان وجود موجودات مجردة

في الاعيان

في الاعيان وهي التي كان يسميها الامام افلاطون بالمثل المجردة **المقالة الثانية** في بيان ان النفس
الانسانية هل هي مجردة عن الجسمية وعن الحلول في الجسمية ام لا وفيه فصول **الفصل الاول** في تفصيل
مذاهب الناس فيه اعلم انا نعلم بالضرورة ان هاهنا شيا اشير اليه كل احد بقوله انا وبالحقيقة فاعرف
المعارف واظهر الظاهرات هو ما يشير كل احد بقوله انا الا ان العقلا اختلفوا في ان ذلك الشي ما هو و
ضبط المذاهب فيه ان نقول انه اما ان يكون جسما او عرضا ساريا في الجسم او لا جسما ولا عرضا ساريا
فيه اما القسم الاول وهو انه جسم فذلك الجسم اما ان يكون هو هذا البدن واما ان يكون جسما داخلا
في هذا البدن واما ان يكون جسما خارجا عنه اما القسم الثالث وهو ان نفس الانسان عبارة عن
جسم خارج عن هذا البدن فهذا لم يقل به احد واما القسم الاول وهو ان الانسان عبارة عن هذا
البدن المعين والهيكل المخصوص فهو قول جمهور الخلق وهو المختار عند اكثر المتكلمين واما القسم الثاني
وهو ان الانسان عبارة عن جسم مخصوص موجود في داخل هذا البدن فالقايلون بهذا اختلفوا في تعيين
ذلك الجسم على وجوه الاول قال بعضهم انه عبارة عن الاخلاط الاربعة التي منها يتولد هذا البدن والثاني
قال بعضهم انه هو الدم وهذا الاختلاف مبني على اصل اخر وهو ان الاطبا اختلفوا فقال الكثير منهم ان
هذا البدن متولد من مجموع الاخلاط الاربعة وقال قوم من المحققين انه متولد من الدم فقط ثم تولد
من هذا الاصل الاختلاف في ان الانسان هل هو عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة او عن الدم والقول
الثالث انه عبارة عن الروح اللطيف الذي يتولد في الجانب الايسر من القلب وينفذ في الشريانات الى ساير
الاعضا والقول الرابع انه هو الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول
قوة الحفظ والفكر والذكر والقول الخامس وهو قول ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب والقول السادس
هو انه جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاخلاط وذلك الجسم جسم نوراني علوي خفيف متحرك
حي لذاته ينفذ في جواهر الاعضا ويسري فيها سريان الما في الورد وسريان الدهن في السمسم وسريان النار في
الفحم فما دامت هذه الاعضا صالحة لقبول الاثار الفايضة عن هذا الجسم اللطيف الشريف وهي قوة
الحس والحركة بالارادة بقي ذلك الجسم مشاركا لهذه الاعضا وافادها هذه الاثار الشريفة والقوى النورانية
واذا افسدت هذه الاعضا بسبب استيلا الاخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الاثار فارق
الروح عن البدن وانفصل الى عالم الارواح ثم قال اصحاب هذا القول ان هذا القول اقوى واولى من غيره
لانه لما لم يكن هذا الجسم من جنس الاجسام التي تولدت الاعضا عنها لاجرم صح القول بانه لا يلزم من
وقوع الذوبان والتحلل في البدن وقوع الذوبان والتحلل في هذا الجسم الشريف بل يكون باقيا بحاله الاولى
من اول العمر الى اخره وايضا فلما كان جسما صح عليه المجي والذهاب والرجوع وايات القران ناطقة بهذا الحكم
قال الله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك والقول السابع
ان الانسان عبارة عن اجزا اصلية باقية من اول العمر الى اخره مصونة عن التبدل والتغير والفرق
بين هذا القول وبين ما قبله ان في القول الاول كان الجسم الذي هو عبارة عن النفس جسما مخالفا بالماهية
للجسم الذي تولد عنه البدن وفي هذا القول ليس كذلك والقول الثامن ان الانسان عبارة عن الاعضا
الرئيسة التي لا يمكن بقا الحيوة مع فقدانها فهذا هو تفصيل قول من يقول ان الانسان عبارة عن جسم داخل
هذا البدن واما القسم الثاني من الاقسام المذكورة في اول هذا التقسيم وهو ان يقال الانسان عبارة
عن عرض سار في الجسم فهذا لا يقول به عاقل لان كل انسان يجد من نفسه علما ضروريا بانه جوهر قايم

بنفسه غير حال في محل فهو هذا العلم يستحيل ان يقال ان الانسان عبارة عن عرض حال في جسم من
الاجسام واما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان عبارة عن جوهر مجرد ليس بمتحيز ولا حال في
المتحيز فهذا قول اكثر الحكماء الالهيين وقال به قوم كثير من اهل الملة اما من الشيعة فقد كان يقول
بهذا القول ابو سهل النوبختي صاحب كتاب الاراء والديانات وكان يقول به محمد بن النعمان الملقب
عندهم بالشيخ المفيد واما من المعتزلة فهو قول معمر بن عباد السلمي واتباعه واما من اهل السنة
فكان الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله جازما بهذا المذهب شديد الاعتقاد فيه واما اكثر المحققين
من الصوفية فيقولون بهذا القول فان قال قايل اعرف المعارف واظهر الظاهرات عند كل احد علمه
بالشي المشار اليه بقوله وهو نفسه المعينة وذاته المخصوصة ولما كان هذا اعرف المعارف واظهر المفهومات
فكيف وقعت فيه هذه الاختلافات العظيمة والشبهات الغامضة ورايت في الرسالة الموسومة بالتفاحة
وهي الرسالة المشتملة على المباحثات التي جرت عند ارسطاطاليس عند قربه من الموت فقيل له كيف يعقل
ان يسال الانسان غيره عن حال نفسه فاجاب الحكيم بانه مثل سوال المريض الطبيب عن دايه وسوال الاعمى
من هو له عن كونه واقول نحن نقرر الاشكال كما ينبغي ثم نطلب الجواب عنه اما تقرير الاشكال فهو ان يقال اعرف
الاشياء للانسان نفسه والدليل عليه ان علمه بغيره موقوف على علمه بنفسه فاني اذا قلت في شي من الاشياء
اني عرفته فهذا حكم من نفسي بكونها عارفة بذلك الشي وكل تصديق فهو مسبوق بتصور الطرفين فيجب ان
كان الحكم على نفسي باني عرفت شيا من الاشياء فان معرفة نفسي بنفسي سابقة على معرفة ذلك فثبت ان علمي بنفسي
سابق على علمي بكل ما يغايرني واذا ثبت هذا ظهر ان علمي بنفسي اظهر من علمي بكل ما سواها فلو توسلنا بمعرفة شي
اخر الى معرفة النفس كان هذا من باب تعريف الاظهر الاجلى بالاغمض الاخفى وهو محال وايضا لما كان العلم
بغير النفس مشروطا بمعرفة النفس فلو كانت معرفة النفس مستفادة من شي اخر لزم الدور وهو محال والجواب
ان العلم بوجود النفس من حيث انها ما هي على التعيين والتفصيل شي اخر والظاهر الجلي هو القسم الاول
وهو غير مطلوب بالبرهان البتة واما القسم الثاني فهو المطلوب بالبرهان ومعرفة ساير الاشياء غير موقوفة
على معرفة النفس بحسب هذا الاعتبار فزال هذا السوال فان قال قايل السوال باق وبيانه من وجهين الاول
هو ان علمي بالحقيقة المخصوصة يمتنع ان يكون مستفادا من البرهان لان البرهان عبارة عن اثبات الحد الاكبر
للحد الاصغر بواسطة الحد الاوسط ويجب ان يكون ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط وثبوت الحد الاوسط للحد
الاصغر اعرف من ثبوت الحد الاكبر للحد الاصغر الا ان هذا المعنى في علم النفس بحقيقة نفسها محال لانه
من المحال ان يحصل بين الشي وبين حقيقته المخصوصة متوسط يتوسط بينهما وثالث يتخللهما واذا كان
حصول الحد الاوسط ههنا ممتنعا كان طلب هذا البحث بالبرهان ممتنعا وايضا فبتقدير ان يحصل بين الشي
وبين عينه وذاته متوسط الا انه من المحال ان يكون ثبوت ذلك المغاير لذلك الشي اعرف من ثبوت ذاته لذاته
فثبت بهذين الوجهين انه يمتنع كون هذا المطلوب مطلوبا بالدليل فيجي فيه احد الامرين وهو اما ان يكون
مايوسا من اثباته مطلقا واما ان يكون معلوما بالضرورة وايضا اذا سلمتم ان علمي باني موجود علم ضروري
فقول القايل انا موجود قضية موضوعها قولنا انا ومحمولها قولنا موجود والتصور سابق على التصديق
فوجب ان يكون علمي بالمعنى المشار اليه بقولي انا ضروري وذلك المعنى ليس الا الماهية المخصوصة التي هي
انا فاذا كانت هذه الماهية المخصوصة معلومة من حيث انها هي امتنع كونها مطلوبة بالبرهان وايضا فالمشار
اليه بقولي انا اما ان يكون تمام تلك الماهية واما ان يكون جزءا من اجزاء هذه الماهية واما ان يكون امرا

مغايرا لها

مغايرا لها خارجا عنها فان كان الاول كان العلم بماهية نفسي علما بديهيا فيمتنع كونه مطلوبا بالبرهان
وان كان الثاني فهو باطل لانه يلزم ان يكون المشار اليه بقولي انا جزءا من اجزاء ماهيتي فيكون تمام
حقيقة الشي جزءا من اجزاء حقيقته وهو محال وبهذا البيان يظهر ان المشار اليه بقولي انا يمتنع ان
يكون امرا خارجا عن الماهية لازما لها وايضا فبتقدير ان هذا القسم معقول في الجملة الا انا ان علمت
كونه من لوازم نفسي كان العلم بنفسي سابقا على هذا العلم وان لم اعلم كونه من لوازم نفسي كان علمي بنفسي
علما بشي مغاير لنفسي ولا تعلق له بنفسي وذلك محال السوال الثاني ان مذهب الحكماء ان علم الشي بذاته
هو نفس ذاته وفي هذه الصورة يقولون العقل والعاقل والمعقول واحد واحتجوا عليه بانه ثبت ان
تعقل الشي عبارة عن صورة مساوية للمعقول في ذات العاقل فنقول علم الشي بذاته اما ان يكون صورة
مغايرة لذاته حاصلة في ذاته واما ان يكون عين ذاته والاول باطل والا لزم اجتماع المثلين وذلك محال
ولانه على هذا التقدير لم يكن احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس ولما بطل هذا القسم ثبت
ان علم النفس بحقيقتها المخصوصة هو عين ذاتها ولما كانت حاضرة في جميع اوقات دوام تلك الذات
وجب ان يكون علمها بذاتها المخصوصة دايما بدوام ذاتها واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون هذا العلم
مطلوبا بالبرهان لان الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا فثبت بهذه المباحث القوية ان معرفة جوهر النفس
يجب ان يكون معرفة بديهية اولية غنية عن الكسب والطلب وانتم قد جعلتموه من المباحث البرهانية
فكان الاشكال لازما والجواب ان المطلوب بالبرهان هو ان جوهر النفس جوهر ليس بمتحيز ولا حال في
المتحيز فالمطلوب بالبرهان هو هذا القيد السلبي والقيود السلبية امور مغايرة للذات المخصوصة فان
قالوا هب ان الامر كذلك الا ان المقتضي لذلك السلب المخصوص هو تلك الحقيقة المخصوصة فاذا كان
العلم بتلك الحقيقة المخصوصة حاصلا كان العلم بذلك السلب حاصلا على سبيل الدوام قلنا السلب
نفي محض فلا يمكن جعله من مقتضيات الماهية فان قالوا اذا كان الامر كذلك امتنع كون الحد الاوسط
موجبا له فوجب ان يتعذر معرفته بواسطة البرهان فنقول الجواب الاولى ان يقال انا نجد بالضرورة اختلاف
الناس في هذا المطلوب ونعلم بالضرورة انه بحث غامض فما ذكرتموه من السوال تشكيك في البديهيات
والله اعلم الفصل الثاني في حكاية دلايل القايلين بان النفس يجب ان يكون جوهرا جسمانيا وقبل
الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمة وهي ان العلوم على قسمين منها بديهية ومنها كسبية و
الكسبيات موقوفة على البديهيات اذ لو كان كل علم كسبيا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان
والموقوف على المحال محال فوجب ان لا يحصل شي من العلوم اصلا فثبت ان القول بان جميع العلوم كسبية
يوجب القول بنفي العلوم اصلا وما افضى اثباته الى نفيه كان اثباته باطلا فثبت ان الاعتراف بحصول العلم
يوجب الاعتراف بحصول العلم البديهي واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى العلم البديهي الا العلم الذي يحكم
بصحته فطرة عقول العقلاء من غير حاجة فيه الى بحث ونظر وتامل واذا عرفت هذه المقدمة فنقول
الذي يدل على ان النفس جسم مخصوص وجوه الحجة الاولى ان العلم بصفات النفس بديهي ومتى
كان العلم بالصفة بديهيا كان العلم بالذات بديهيا وهي تقتضي ان يكون علمنا بذاتنا المخصوصة علما
بديهيا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ذاتنا عبارة عن هذا البدن فهذه الحجة مبنية على ثلث مقدمات
المقدمة الاولى ان علمنا بصفات نفوسنا علم بديهي والذي يدل عليه اني اعلم بالضرورة اني ابصرت
وسمعت وقمت وعرفت وتفكرت واشتهيت وغضبت ودخلت الدار وخرجت منها وسافرت الى البلدة

القائدية ورجعت منها ومن نازع في كون هذه العلوم علوماً بديهية فقد نازع في اصل العلوم البديهية
وانكرها فثبت ان علمنا بصفات انفسنا علم بديهي والمقدمة الثانية وهي قولنا ان العلم بصفة الشيء
اذا كان بديهياً كان العلم بذات النفس يجب ان يكون بديهياً فالدليل عليه ان علمي باني ابصرت وسمعت
وعقلت ونظرت حكم على نفسي بثبوت هذه الصفات لها والحكم بالشيء على الشيء لابد وان يكون قد سبق
له تصور الطرفين اولاً فلو كان علمي بوجود نفسي علماً كسبياً لكان قبل ذلك الكسب اكون شاكاً في وجود
نفسي والشاك في وجود النفس يمتنع ان يكون عالماً لحصول الصفات المخصوصة لها ولما دل المنازع ان
هذا العلم بديهي وجب ان يكون العلم بوجود النفس بديهياً وهذا هو المسألة المشهورة عند العقلاء
بانه متى كان العلم بالصفة بديهياً وجب ان يكون العلم باصل الذات بديهياً والمقدمة الثالثة انه لما
ثبت ان علم كل احد بنفسه المخصوصة علم بديهي وجب ان يكون النفس هو هذا البدن او شيء داخل فيه
والدليل عليه هو ان اثبات شيء سوى هذا البدن وسوى اجزاء هذا البدن امر استدلالي لا امر بديهي وهذا
مما لا نزاع فيه بين العقلاء وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني وهو ان يقال نفس كل احد معلوم له بالضرورة
والشيء المجرد الذي لا يكون جسماً ولا جسمانياً غير معلوم بالبديهة ينتج ان النفس يمتنع ان يكون عبارة عن
الموجود الذي ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب الحجة الثانية لمنكري هذا الجوهر المجرد انه لو كان
النفس عبارة عن جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال في الجسم لكان قول القائل تحركت وسكنت ودخلت
الدار وخرجت منها وذهبت الى السوق ورجعت منها الى المسجد كل ذلك يكون اقوالاً باطلة لان هذه
الصفات ممتنعة الثبوت في حق الجوهر المجرد عن الجسمية الا ان هذه الاقوال معلومة الصحة بالبديهة
لان كل عاقل قبل خوضه في هذه المضايق يعلم بالضرورة صدق قوله دخلت الدار وخرجت منها كما يعلم
صدق قوله علمت كذا وفهمت كذا فالقدح فيه يكون قدحاً في اظهر البديهيات فان قالوا حاصل هذا الدليل
يرجع الى التمسك بالفاظ الناس واطلاقاتهم والالفاظ يحتمل الحقيقة والمجاز فلعل مرادهم من دخلت الدار
وخرجت منها ان بدني خرج من الدار ودخل فيها وعلى هذا التقدير يسقط هذه الحجة فنقول في الجواب
انا لا نتمسك باللفظ المحض الذي يحتمل الحقيقة والمجاز بل نتمسك بشهادة صريح العقل كل احد بان ما هو
الذي دخل الدار وخرج منها فشهادة معاني هذه الالفاظ غير وشهادة العقل بذكر هذه الالفاظ غير
واعتمادنا في هذه الحجة على القضية العقلية المعنوية لا على مجرد الاطلاقات اللفظية والدليل القاطع
عليه انه اذا كان الانسان عبارة عن جوهر النفس كان البدن مركباً له ومحلاً لتصرفه فكان دخول بدنه
في الدار وخروجه منها جارياً مجرى دخول فرسه في الدار وخروجه منها لكن كل عاقل يدرك تفرقة بديهية
بين قوله دخلت في الدار وخرجت منها وبين قوله دخل فرسي في الدار وخرج منها ولما كان القول بان
النفس جوهر مجرد يوجب زوال هذه التفرقة المعلومة بالبديهة وجب ان يكون القول باثبات النفس
باطلاً الحجة الثالثة لو كان النفس عبارة عن جوهر مجرد له تعلق بهذا البدن بالتدبير والتصرف
لم يبعد في اول العقل ان ينقطع تعلق هذه النفس من هذا البدن ويصير متعلقاً بالبدن الثاني وبالعكس
وعلى هذا التقدير اذا رأينا بدن زيد ثم رأيناه بعد ذلك وجب ان نبقى شاكين في ان هذا الانسان هل هو
الانسان الاول لان بتقدير ان يتبدل مدبر الاول لهذا البدن مدبر آخر فقد يتبدل ذلك الانسان بغيره
كما انا رأينا بيتاً وجوزنا ان مالك ذلك البيت قد انتقل الى مالك آخر فحينئذ لا نقطع عند رؤية ذلك
البيت في المرة الثانية بان مالكه هو المالك الاول بل نبقى شاكين فيه فكذا هاهنا وجب ان نبقى في الشك

في ان هذا الانسان الذي نراه الان هل هو ذلك الذي رأيناه اولاً ام لا ولما لم يحصل هذا الشك لاحد
من العقلاء ثبت انه على تقدير ان يكون الانسان شيئاً آخر وراء هذا البدن يوجب حصول هذا الشك
علمنا ان القول بان الانسان شيء آخر غير هذا البدن قول باطل وان قالوا التجويز الذي ذكرتم قائم على كل
التقديرات لاحتمال ان الشخص الاول فني وحدث شخص آخر مساوي الاول في الصورة والخلقة اما بايجاد
الفاعل المختار واما لاجل حدوث شكل غريب في الفلك اقتضى حدوث هذا المعنى فنقول موضع الالزام اما
مع القطع بان هذا الجسد هو الجسد الاول الذي رأيناه اولاً لم يبق الشك في ان هذا الانسان هو الانسان
الاول ومعلوم ان السؤال المذكور اولاً لا يتوجه على هذا الكلام الحجة الرابعة ان نفسي جوهر موصوف
بانه علم وتفكر وتذكر وابصر وسمع وذاق ولمس واشتهى وغضب وتحرك وسكن فان الموصوف بهذه
الصفات ليس الا هذه البنية وما يكون داخلاً فيها فوجب ان نفسي عبارة عن هذا البدن او ما يكون
في هذا البدن ولابد في تقرير هذه الحجة من تقرير مقدمتين المقدمة الاولى ان نفسي عبارة عن الجوهر
الموصوف بهذه الصفات والدليل عليه اني اذا شككت في اني اذا رأيت المبصرات فانا ابصرتها واذا سمعت
الحروف والاصوات فانا سمعتها لان التاء في قولك ابصرت وسمعت وفهمت وعرفت ضمير النفس ولا فرق
بين قولك ابصرت وسمعت وبين قولك انا موصوف بابصار كذا وسماع كذا فلما كانت بديهة العقل حاكمة
باني ابصرت وسمعت كانت تلك البديهة حاكمة باني انا الموصوف بهذه الصفات واما المقدمة الثانية فهي
في بيان ان الموصوف بهذه الصفات هو هذه البنية فالدليل عليه اني كما اعلم بالضرورة ان ذوق
الطعام غير حاصل في اخمص الرجل وفي الساق اعلم بالضرورة ان ذوق الطعام في اللسان وان سماع الصوت
حاصل بالاذن وكذا القول في سائر الاحساسات وايضاً الانسان يعلم بالبديهة انا نجد الفكر والتخيل
من جانب الدماغ ونجد العلم والادراك من القلب وجميع هذه الشواهد دالة على ان هذه الادراكات
مختصة بهذه الاعضاء فثبت ان جوهر النفس جوهر موصوف بهذه الصفات وثبت
ان الموصوف بهذه الصفات هو هذه الاعضاء فوجب القطع بان جوهر النفس اما هذه البنية او
اجسام سارية في هذه البنية مشاركة لها او داخلة فيها الحجة الخامسة ان النفس لو كانت جوهراً مغايراً
للبدن ولا تعلق لها بالبدن الا تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملاح بالسفينة والجمال بالحمول فكما
ان الملاح يمكنه ان يترك تدبير هذه السفينة ويشتغل بتدبير سفينة اخرى وجب ان يمكن للنفس ان
يترك تدبير هذا البدن ويشتغل بتدبير بدن آخر بمعنى ان مدبر هذا البدن ينتقل الى تدبير ذلك البدن
ومدبر ذلك ينتقل الى تدبير هذا البدن ولما كان ذلك ممتنعاً علمنا ان النفس ليس الا هذا البدن فان قالوا لم
لا يجوز ان يقال النفس قد اتحدت بهذا البدن فلهذا السبب امتنع ما ذكرتم او يقال لهذه النفس عشق طبيعي
وشوق ذاتي الى تدبير هذا البدن فلهذا السبب يمتنع انتقالها الى تدبير بدن آخر فالجواب عن الاول ان القول
بالاتحاد باطل مشهور البطلان لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان لا واحد وان عدما معاً وحدث ثالث
فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان بقي احدهما وعدم الآخر فهذا ايضاً ليس باتحاد لان الموجود لا يكون نفس
المعدوم وايضاً البدن جسم مركب من الاخلاط المتضادة والاجزاء المتكاثرة والنفس جوهر مجرد عن
الحجمية والمرئية فكيف يعقل ان يصير احدهما عين الآخر والجواب عن الثاني وهو قولهم النفس لها عشق
طبيعي وشوق ذاتي الى تدبير هذا البدن فنقول هذا ايضاً ضعيف لان عشق النفس ليس الا الى الالتذاذ
بالمحسوسات والا على الاستغراق بباقي عالم الجسمانيات من المنافع والراحات فاما ان تكون النفس ما شغلها عنه

الالة بعينها مع انه يمكنها تحصيل المقصود بكيرالالات فهذا محال والدليل القاطع عليه ان النفس
في حرمت وقطعت بان تحصيل هذه اللذات والطيبات بهذا الطريق ممكن وبطريق اخر ايضا ممكن وانه لا
رجحان لاحد الطريقين على الثاني في كثرة المنافع فههنا يستحيل للنفس ان يميل الى احد الطريقين بعينه دون
الثاني فكذا هاهنا مطلوب النفس هو الانتفاع باللذات الجسمانية والراحات الشهوانية فلما كانت الابدان باسرها
متساوية في الافضا الى هذا المطلوب وجب ان يكون نسبة النفس اليها على السوية ومتى كان الامر كذلك
كان قولهم ان النفس المعينة ما شعر بذلك البدن المعين عشقا طبيعيا قولا باطلا الحجة السادسة انا
على بنفس اظهر العلوم واقواها والدليل عليه ان علمي لا يغاير نفسي بانه لعلمي بنفسي والتابع يمتنع ان يكون
اقوى من المتبوع واذا ثبت هذا فنقول لو كانت نفسي موجودا مجردا لا داخل العالم ولا خارج العالم ولا
متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه لكنا نعلم بالضرورة اني موجود بهذه الصفة ومعلوم ان ذلك باطل
لان كثيرا من العقلاء زعموا ان اثبات مثل هذا الموجود محال في العقول بجمة قالوا ان كل العالم يجب ان يكون
متحيزا او مختصا بالجهة والحيز واما العقلاء الذين سلموا ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى فلم يخطر ببال
احد منهم انه في نفسه موصوف بهذه الصفة فثبت ان نفس الانسان لو كان موصوفا بهذه الصفة لكان
العلم بكونه كذلك علما ضروريا وثبت ان التالي باطل فكان المقدم باطلا ولجيب ان يجيب عنه فنقول هذه القيود
قيود سلبية والعلم بالماهية مغاير للعلم بقيودها السلبية وغير موجب له الحجة السابعة هذا الجسد
محل الادراكات الجزئية والكلية ومحل القدرة على التحريكات الارادية ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون هذا
الجسد وما فيه هو الانسان فهذه الحجة مبنية على مقدمات المقدمة الاولى ان هذا الجسد اما ان يقال
حصل فيه قوة شعور وادراك او لم يحصل فيه البتة قوة الشعور والادراك والقسم الثاني باطل لان هذا الجسم
لو كان خاليا عن قوة الشعور والادراك لكان جمادا محضا فانه لا يحصل بين الجماد وبين الحيوان فرق الا هذا
المعنى وهو ان الجماد لا شعور له البتة ولا ادراك البتة فلو كان جسم البدن خاليا عن الشعور والادراك لكان
جمادا محضا لكنا نعلم بالضرورة ان ابدان الحيوانات حال كونها احياء ليست جمادات محضة وكيف لا نقول
ذلك وان من وضع اصبعه على الجمرة فانه يحس بالالم في ذلك الموضع ولو وضع اصبعه على الجمرة فانه يحس بنوع
اخر من الالم في ذلك الموضع فالقول بان البدن جماد محض لا شعور فيه ولا ادراك انكار لاعظم البديهيات
فثبت انه حصل في ابدان الحيوانات قوة شعور واحساس بالاشياء المخالفة والموافقة ولا نريد بقولنا انه مدرك
للجزئيات الا هذا المقدمة الثانية انا بينا ان البدن مدرك للجزئيات ولما كان مدركا للجزئيات فانه يجب ان يكون
مدركا للكليات والدليل عليه ان هذا الالم عبارة عن الالم مع قيد كونه هذا ومدرك المركب لا بد وان يكون
مدركا للمفرد لما ثبت في المنطق في باب الثاني للمعقول ان تصور المركب مسبوق بتصور مفرداته فثبت ان مدرك
هذا الالم مدرك للالم والالم ماهية كلية فثبت ان مدرك الجزئيات يجب ان يكون مدركا للكليات وايضا
قد بينا ان البدن يتصور هذا الانسان وهذا الانسان عبارة عن الانسان مع قيد كونه هذا فمن ابصر هذا
الانسان يجب ان يكون قد ابصر الانسان وابصر كونه هذا لكن الانسان من حيث انه انسان ماهية كلية
فالقوة الباصرة قد ادركت الماهية الكلية فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان القوة الباصرة لما ادركت هذا الانسان
فمعنى ادراكها انه مجرد كونه هذا فاما الانسان فهو غير مبصر وايضا هب ان القوة الباصرة ادركت الانسان
الا ان الانسان من حيث انه انسان لا كلي ولا جزئي ولكنه انسان فقط فلا يلزم منه ان يكون القوة الباصرة مدركة
للكليات فنجيب عن الاول بانا حين ادركنا هذا السواد وهذا البياض فاما ان يكون المرئي مجرد كون هذا

هذا

هذا وكون ذاك ذاك من غير ان يتعلق القوة الباصرة بماهية السواد والبياض واما ان يكون المرئي
مجموع كونه هذا مع كونه سوادا ومجموع كون ذاك مع كونه بياضا اما الاول فباطل لوجوه احدها انا قد
دللنا على ان التعين قيد عدمي فيمتنع كونه مرئيا وثانيها انه بتقدير ان يكون التعين امرا ثابتا فان تعين
ذاك التعين هذا لكل واحد منهما يشارك الاخر في كونه تعينا فهذا التعين وذلك التعين متخصصان داخلان
تحت نوع واحد ولا مخالفة بينهما في الماهية اصلا فاذا احسسنا بهذا السواد وبهذا البياض وفرضنا ان
المحسوس ليس الا مجرد كونه هذا وذاك وثبت ان مجرد كونه هذا وذاك متخصصان داخلان تحت نوع
واحد وانه لا مخالفة بينهما في الماهية فحينئذ يلزم ان لا يحس من طريق الابصار بكون السواد والبياض
مختلفين ولما كان ذلك باطلا بالبديهة علمنا انه ليس المحسوس بحس البصر هو مجرد كونه هذا وذاك بل كونه
سوادا وبياضا ايضا محسوس بحس البصر وثالثها انه بتقدير ان يكون التعين امرا ثابتا وان يكون المحسوس
هو التعين الا ان التعين ايضا ماهية كلية فيكون المحسوس بالبصر ايضا امرا كليا الا ان يقال المحسوس
ليس هو التعين بل تعين التعين ثم يعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل فثبت بهذه الوجوه انا
اذا احسسنا بهذا السواد وبهذا البياض قد حصل الاحساس بالسواد وبالبياض واما السؤال الثاني
وهو قوله عجب انا ادركنا السواد بحس البصر لكن لم قلتم انا ادركنا السواد من حيث انه كلي فجوابه انا
بينا في المنطق ان الكلي قد يراد به الكلي المنطقي وهو نفس الكلية وقد يراد به الكلي العقلي وهو مجموع الماهية مع
قيد كونها كلية وقد يراد به الكلي الطبيعي وهو تلك الماهية التي يجب ان يحكم العقل عليها بكونها كلية ولا نزاع
في هذا المقام في بيان ان الكلي الطبيعي تدركه القوة الحاسة اما الكلي المنطقي والعقلي فلا حاجة الى ادراكهما
في هذا الباب فثبت بما ذكرنا ان النفس مدركة للجزئيات وكما تكون مدركة للجزئيات فانه يكون مدركة للكليات
الطبيعية واما المقدمة الثالثة فهي في بيان ان البدن موصوف بالقدرة على التحريكات الارادية والدليل
عليه هو ان المحرك بالارادة هو الذي يحرك بواسطة القصد والاختيار والاختيار الذي هو مشروط بادراك
ماهيته فان ما لا يكون متصورا ولا مشعورا به فانه يمتنع القصد الى تكوينه فثبت ان الفاعل المختار يجب
ان يكون مدركا فلما كان البدن هو المدرك وجب ان يكون الفاعل المختار هو البدن او شي موجود في
البدن واما المقدمة الرابعة وهي انه لما ثبت ان البدن موصوف بالادراكات الجزئية والادراكات الكلية
وبالحركات الارادية كان جوهر البدن موصوفا بمجموع هذه الصفات ولا معنى للانسان الا الجوهر
الموصوف بهذه الصفات وذلك يوجب القطع بان الانسان هو البدن او جسم موجود فيه واذا ثبت
هذا فلو فرضنا جوهرا مجردا مغايرا لهذا البدن لكان ذلك الشي موجودا مغايرا للانسان فيكون
الانسان هو هذا البدن الموصوف بهذه الادراكات الكلية والحركات الارادية وهذا هو المقصود الحجة
الثامنة للقائلين بان النفس جسم هي ان نقول لو كان النفس جوهرا مجردا عن الجهة والحيز لامتنع
ان يتوقف فعلها على مماسة محل الفعل لان ما لا يكون متحيزا امتنع ان يصير مماسا للمتحيز واذا كان الامر كذلك
فحينئذ يكون فعلها على سبيل الاختراع من غير حاجة الى حصول مماسة وملاقاة بين الفاعل وبين محل
الفعل ولو كان الامر كذلك لوجب ان يقدر الواحد منا على تحريك الاجسام من غير ان يماسها ومن غير
ان يماس شيئا يماسها وذلك لان جوهر النفس لما كانت قادرة على تحريك البدن من غير حصول مماسة بينها
وبين ذلك البدن علمنا ان جوهر النفس قادر على تحريك الجسم من غير واسطة المماسة وسائر الاجسام
قابلة للحركة ونسبة جوهر النفس الى كل الاجسام على السوية فلما قدرت النفس على تحريك بعضها من غير

المماسة وجب ان يقدر على تحريك الكل من غير المماسة ولما كان ذلك باطلا بالبديهة علمنا ان النفس
لا يقوى على التحريك الا بشرط ان يماس محل الحركة ويماس ما يماسه وكل ما كان مماسا للشيء من الاجسام
فهو متحيز فوجب ان يكون النفس جوهرا متحيزا وهو المطلوب فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان تاثير
النفس في تحريك بدنها الخاص غير مشروط بالمماسة وتاثيرها في تحريك ساير الاجسام موقوف على
حصول المماسة بين بدنها وبين تلك الاجسام فانكم ان لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم والجواب
انه لما كان قبول البدن لتصرفات النفس لا يتوقف على حصول المماسة بين النفس وبين البدن وجب
ان يكون الحال كذلك في تحريك ساير الاجسام لان جميع الاجسام متساوية في قبول التحريك ونسبة
النفس الى جميعها على السوية لان النفس اذا كانت مجردة عن الحيز وعلايق الجهة كان نسبة ذاتها
الى الكل بالسوية ومتى كانت ذات الفاعل بالنسبة الى الكل على السوية وذات جميع القوابل الى ذات
الفاعل على السوية وجب ان يكون التاثير بالنسبة الى الكل على السوية فاذا استغنى الفاعل في الفعل
عن مماسة محل الفعل في حق البعض وجب ان يكون الحال كذلك في حق الكل وان افتقر الى المماسة في حق البعض
وجب ان يفتقر اليها في حق الكل اقصى ما في الباب ان يقال النفس كالعاشق لهذا البدن الا ان هذا
العشق الشديد يقتضي ان يكون تعلقها بهذا البدن اكثر وان يكون تصرفها في هذا البدن اكثر فاما
ان يتغير مقتضى ذاتها بالنسبة الى هذه الاجسام فذلك محال وهذا برهان يفيد القطع في هذا
المطلوب **الحجة التاسعة** الحكما اتفقوا على ان حد الانسان هو انه جوهر جسماني مغتذ نام مولد حساس
متحرك بالارادة فالجوهر الجسماني هو الذات وكونه مغتذيا ناميا مولدا حساسا متحركا بالارادة نعوتا
صفات ست وهي صفات للجوهر الجسماني فيجب ان يكون الانسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه
الصفات فالقول بان الانسان جوهر مجرد موصوف بهذه الصفات مناقض لهذا الكلام فان قالوا نسلم
ان الانسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه الصفات الا انا نثبت جوهرا مجردا يدبر الجسم الموصوف بهذه
الصفات قلنا فذلك الجوهر المجرد منفصل عن الجسم الموصوف بهذه الصفات المذكورة فرجع كلامكم الى
انكم اثبتم للانسان مدبرا وكلامنا الان ليس الا في البحث عن حقيقة الانسان لا في البحث عن مدبر الانسان
فان عندنا مدبر الانسان ومدبر جميع العالم هو الله سبحانه وتعالى **الحجة العاشرة** وهي الحجة التي عليها تعويل
المتكلمين ان كل عاقل اذا سالته ما الانسان وما حقيقته فانه يشير الى هذا الهيكل المخصوص وهذه البنية
المخصوصة ولو قلت له الانسان شيء اخر سوى هذه البنية فان جميع العقلاء ببداية عقولهم يكذبونه وايضا
فاوايل العقول قاضية بان الخطاب متوجه الى هذه البنية والثواب والعقاب متوجهان اليها والمدح والذم
والرغبة والرهبة متوجهة الى هذه البنية ولو ان رجلا قال المامور والمنهي شيء اخر مغاير هذه البنية لكانت
العقلاء باسرهم مطبقين على تكذيبه ولما شهدت بداية العقول وصرايح الاذهان ببطلانه كان بطلانه
بديهيا ولما ثبت ان العلم بان الانسان هو هذه البنية المشاهدة وهذا الهيكل المخصوص علم بديهي
كان القدح فيه باطلا فهذه جملة دلايل نفاة النفس الناطقة **الفصل الثالث** في حكاية الحجة التي هي
اقوى الوجوه في اثبات تجرد النفس فنقول انه حصل في الوجود موجودات غير قابلة للقسمة فوجب ان يكون
العلم بها غير قابل للقسمة فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم غير قابل للقسمة وكل متحيز وكل حال في المتحيز
منقسم فوجب ان يكون الموصوف بتلك العلوم غير متحيز ولا حال في المتحيز واعلم ان هذا الدليل مبني على
اربع مقدمات **فالمقدمة الاولى** في بيان انه حصل في الوجود موجودات لا يقبل القسمة ويدل عليه

وجوه

وجوه الاول ان واجب الوجود لذاته غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه لا القسمة المقدارية ولا القسمة
العقلية الحاصلة من الجنس والفصل ولا القسمة العقلية الحاصلة من المادة والصورة لان كل منقسم
فهو محتاج في وجوده الى جزئه وجزؤه غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته وكل منقسم فهو ممكن
لذاته فيلزم ان كل ما لا يكون ممكنا لذاته فانه يكون منزها عن التركيب والتاليف فيكون فردا محضا الثاني
ان النقطة يمتنع ان يكون منقسمة وقد ذكرنا في مسالة اثبات الجوهر الفرد وجوها كثيرة في تقرير هذا
المطلوب ومن جملتها ان النقطة نهاية الخط فلو كانت النقطة منقسمة لم يكن كل واحد من نصفيه نهاية
الخط وانما النهاية النصف الاخير فثبت ان كل ما كان منقسما لم يكن كله نهاية الخط وهذا يلزم ان كل ما كان نهاية
الخط يمتنع ان يكون منقسما الثالث ان الوحدة ابعد الاشياء عن طبع الكثرة فالوحدة ان كانت موجودة فهو المطلوب
وان لم يكن موجودة كانت الكثرة موجودة لكن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فمتى كانت الكثرة موجودة كانت
الوحدة موجودة فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود الوحدة على كل حال الرابع لا شك ان في الوجود ماهيات
موجودة فهذه الماهيات اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة مفردة فهو المطلوب وان كانت
مركبة وكل تركيب فانه مركب من البسايط فعلى جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود ماهيات بسيطة مفردة
عن جميع جهات التركيب فثبت بهذه الوجوه الاربعة انه حصل في الوجود موجودات لا يقبل القسمة
المقدمة الثانية في بيان انه اذا كان المعلوم غير منقسم كان العلم المتعلق به غير قابل للقسمة فنقول
الدليل عليه هو ان ذلك العلم لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما
بجزء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكون
ذلك العلم قابلا للقسمة اما انه يمتنع ان يكون جزء ذلك العلم علما بذلك المعلوم فبيانه من وجوه الاول انه يلزم
ان يكون الجزء مساويا للكل وذلك محال لانه اذا كان كل ذلك العلم علما بذلك المعلوم وجزء ذلك العلم يكون
ايضا علما بذلك المعلوم فحينئذ يلزم كون الجزء مساويا للكل من كل الوجوه وهو محال فان قالوا لم لا يجوز ان
يكون الجزء مساويا للكل في بعض الاحوال وان كان مخالفا له من ساير الوجوه قلنا العلم بالشيء لا حقيقة
له ولا ماهية له سوى كونه علما بذلك المعلوم وكل ما سوى هذا الاعتبار فانه يكون خارجا عن ماهية
كونه علما فاذا كان لا ماهية للعلم الا هذا القدر ثم قلنا ان هذا القدر وقع الاشتراك فيه بين كل العلم وبين هذا
فحينئذ يلزم كون الجزء مساويا للكل من جميع الوجوه وهو محال الثاني وهو انه اذا كان كل ذلك العلم علما بذلك
المعلوم وكان كل واحد من اجزاء ذلك العلم ايضا علما بذلك المعلوم فحينئذ يكون ذلك الموصوف بذلك العلم
عالما بذلك المعلوم لا مرة واحدة بل مرارا كثيرة وذلك باطل الثالث هو انا اذا فرضنا ان كل واحد من اجزاء ذلك
العلم كان علما بذلك المعلوم فهل ينتهي تلك الاجزاء الى جزء لا يقبل القسمة او لا ينتهي الى ذلك فان كان الاول
فذلك الجزء من العلم علم بذلك المعلوم مع انه لا يقبل القسمة فقد وجدنا علما لا يقبل القسمة وهو المطلوب
وان كان الثاني فحينئذ يلزم ان يحصل لذلك العلم اجزاء لا نهاية لها وهو محال وعلى تقدير تسليمه فالمقصود حاصل
لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فما لم يحصل الوحدة لم يحصل اجتماع الوحدات وحينئذ يحصل المقصود
واما القسم الثاني من الاقسام المذكورة في اول الدليل وهو ان كل واحد من اجزاء ذلك العلم يكون علما بجزء
من اجزاء ذلك المعلوم فهذا ايضا محال لان هذا انما يعقل اذا كان المعلوم منقسما وكلامنا في المعلوم الذي
لا يقبل القسمة واما القسم الثالث وهو ان يقال كل واحد من اجزاء ذلك العلم لا يكون علما بنفس ذلك المعلوم
ولا بشيء من اجزائه فنقول ان تلك الاجزاء اذا اجتمعت فهل حدث عند اجتماعها امر زايد على تلك الاجزاء او لم

يحدث فان لم يحدث امر زايد كان الحاصل هناك امورا ليست عالما بذلك المعلوم ولا بشي من اجزائه فيلزم
ان يقال العلم بالشي ليس عالما به هذا خلف وان حدث امر زايد فذلك الزايد ان قبل القسمة عاد التقسيم الاول
فيه وان لم يقبل القسمة فهو علم لا يقبل القسمة وذلك هو المطلوب فثبت بما ذكرنا انه متى كان للمعلوم
غير منقسم وجب ان يكون العلم به غير منقسم وهو المطلوب المقدمة الثالثة في بيان انه متى كان العلم
غير منقسم كان الموصوف بذلك العلم غير منقسم فنقول الذي يدل عليه ان ذلك الموصوف اذا كان منقسما ازيد
فيه اجزاء واقسام فكل واحد من تلك الاقسام اما ان يكون موصوفا بكل ذلك العلم او ببعض من اجزائه او لا بكله
ولا ببعضه والاول محال والا لزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة والثاني محال والا لزم ان يكون ذلك
العلم منقسما وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف والثالث محال لانه اذا كان كل واحد من اجزاء ذلك المحل خالية
عن ذلك العلم وعن جميع اجزائه لزم كون ذلك المحل خاليا عن كل ذلك العلم مع انا فرضناه موصوفا هذا خلف
فان قيل اليس من مذهب الفلاسفة ان الجسم البسيط اذا خلا من التقطيع وعن اختلاف العرضين وعن
الوهم فانه يكون في نفسه واحدا على سبيل الحقيقة ولا يكون فيه تركيب اصلا ولا يلزم من كونه قابلا للتقسيم حصول
التقسيم فيه كما انه لا يلزم من كون الجسم قابلا للسواد ان يكون اسود واذا كان كذلك فهذا الجسم في نفسه
شي واحد وليس فيه شي من الابعاض والاقسام واذا كان كذلك فهاهنا يمتنع ان يقال الحال في كل واحد من اقسامه
اما كل ذلك العلم او بعضه لان هذا الكلام انما يصح لو حصل لذلك الجسم ابعاض واقسام اما اذا كان في
نفسه شيا واحدا فلم يحصل له ابعاض واقسام البتة لم يصح هذا الكلام السوال الثاني هب ان ذلك الجسم حصلت
له ابعاض واقسام فلم لا يجوز ان يقال ان كل واحد من ابعاضه خال عن كل ذلك العلم وعن بعضه قوله لو كان
كذلك لامتنع ان يكون كل ذلك الجسم موصوفا بذلك العلم قلنا ما الدليل على انه لما خلا كل واحد من اجزاء
ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة وعن بعضها وجب خلو كل ذلك الموصوف عن تلك الصفة وذلك لان الكل من
حيث انه كل مغاير لكل واحد من اجزائه فهب ان كل واحد من اجزائه خال عن كل تلك الصفة وعن بعضها فلم يلزم
من هذا وجوب خلو كل تلك الذات عن كل تلك الصفة الجواب عن السوال الاول ان الجسم وان كان واحدا في
نفسه الا ان حصول الانقسام فيه امر ممكن وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فاذا فرضنا ذلك الانقسام
واقعا امتنع ان يلزم منه محال فلما لزم المحال علمنا انه انما لزم لا من هذا الفرض وانما لزم من قيام الصفة التي لا
يقبل القسمة بالمحل الذي يقبل القسمة فوجب ان يكون هذا الفرض محالا اما السوال الثاني فجوابه انا ندعي العلم
البديهي بانه متى كان جميع اجزاء الذات خاليا عن كل تلك الصفة وعن كل واحد من اجزاء تلك الصفة امتنع كون
تلك الذات موصوفة بتلك الصفة اما المقدمة الرابعة فهي في بيان ان كل متحيز فهو منقسم بناء على نفي الجوهر
الفرد والكلام فيه معلوم واذا ظهرت هذه المقدمات الاربع ظهر ان محل هذه العلوم جوهر ليس بجسم ولا جسماني
وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ الرئيس ابو علي في جميع كتبه الا انه ما ذكره على هذا الترتيب ولم
يقرره بهذه الوجوه ويستحق كلامه في تقرير هذا الدليل ومن انصف علم ان هذا البيان اكمل واتم ثم نقول الاعتراض
على هذا الدليل من وجوه الاول ان هذا الدليل بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه معلوم الثاني لم قلتم ان الحال
في المنقسم منقسم والذي يدل على صحة ما قلنا وجوه الاول ان النقطة شي مشار اليه لا يقبل القسمة فهو اما ان
يكون جوهرا واما ان يكون عرضا فان كان جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وبطل هذا الدليل وان كان عرضا عاد الكلام
فيه ويلزم اما اثبات الجوهر الفرد واما حلول ما لا ينقسم في محل منقسم وعلى كلا التقديرين يبطل دليلهم بالكلية
فان قالوا الكلام عليه من وجوه الاول ان النقطة وجودها في الوهم لا في الاعيان الثاني ان النقطة عبارة عن

نهاية الخط ونهاية الخط عبارة عن عدمه وفنائه وذلك عدم محض الثالث ان النقطة طرف والطرف لا يكون
ساريا في ذي الطرف ولا حالا فيه واما العلم فبتقدير ان يكون صفة للجسم فانه يجب ان يكون ساريا فيه
لانه لو لم يكن ساريا فيه كان اما طرفا واما حالا في الطرف لا جائز ان يكون طرفا لان الطرف هو النقطة والعلم ليس
بنقطة ولا جائز ان يكون حالا في النقطة لوجهين الاول ان النقطة موجود لا يقبل القسمة فيمتنع ان يختلف حاله
بحسب اختلاف احوال المزاج واذا ثبت هذا فنقول طبيعة النقطة ان كانت مستعدة لقبول العلم وجب ان
يكون كل نقطة موصوفة بالعلم لان الفيض عام فاذا كان القابل مستعدا وجب عموم الفيض والثاني ان
النقطة طرف الخط فلا يحل فيها الطرف ما لا يحل في الخط حتى يكون الحال في مقابلة المحل ويكون طرف الحال
في مقابلة طرف المحل الجواب اما السوال الاول وهو قوله النقطة لا وجود لها الا في الوهم فكلام باطل لان الجسم
متناه في الخارج ونهايته هو السطح فوجب ان يكون السطح موجودا في الخارج والسطح متناه في الخارج ونهايته
الخط فالخط موجود في الخارج والخط متناه في الخارج فنهايته موجودة في الخارج فالنقطة موجودة في
الخارج واما السوال الثاني وهو قوله النقطة عبارة عن نهاية الخط ونهاية الشي عبارة عن عدمه فنقول ان
الخط اذا لاقى بطرفه خطا آخر فلو كان النقطة عدما لكان محل الملاقاة عدما محضا وانه باطل واما السوال الثالث
وهو قوله النقطة غير سارية في الجسم فنقول لا يجوز ايضا ان يكون العلم حالا في المحل لا على وجه الشيوع والسريان
قوله العرض ان لم يكن ساريا في الجسم كان اما النقطة واما الحال في النقطة قلنا هذا الحصر ممنوع فلم لا يجوز ثبوت
اعراض غير سارية في الجسم مع انها لا تكون نقطا ولا حالة في النقطة وهذا الحصر ليس لهم في اثباته شبهة فضلا
عن حجة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذه العلوم هو النقطة اما قوله اولا ان النقطة يمتنع ان يختلف
حالها في القبول وعدم القبول بسبب اختلاف الاستعداد قلنا لم لا يجوز ان يكون شرط كون تلك النقطة
قابلة للعلم المخصوص حصول استعداد مخصوص في الجسم الذي يكون تلك النقطة حالة فيه واذا كان هذا
الاحتمال قائما سقط كلامكم واما قوله ثانيا انه لا يحل في طرف المحل الا طرف الحال قلنا هذا الحكم لا بد فيه من
الدليل فهذا تمام الكلام في سوال النقطة الحجة الثانية في بيان انه لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال هو ان
الوحدة حاصلة فهذه الوحدة اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت
عرضا وجب ان يكون لها محل فمحلها ان كان منقسما فقد جوز قيام غير المنقسم بالمنقسم وان كان غير منقسم
فهو الجوهر الفرد وعلى جميع التقديرات فبطل دليلهم فان قالوا الوحدة طبيعة عدمية وهي عبارة عن عدم الكثرة
فنقول هذا باطل لان الكثرة اما ان يكون طبيعة وجودية او عدمية لا جائز ان يكون وجودية لان الكثرة عبارة
عن مجموع وحدات فاذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة عبارة عن مجموع العدمات ومجموع العدمات لا يكون
وجوديا وان كانت الكثرة عدما والوحدة عبارة عن عدم الكثرة فحينئذ يكون الوحدة عدما للعدم فيكون امرا
موجودا فسقط ما قالوه الحجة الثالثة ان الاضافات عارضة للاجسام مثل الفوقية والتحتية والمالكية
والمملوكية فلو انقسم الحال لانقسام المحل لزم كون الاضافات منقسمة وذلك محال لانه يلزم ان يحصل الفوقية
والتحتية نصف وثلث وربع وذلك مما لا يقبله العقل الحجة الرابعة ان القوة الوهمية والقوة المفكرة قوى
جسمانية عند الشيخ فيلزم ان يحصل القوة الوهمية والمفكرة اجزاء وابعاض وذلك محال لانها لو انقسمت
لكان كل واحد من ابعاضها اما ان يكون وهما فحينئذ يكون الجزء مساويا للكل وهو محال او يكون بعض الوهم لكن
الوهم لا معنى له الا الحكم بكون هذا صديقا وكون هذا عدوا وهذا الحكم لا يقبل القسمة البتة ولا يكون وهما
لكل ذلك الشي ولا لبعضه وحينئذ بطل هذا القسم بعين ما ابطلتم مثله في القوة العقلية الحجة الخامسة

الوجود صفة عارضة للماهيات فاذا اشرنا الى جسم معين وقلنا انه موجود فيجب ان يكون الوجود صفة
قايمة به فلو لزم انقسام الحال لانقسام المحل وجب ان يكون الوجود منقسما وذلك محال لان كل واحد من
اجزاء الوجود ان كان موجودا لزم كون الجزء مساويا للكل وهو محال وان كان كل واحد من اجزاء الوجود
ليس بوجود فهذا باطل لوجهين الاول ان تلك الاجزاء عند اجتماعها ان لم يحدث هناك امر زايد
لزم ان لا يكون الوجود حاصلا وان حصلت هيئة زايدة فتلك الهيئة الزايدة هي الوجود وحينئذ
يعود التقسيم وهو انه ان انقسم كان كل واحد من اجزاء تلك الهيئة اما ان يكون وجودا ولا يكون
وان لم ينقسم فحينئذ لم يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وهو المطلوب الثاني ان كل واحد من اجزاء
الوجود اذا لم يكن وجودا لزم ان يقال كل واحد من اجزاء الجسم المنقسم فهو غير موصوف بالوجود فيجب
ان لا يكون تلك الاجزاء موجودة فجزء الجسم الموصوف يجب ان لا يكون موجودا وذلك محال **الحجة
السادسة** ان طبايع الاعداد ماهيات مختلفة وكون الشي عشرة عرض وكونه تسعة عرض نحو هذان
العرضان نوعان مختلفان بالماهية داخلان تحت جنس الكم المنفصل اذا عرفت هذا فنقول المفهوم من كون
العشرة عشرة مفهوم واحد وماهية واحدة فتلك الماهية الواحدة اما ان يكون عارضا لكل واحد من تلك
الاحاد واما ان ينقسم بحسب انقسام تلك الاحاد والاول محال والا لزم ان يكون كل واحد من تلك الاحاد موصوفا
بانه عشرة وذلك محال ولانه يلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال والثاني ايضا محال لان المفهوم
من كون العشرة عشرة لا يقبل القسمة نعم العشرة تقبل القسمة اما مجرد العشرية فانها لا تقبل القسمة البتة فان نازع
الخصم فيه فنقول لو انقسمت العشرية لكان كل واحد من جزئيها اما ان يكون عشرية واما ان لا يكون عشرية
واما ان لا يكون ويذكر التقسيم الذي ذكروه في العلم الى اخره **الحجة السابعة** الكيفيات المختصة بالجهات
مثل الاستدارة والتثليث والتربيع عند الفلاسفة اعراض موجودة فنقول هذه الاستدارة ان كان عرضا
فذلك العرض اما ان يكون بتمامه قايما بكل واحد من الاجزاء فيلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الدايرة دايرة
هذا خلف واما ان ينقسم ذلك العرض الى الاجزاء ويقوم بكل واحد من اجزاء الخط جزء من اجزاء ذلك العرض وهذا
ايضا باطل لان جزء الاستدارة ان كان في نفسه استدارة عاد ما ذكرناه من انه يلزم ان يكون جزء الدايرة دايرة
وان ما لم يكن كذلك فحينئذ يكون القايم بكل واحد من اجزاء الخط شيا ليس هو في نفسه استدارة فعند اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحدث امر زايد وجب ان لا يحصل الاستدارة وان حصل فذلك الحاصل ان كان منقسما
عاد التقسيم الاول فيه وان لم ينقسم فحينئذ يكون الحال غير منقسم ويكون المحل منقسما وذلك يبطل كلامهم
الحجة الثامنة لا شك ان هذه الاجسام ممكنة بذواتها واجبة بغيرها فكونها ممكنة بذواتها واجبة بغيرها صفة
عرضية خارجية عن الماهية فنقول هذه المفهومات ان لم ينقسم لانقسام محالها فقد بطل الكلام المذكور وان انقسم
فكل واحد من اجزاء الامكان ومن اجزاء الوجوب بالغير ان كان في نفسه امكانا ووجوبا بالغير لزم ان يكون
الجزء مساويا للكل وان لم يكن كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زايد او لا يحدث ويسوق التقسيم
الى اخره فهذه النقوض الثمانية واردة على قولكم الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما بانقسام المحل والله اعلم

الفصل الرابع في حكاية الدلايل التي عول الشيخ عليها في اثبات ان النفس الناطقة مجردة وهي مجموع الوجوه
التي ذكرها في جميع كتبه **الحجة الاولى** هذه الحجة التي ذكرناها الى هنا تقرير كون محل العلوم الكلية لو كان جسما
او جسمانيا لانقسمت تلك العلوم ثم تكلم في ان الحال في المنقسم منقسم ولم يذكر في صحة هذه المقدمة دليلا ولا
شبهة ولم يورد عليها شيا من النقوض التي ذكرناها فاذا قالوا فكون تلك العلوم منقسمة امر محال والحجة عليه بانه

لو انقسم

لو انقسم هذا العلم فاما ان ينقسم الى جزئين متشابهين او مختلفين والقسمان باطلان فبطل القول بكونه
منقسما اما قلنا انه يستحيل ان ينقسم الى جزئين متشابهين لوجهين الاول ان كل واحد من ذينك
الجزئين لا بد وان يكون مخالفا للكل لامتناع ان يكون الكل مثل الجزء وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها
لانه لم يكن ذلك الانقسام انقساما الى جزئين متشابهين بل لا بد وان يكون بالعوارض المادية كالمقدار والشكل
فحينئذ يلزم ان لا يكون ذلك العلم مجردا عن جميع اللواحق الزايدة لانا بينا انه حصل معه المقدار الذي
به خالف الجزء كله في المقدار واذا لم يكن تلك الصورة مجردة امتنع كونها مشتركا فيها بين المختلفات لان الموصوف
بصفة معينة يستحيل ان يصدق هو على ما لا يكون موصوفا بها لكن العلوم الكلية صور مشترك فيها
بين الاشخاص فان المعقول من الانسان لا شك انه مشترك فيه بين جميع الاشخاص والوجه الثاني في بطلان
هذا القسم هو ان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون تلك الصورة معقولة او لا يكون والاول باطل
اما اولا فلانه يلزم كون كل واحد من الجزئين مخالفا للماهية لذلك الكل لوجوب مباينة الشرط للمشروط
واما ثانيا فقبل حصول الانقسام وجب ان لا يكون الصورة معقولة لفقدان الشرط واما ثالثا فالشي الذي
هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك واما القسم الثاني وهو ان يقال ان كون تلك الصورة
منقسمة ليس شرطا لكونها معقولة فهذا يقتضي ان يكون تلك الصورة العقلية عند انقسامها معناه بعوارض
غريبة من جمع وتفريق ويكون في قوامه بلا وضع هذا لفظ الاشارات وتفسيره ان كل واحد من جزئيها لكنه بجزء
من ذلك المحل وذلك لان تلك الصورة مساوية لكلها في تمام الماهية وحكم الشي حكم مثله فوجب ان يكون حلول
كل تلك الصورة في جزء من ذلك المحل ممكنا واذا كان كذلك كان حلول كل تلك الصورة في كل ذلك المحل عارضا
غريبا وفي قوامه بلا وضع واما القسم الثاني من القسمين المذكورين في اول الدليل وهو ان يقال ان تلك الصورة
ينقسم الى جزئين مختلفي الماهية فنقول هذا محال لان الصورة العقلية لو كانت جسمانية لحصلت لها اجزاء
بحسب الانقسامات الممكنة في الجسم لكن تلك الانقسامات غير متناهية فوجب ان يكون الاجزاء المختلفة الحاصلة
لتلك الصورة العقلية غير متناهية وهذا محال لوجوه الاول انه اذا كان كل واحد من تلك الاجزاء التي هي غير
متناهية مختصة بجزء من ذلك المحل فقد اختص كل واحد من اجزاء ذلك الجسم بعرض مخالف للعرض الحال في الجزء
الاخر وذلك يوجب تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل الثاني هو ان تلك الكثرة سواء كانت متناهية
او لم تكن فلا بد فيها من واحد فتلك الصورة العقلية اذا كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فلا بد وان يحصل فيها جزء واحد وحينئذ
يعود التقسيم المذكور فيه والثالث انا نفرض ان الجزء الجنسي وقع في احد النصفين والجزء الفصلي وقع في النصف
الثاني فاذا غيرنا القسمة وجب ان ينتقل الجزء الجنسي من موضعه الى الموضع الثاني الحاصل بسبب الفرض الثاني
من القسمة وايضا اذا وقع قسم في قسم مثل هذا فانه يلزم ان يتصف الجنس وان يتصف
الفصل وذلك محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة على ما ذكره الشيخ واعلم ان هذه الحجة
في غاية الضعف لوجوه الاول انه مبني على ان العلم بالشي عبارة عن حصول صورة
مساوية لماهية المعلوم في ذات العالم وقد بينا في اول منطق هذا الكتاب بالدلايل القاهرة فساد هذا الكلام
الثاني نقول هب انا سلمنا لكم هذه القاعدة فلم لا يجوز ان ينقسم تلك الصورة الى جزئين متشابهين في الماهية
قوله على هذا التقدير يكون تلك الصورة صورة غير مجردة قلنا الكلام عليه من وجهين الاول هو ان هذا
لازم عليكم ايضا وذلك لان هذه الصورة اذا كانت حالة في جوهر النفس الناطقة فهي صورة جزئية حالة
في نفس جزئية ويقارنها ساير الاعراض الحالة في تلك النفس الجزئية فاذا اعتبرنا تلك الصورة مع جملة هذه

الفولوحي لم يكن صورة مجردة بل كانت مقرونة بلواحق كثيرة وعوارض كثيرة وذلك يمنع من كونها كلية فانه قال والمراد من كونها كلية ان تلك الصورة اذا حذفنا عنها تلك اللواحق وتغيرنا لها من حيث هي هي بدون تلك اللواحق كانت كلية فنقول اذا جاز هذا فلم لا يجوز ان يقال هذه الصورة وان كانت حالة في مادة جسمانية مخصوصة بمقدار معين وشكل معين الا انها اذا اعتبرت من حيث هي هي مع حذف تلك الزوايد كانت كلية فثبت ان الذي اورده الشيخ ضعيف لا يتم عليه الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الدليل ان هذا القدر ان صح كان مستقلا بافادة المطلوب من غير ذكر هذه التقسيمات فان الصورة العقلية سواء انقسمت بانقسام محلها او لم ينقسم وسواء كان انقسامها الى جزئين متشابهين في الماهية ومختلفين فيها فانه يصح ان يقال انها لو كانت حالة في جسم لما كانت مجردة لانها على هذا التقدير يكون مقارنة للمقدار والشكل والوضع فلا يكون مجردة لكنها مجردة فوجب ان لا يكون جسمانية فبهذا الكلام واف بافادة هذا المطلوب بتقدير صحته وحينئذ لا يحتاج الى ذكر التقسيمات التي ذكر فثبت ان هذه الحجة في غاية السقوط الحجة الثانية من الوجوه التي ذكرها الشيخ ان قال الصورة العقلية الكلية مجردة عن الشكل والوضع وكل ما كان كذلك امتنع كونها جسمانية بيان الاول ان الصورة الكلية معناها القدر المشترك بين ذوات الاشخاص المختلفة والاوضاع المختلفة والمقادير المختلفة وما كان كذلك امتنع ان يكون موصوفا بشكل معين وقدر معين وبيان الثاني ان كل صورة جسمانية فانه يحصل لها قدر معين وشكل معين ووضع معين بسبب محلها وقد بينا ان الصورة المجردة يمتنع كونها كذلك وربما ذكروا هذا الكلام بتقرير اخر وهو ان الصورة العقلية الكلية لا شك انها مجردة فكونها مجردة اما ان يكون بسبب المأخوذ عنه او بسبب الاخذ والاول باطل لان هذه الصورة الكلية المجردة انما اخذت عن الاشخاص الموصوفة بالمقادير المعينة والاوضاع المعينة ولما بطل هذا بقي ان يكون هذه الصورة الكلية مجردة انما كان بسبب ان الاخذ مجرد فوجب ان يكون القوة العقلية جوهرا مجردا عن الوضع والمقدار [illegible] ان نقول السؤال عليه من وجهين الاول ان نقول ما الذي تريدون بهذه الصورة العقلية الكلية اتريدون بها ان المعلوم حصل في ذات العالم او تريدون به ان العلم بذلك المعلوم حصل في ذات العالم اما الاول فباطل ظاهر البطلان والا لكنا اذا عرفنا واجب الوجود وجب ان يحصل في عقولنا صورة مساوية لواجب الوجود في تمام الماهية وذلك لا يقوله عاقل وكذا اذا عقلنا المعدوم وجب ان يحصل في ذاتنا صورة مساوية للمعدوم في تمام الماهية وذلك محال لان المعدوم نفي محض وكيف يعقل ان يكون للوجود مساويا له في تمام الماهية وبالجملة فالاستقصاء فيه مذكور في اول المنطق من هذا الكتاب واما الثاني فمسلم الا انه لا يفيد مقصودكم لان الامر الكلي المشترك فيه بين الاشخاص الانسانية هو الانسانية لا العلم بالانسانية واذا كان كذلك لم يلزم من كون العلم بالانسانية مقرونا بالعوارض الخارجية حصول التلطخ في قولنا الانسانية من حيث هي هي امر كلي مشترك فيها وتمام الكلام في هذا البحث مذكور في باب الكلي والجزئي من المنطق وفي الالهيات السؤال الثاني ان هذا الاشكال وارد عليكم ايضا وذلك لان هذه الصورة الكلية التي تثبتونها وتزعمون انها حالة في النفس فهي صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية مثل حلولها في تلك النفس وحدوثها في وقت معين ومقارنتها لسائر الصور العقلية ولسائر الاعراض الحاصلة في جوهر النفس فثبت ان هذه الصور العقلية وان كانت حالة في جوهر ليس بجسم ولا جسماني فهي غير مجردة عن العوارض الخارجية فان قالوا معنى كونها مجردة انها نظرا الى ماهيتها مع قطع النظر عن العوارض المذكورة مجردة فنقول لم لا يجوز ان يكون الصورة الحالة في المحل الجسماني يكون مجردة بمعنى انها بالنظر الى حقيقتها وماهيتها مع قطع النظر عن تلك العوارض يكون مجردة و

بلا

كلية الحجة الثالثة قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية ينتج ان القوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية اما بيان المقدمة الاولى فهو ان القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية وذلك يدل على انها تقوى على افعال غير متناهية واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل قوة جسمانية فانها ينقسم بانقسام محلها فالقوى الذي يقوى عليه بعض القوة يجب ان يكون اقل من الذي يقوى عليه كل القوة والا لزم ان يكون البعض مثل الكل وانه محال ولما كان اقل من غيره فهو متناه فالذي يقوى عليه بعض القوة يجب ان يكون متناهيا والذي يقوى عليه الكل اضعاف ما يقوى عليه البعض مرارا متناهية وضعف المتناهي مرارا متناهية يجب ان يكون متناهيا فيلزم ان يقال ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية يجب ان يكون متناهيا والاعتراض لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية اما قوله انها تقوى على ادراكات غير متناهية والادراكات افعال ينتج انها تقوى على افعال غير متناهية قلنا لا نسلم انها تقوى على ادراكات غير متناهية ولم لا يجوز ان يقال انها تنتهي في الادراكات والمعارف الى حيث لا يمكنها ان تزيد عليه شيئا فان قالوا هذا محال وذلك لان جوهر النفس لما امكنها تحصيل الادراك والمعرفة فلو انتهت الى حد يمتنع عليها تحصيل الزايد لزم ان ينقلب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فنقول ان صح هذا الكلام فهذا بعينه يدل على ان القوة الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية وذلك لان القوة الجسمانية وجب القول بصحة بقائها ابدا والا لزم انتهاؤها الى وقت يمتنع بقاؤه فيه وحينئذ يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال واذا ثبت امكان بقائها ابدا وجب امكان بقاء كونها مؤثرة ابدا اذ لو انتهت في صحة التاثير والفعل الى حيث يمتنع ذلك بعده لزم انتقالها من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فثبت ان هذا الكلام الذي ذكرتموه في بيان ان القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية ان صح وجب القطع بان القوة الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية وذلك يوجب سقوط دليلكم بالكلية السؤال الثاني ان قوة التخيل والتفكر والتذكر تقوى على تحصيل التخيلات والتفكرات والتذكرات الى غير النهاية مع انها عندكم قوى جسمانية فان قالوا لا نسلم ان هذه القوى تقوى على افعال الى غير النهاية بل لا بد من الانتهاء الى حيث لا تقوى على الفعل بعد ذلك فنقول فاذا جاز لكم ان تلتزموا ذلك فلم لا يجوز لغيركم ان يلتزم مثله في القوة العاقلة وهو ان نقول انها تنتهي الى حيث لا تقوى على الزيادة وما الفرق بين البابين فانا لا نجد الفرق بين الموضعين السؤال الثالث هب ان النفس تقوى على ادراكات لا نهاية لها فلم قلتم ان الادراك فعل وتقريره ان ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل اذا ثبت هذا فيكون الجوهر العاقل قابلا لتلك الصورة العقلية لا فاعلا لها وعندكم من الممتنع على الاجسام افعال لا نهاية لها فاما الانفعالات التي لا نهاية لها فهذا غير ممتنع عندكم على الجسمانيات الا ترى ان الهيولى ازلية وقد حصل فيها صور متعاقبة لا نهاية لها فان قالوا الادراك على قسمين التصورات والتصديقات اما التصورات فلا نزاع في كونها انفعالات واما التصديقات فهي افعال لانها عبارة عن حكم الذهن باسناد احد التصورين الى الثاني وهذا الاسناد فعل فثبت ان النفس لما كانت قادرة على التصديقات التي لا نهاية لها كانت قادرة على افعال لا نهاية فنقول لا نسلم ان الاسناد والحكم فعل وذلك لانا لا نعقل من هذا الاسناد والحكم الا حصول الاعتقاد بان الماهيتين موصوفة بالثانية او مسلوب عنها تلك الثانية فاذا حصل في الذهن اعتقاد ان كذا موصوف بكذا او غير موصوف به فهذا هو الحكم وهو الاسناد والتصديق وهو في الحقيقة ليس الا عبارة عن حصول هذا الاعتقاد في جوهر النفس وحينئذ يكون جوهر النفس

قابلة للازدياد ويعود التقريب المذكور السؤال الرابع هب ان النفس يقوى على افعال غير متناهية فلم قلتم ان القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية قوله لان كل متحيز فهو منقسم والحال في المنقسم منقسم واذا كان كذلك كان الذي يقوى بعض تلك القوة اقل من الذي يقوى كلها والا لزم ان يكون الكل مثل الجزء وكلما كان اقل من غيره فهو متناه فالذي يقوى عليه بعض القوة متناه فيجب ان يكون ما يقوى عليه كلها متناهيا فنقول هذه الحجة مشتملة على مقدمات اوليها قوله كل متحيز فهو منقسم وهو مبني على نفي الجوهر الفرد وقد سبق الكلام فيه وثانيها ان الحال في المنقسم منقسم وقد ذكرنا النقوض الثمانية في الحجة الاولى وثالثها ان ما يقوى بعض القوة يجب ان يكون اقل من الذي يقوى كلها فنقول مسلم انه لابد من حصول التفاوت من اوّل ما يقوى البعض ليس ما يقوى الكل لكن لم قلتم انه لا يحصل التفاوت الا بان ينقطع ما يقوى قبل انقطاع ما يقوى الكل ولم لا يجوز ان يظهر هذا التفاوت بسبب ان ما يقوى البعض ابطأ من الذي يقوى الكل وان بقي كل واحد منهما ابد الآباد على هذه الحالة وبالجملة فنحن نسلم انه لابد من التفاوت لكن لا نسلم انه لا يحصل التفاوت الا بانقطاع من البعض فهم مطالبون باثبات هذه المقدمة ورابعها ان قوله كل ما كان انقص من غيره فهو متناه فهذه مقدمة كثيرة المباحث والشبهات وقد استقصينا الكلام فيها في مسألة تناهي الابعاد في دليل كون الابعاد قابلة للزيادة والنقصان السؤال الخامس وهو الذي اورده الشيخ على نفسه فقال اليس ان النفس الفلكية المباشرة لتحريك الفلك قوة جسمانية مع ان الحركات الفلكية غير متناهية فهاهنا قد صدر عن القوة الجسمانية افعال غير متناهية واجاب عنه بان النفس الفلكية وان كانت قوة جسمانية الا انها تستمد الكمال والقوة من العقل المفارق فلهذا السبب قدرت القوة الجسمانية على افعال غير متناهية هذا هو الجواب الذي ذكره في اكثر كتبه فيقال له اذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال ايضا ان النفس الناطقة قوة جسمانية الا انها تستمد القوة والكمال من العقل الفعال فلاجرم قويت النفس الناطقة مع كونها قوة جسمانية على افعال غير متناهية وههنا آخر الكلام على هذه الطريقة **الحجة الرابعة** قالوا لو كانت القوة العاقلة حالّة في آلة جسمانية من قلب او دماغ وجب ان يكون القوة العاقلة دائمة الادراك لتلك الآلة او ممتنع الادراك لتلك الآلة مطلقا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم فلو كانت القوة العاقلة حالة في مادة جسمانية لكان ادراك القوة العاقلة لتلك الآلة اما ان يكون عين وجود تلك الآلة واما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لتلك الآلة في القوة العاقلة وهذا القسم الثاني محال لان تلك الصورة اذا حلت في القوة العاقلة الحالة في تلك الآلة فحينئذ يلزم كون تلك الصورة حالة في تلك الآلة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في تلك المادة والجمع بين المثلين محال ولما بطل هذا القسم ثبت القسم الاول وهو ان يقال ان القوة العاقلة لو ادركت آلتها لكان ادراكها لتلك الآلة عبارة عن نفس حضور تلك الآلة عند القوة العاقلة فهذا القدر من الحضور ان كان كافيا في حصول الادراك وجب حصول الادراك دائما وان لم يكن كافيا امتنع حصول الادراك في شيء من الاوقات لانه لو حصل في بعض الاوقات لكان ذلك لسبب امر زائد على مجرد حضور صورة الآلة وذلك الزائد يجب ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لها في القوة العاقلة بناء على القاعدة المشهورة من ان الادراك الذي عبارة عن حضور صورة مساوية للمعقول في العاقل وقد بينا ان ذلك محال فثبت بهذا البيان ان القوة العاقلة لو كانت حالّة في جسم كقلب ودماغ لوجب ان يكون مدركة لذلك الجسم دائما او ان يكون ممتنعة الادراك له دائما اما بيان ان الثاني محال فلانا نعلم بالضرورة انا في بعض الاوقات نستحضر صورة القلب والدماغ في عقولنا وفي بعض الاوقات نكون غافلين

عن هذا

عن هذا الاستحضار فثبت بما ذكرنا صحة الشرطية وثبت فساد التالي فيلزم فساد المقدم والاعتراض انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على ان حصول صورة مساوية في تمام الماهية للمعقول في جوهر العاقل محال فلا نعيد تلك الدلائل ثم ان سلمنا ذلك لكن حصول تلك الصورة يكون شرطا لحصول الادراك والشعور فاما ان يقال ان الادراك عبارة عن عين تلك الصورة فهذا لا يقوله عاقل ويدل عليه وجوه الاول ان الجسم الموصوف بالسواد يكون السواد حاصلا فيه وادراك السواد غير حاصل فيه فادراك السواد مغاير لحصول ماهية السواد فان قالوا حصول الماهية انما يكون ادراكا لها اذا كان ذلك الشيء الذي حضرت الماهية عنده قوة مدركة فاذا كان الجسم جمادا فقدت هذا الشرط فيفوت المشروط فنقول في الجواب ان كان الادراك عبارة عن مجرد حضور الماهية عنده فالمدرك يجب ان يكون عبارة عن الشيء الذي حضرت الماهية عنده فوجب ان يكون الجماد مدركا وان قلتم انه ليس كل ما حضرت الماهية عنده يكون مدركا لتلك الماهية بل قد يكون مدركا لها وقد لا يكون فهذا يقتضي ان يكون الادراك حالة مغايرة لمجرد الحضور وهو المطلوب الثاني وهو ان الخيال الذي هو حق الحس المشترك قد حصلت الصورة الجسمانية عنده مع ان قوة الادراك غير حاصلة له وذلك يدل على قولنا الثالث ان اشباح المبصرات تنطبع في كل واحدة من الجليديتين والادراك غير حاصل هناك والا لزم ان يدرك الانسان المرئي الواحد شيئين لانه انطبع في كل واحدة من الجليديتين صورة واحدة بل الحق ان الانطباع يحصل في الجليديتين الا ان قوة الابصار انما يحصل عند ما يلتقي العصبتين المجوفتين هذا ما قاله الشيخ في كتاب الشفا وهذا يدل على ان الادراك غير الانطباع الرابع هو انا نعلم بالضرورة ان الادراك والشعور والابصار احوال نسبية اضافية فيمتنع ان يكون عبارة عن مجرد حضور تلك الماهية واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان القوة العقلية حالة في جسم مخصوص ثم ان القوة العاقلة قد يحصل لها حالة اضافية هي المسماة بالشعور والادراك فحينئذ تصير القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة وقد لا يوجد تلك الحالة الاضافية فتصير غافلة عن تلك الآلة واذا كان هذا الاحتمال الظاهر القوي الجلي قائما فقد سقطت هذه الشبهة بالكلية والعجب من الشيخ كيف جوز من عقله ان يسمي مثل هذا الكلام الركيك بالبرهان العظيم السؤال الثاني ان يقال انكم تدعون انا اذا عقلنا شيئا فان الصورة الحاضرة في العقل مساوية لذلك المعقول من جميع الوجوه والاعتبارات او لا يوجبون حصول هذه المساواة من كل الوجوه والاول لا يقوله عاقل وتقريره من وجوه الاول انا اذا عقلنا الله تعالى وجب ان يكون الصورة الحاصلة في عقولنا موجودا واجب الوجود لذاته وذلك لا يقوله عاقل الثاني انا اذا عقلنا السماء والارض فهذه الصورة العقلية كيفية قائمة بنفس جزئية وهذه الكيفية لا يحس ولا يلمس والعلم الضروري حاصل بانها لا يساوي هذا الفلك في جميع اجزاء الماهية والصفات الثالث انه لو كان الامر كذلك فاذا عقلنا النار وجب ان يحصل النار في عقولنا واذا عقلنا الثلج وجب ان يحصل الثلج في عقولنا ويكون النار العقلية والثلج العقلي مساويا للنار والثلج الموجودين في الخارج وذلك لا يقوله عاقل واما اذا سلمتم ان الصورة العقلية لا يجب ان يكون مساوية لذات المعقول من جميع الوجوه فحينئذ لا يلزم من حدوث صورة اخرى من القلب والدماغ في القوة العاقلة اجتماع المثلين السؤال الثالث هب انه يلزم اجتماع المثلين فلم قلتم انه محال وبيانه وهو ان القوة العاقلة حالة في جوهر القلب والدماغ وهذه الصورة الحادثة حالة في القوة العاقلة فاحدى الصورتين محل القوة والثانية حالة فيها فلم لا يكفي هذا القدر من التفاوت في حصول المغايرة السؤال الرابع هو انا ادراكنا الساقة الطويلة والامتدادات الطويلة هل يتوقف هذا الابصار على ارتسام صورة المرئي في عين الرائي او لا يتوقف فان توقف عليه فحينئذ يلزم اجتماع المثلين

دون القوة الباصرة عندكم جسمانية فهي حالة في محل له حجم ومقدار فاذا حصل فيه مقدار المرئي وحجمه
فحينئذ يلزم اجتماع المثلين واذا جاز هنالك فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا وان كان ادراك الشي لا يتوقف
على حصول المرئي في عين الرائي فحينئذ بطل قولكم ان ادراك القلب والدماغ يتوقف على حضور صورة
القلب والدماغ في القوة العاقلة السؤال الخامس هب انه صح لكم الدليل ان القوة العاقلة لو كانت حالة في
جسم لوجب ان يكون دائمة الادراك لذلك الجسم فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك قوله لا نجد انا ادراكا
لقلبنا او دماغنا غير دائم قلنا هذا الدليل الذي ذكرتم انما يصح لابطال قول من يقول القوة العقلية حالة في
القلب او في الدماغ فان من يقول انها حالة في جسم مخصوص مشابك لبعض بطون القلب او بعض بطون الدماغ
فهذا الالزام غير وارد عليه فان قالوا فيلزم ان الانسان ابدا يكون عالما بوجود ذلك الجسم فيقول ان من
يقول النفس جسم مخصوص موصوف بصفة مخصوصة يلتزم ويقول ان الانسان ابدا يكون عالما بانه جسم
مخصوص ولا منازع من عقلاء ذلك البشر فسقط هذه الحجة بالكلية واعلم ان هذه الدلائل الاربعة التي زعم
الشيخ انها حجج برهانية ودلائل يقينية ثم ذكر بعد ذلك وجوها اخر واعترف بكونها وجوها اقناعية ظنية وقد
ظهر بالمباحث التي ذكرناها ان هذه الوجوه التي سماها قطعية يقينية لا تفيد ظنا ضعيفا فضلا عن القطع
والقد ذكر في تعليقاته ومباحثاته وجها خامسا وذكر ايضا انه من التعليقات فيجب علينا ان نذكره ايضا
الحجة الخامسة ان كل احد يدرك نفسه وقد ثبت ان ادراك الشي عبارة عن حضور ماهية المعلوم عند العالم
فاذا علمنا انفسنا فهذا اما ان يكون لاجل حضور ذواتنا لذواتنا او لاجل حضور صورة مساوية لذواتنا في
ذواتنا والقسم الثاني باطل لوجهين الاول انه يلزم اجتماع المثلين وهو محال لانه لا يكون احدهما بالحالية
والاخر بالمحلية اولى من العكس والثاني هو انه ما لم نعرف ان هذه الصورة الحادثة مساوية لذاتنا لم يحكم بمعرفة
تلك الصورة نافعة في معرفة الذات لكنا علمنا بان هذه الصورة مساوية لذاتنا يجب ان يكون مسبوقا بعلمنا
بذاتنا ويعود الكلام فيه ويتسلسل الى غير النهاية وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت انه لا معنى لعلمنا بذاتنا الا
نفس حضورها لنا عند ذاتنا وهذا انما يكون اذا كانت ذاتنا قائمة بالنفس غنية عن المحل لانا بتقدير ان يكون
حالا في محل لم يكن هو حاضرا عند نفسه وانما يكون حاضرا عند ذلك المحل فثبت ان النفس عالمة بنفسها وثبت
ان علمها بنفسها عبارة عن حضور نفسها عند نفسها وثبت ان هذا المعنى انما يحصل اذا كانت النفس قائمة
بنفسها غنية عن كل محل فيها فهذا يقتضي ان يكون القوة العاقلة جوهرا قائما بالنفس غنيا عن الجسم وهو
المطلوب الاعتراض عليه ان هذه الحجة مبنية على ان يعقل الشي يستدعي حضور صورة مساوية في تمام
الماهية المعقول عند العاقل وحكاية التعقل لا معنى له الا مجرد هذا الحضور وكل ذلك قد ابطلناه وبينا ان
الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية فان حصلت للذات الانسانية مع ذاتها كانت الانسان عالما بذاتها وان حصلت
لها بذات المخصوصة والاشياء فاذا عنها فهذه الحجة موقوفة على مقدمة ثالثة هي البحث عن كون الشي حاضرا
عند نفسه وقد بحثنا عن هذه المقدمة عند حكاية دلائل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة
وايضا فهذه الحجة مع ركاكة مقدماتها منقوضة وذلك لانا اذا اخذنا حجرا وخشبا فنقول انه جوهر قائم
بنفسه فذاته حاضرة عند ذاته فيجب في هذه الجمادات ان يكون عاقلة بذواتها وانه محال فان قالوا ان
الجرم صورة قائمة في المادة فلا يكون هذه الصورة حاضرة عند نفسها بل يكون حاضرة عند مادتها
فنقول انه يمتنع ان يكون لكل مادة مادة حاصلة في مادة اخرى الى غير النهاية بل لا بد من الاعتراف بحصول جوهر
قائم بنفسه في هذا الحجر والخشب وهو المادة الاصلية واذا كان كذلك فتلك المادة يكون قائمة بنفسها

فيكون ذاته حاضرة عند ذاته فوجب كونها عاقلة بنفسها فيلزم في هذه الجمادات ان يكون عالمة بانفسها
شاعرة بذواتها ومعلوم انه باطل وايضا فجميع الحيوانات مدركة لذواتها فلو كان كون الشي مدركا لذاته يقتضي
كون ذاته جوهرا مجردا لزم ان يكون نفوس الحيوانات باسرها جواهر مجردة والقوم لا يقولون به فهذا وجه
السؤال على هذه الحجة الحجة السادسة اعلم ان ابا البركات البغدادي زعم ان الدليل القوي في هذه المسئلة
هو هذا الذي نذكره فقال لا شك في ان الواحد منا يمكنه ان يتخيل بحرا من الزيبق وجبلا من الياقوت و
يمكنه ان يتخيل شموسا واقمارا فهذه الصور الخيالية اما ان يكون معدومة او يكون موجودة والاول باطل
لان قوة الادراك والفهم تشير الى كل واحدة من تلك الصور وتميز بينها وبين غيرها وربما يبلغ ذلك التخيل
الى ان يصير كالامر المشاهد المحسوس بسبب قوته ومعلوم ان العدم المحض والنفي الصرف لا يكون كذلك
فثبت ان هذه الصورة الخيالية موجودة ثم انا نعلم بالضرورة انها ليست موجودة في الاعيان فثبت انها موجودة
في الاذهان فنقول محل هذه الصور اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا في الجسم والقسمان
الاولان باطلان لان صورة البحر والجبل والشموس والاقمار صور عظيمة والدماغ جسم صغير وانطباع العظيم
العظيمة في المحل الصغير محال في بديهة العقل ولما بطل ذلك ثبت ان محل هذه الصور الخيالية موجود ليس
بجسم ولا بجسماني وذلك هو المطلوب هذا تقرير هذا الدليل واعلم ان هذا الوجه لا شك انه اخذ
مؤخر من الدلائل المتقدمة الا انه مبني على ان ادراك هذه الصور الخيالية يستدعي انطباعها في العالم
وهذه المقدمة فيها ابحاث فالاول ان جوهر النفس اذا كان جوهرا مجردا عن الحجمية والمقدار امتنع كونها
محلا للمقدار والشكل وذلك لانه اذا كان جوهرا مجردا عن الحجمية والمقدار كان واحدا بريا عن القسمة
والتركيب واذا كان كذلك فالمحل الذي يحل فيه صورة زاوية من زوايا ذلك المتخيل هو الذي بعينه يحل فيه
صورة الزاوية الثانية من ذلك المتخيل واذا كانت الصور باسرها مجتمعة في محل واحد فحينئذ لا يحصل
امتياز من جانب عن جانب في ذلك الادراك واذا لم يحصل هذا الامتياز امتنع ادراك الشكل والمقادير
والجواب الثاني هو انه ان عقل حلول الشكل والمقدار فيما كان مجردا عن الحجمية والمقدار من كل الوجوه فلم لا
يعقل حلول الشكل العظيم والمقدار العظيم في الجسم الصغير وذلك لانا انما نمنع من حلول الصورة العظيمة
في المحل الصغير لاجل ان العظيم لا ينطبق بكليته على الصغير فيمتنع حلوله فيه لان العظيم وان كان لا
ينطبق بكليته على الصغير فقد ينطبق بعض العظيم على ذلك الصغير اما الموجود المجرد من الجسمية والحجمية
فانه يمتنع انطباق الصورة المقدارية عليه لا بحسب الكل ولا بحسب البعض فثبت ان انطباق العظيم على الصغير
اقرب عند العقل من انطباق الشكل والمقدار على ما ليس له شكل ومقدار فاذا كان عدم الانطباق من جميع الوجوه
لا يمنع من حلول الصورة والشكل في الجوهر المجرد فعدم انطباق العظيم على الصغير كان اولى ان لا يمنع من
حلول الصورة العظيمة في المحل الصغير واذا بطلت هذه المقدمة فقد فسد هذا الدليل بالكلية الثالث ان
المقدمة التي عولوا عليها انطباق الصورة الخيالية في الجوهر المجرد محال وتقريره ان نقول انا اذا فرضنا مربعا
مجنحا بمربعين على حدة فانه يمكنا ان يتخيل هذين المربعين الواقعين على الطرفين بحيث يتميز كل واحد
منهما عن الاخر فهذان المربعان لا بد وان يكونا موجودين واذ ليسا موجودين
في الاعيان فهما موجودان في الاذهان فاما ان يكون محل كل واحد منهما عين محل الاخر
او غيره فان كان الاول امتنع امتياز احدهما عن الاخر لان الامتياز ليس بالماهية ولوازمها
لان الماهية واحدة ولا بالعوارض لانهما لما حلا في محل واحد فكل ما عرض عارضا لاحدهما كانت نسبته الى

العارض لاحدهما كنسبته الى الثاني واذا صار العارض مشتركا فيه امتنع بقاء الامتياز واذا لم يبق الامتياز في الذهن وجب ان لا يميز الخيال احد ذينك المربعين عن الآخر وحيث حصل هذا الامتياز وجب ان يكون محل احد الصورتين مغايرا لمحل الصورة الاخرى وذلك لا يحصل الا اذا كان المحل جسمانيا فثبت ان حصول هذه الصور الخيالية في الجوهر المجرد محال فهذا تمام الكلام على هذه الحجة وهاهنا آخر الكلام في الاعتراض على الدلائل التي زعموا انها من الدلائل اليقينية العظيمة والله اعلم **الفصل الثالث** في حكاية الدلائل الاقناعية التي ذكروها في ان النفس الناطقة مجردة عن الجسمية ذكر الشيخ الرئيس ابو علي وجوها كثيرة في هذا الباب نقلها عن قدماء الفلاسفة **فالحجة الاولى** قالوا لو كانت القوة العقلية جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائما فهي غير جسمانية بيان الشرطية ان المزاج يختل في زمان الشيخوخة ومتى ضعف المحتاج اليه فانه يلزم ضعف المحتاج فلو كانت القوة العقلية بدنية لزم من اختلال البدن اختلالها لكن البدن يختل عند الشيخوخة فكان يلزم لا محالة اختلال القوة العقلية عند الشيخوخة واما بيان عدم التالي فلان كثيرا من الشيوخ لا تختل قوتهم العقلية البتة فثبت بما ذكرنا ان الشرطية حقة وثبت ان التالي مفقود فوجب كون المقدم كاذبا ثم قال هذا المستدل وليس لقائل ان يقول ان الشيخ اذا توغل في الشيخوخة فانه يصير خرفا ويزول عقله وهذا يدل على ان القوة العقلية جسمانية قال وذلك لان هذا السؤال يرجع تقريره الى البحث المنطقي و تقريره الى البحث العقلي اما البحث المنطقي فهو انا اذا قلنا ان كانت القوة العاقلة بدنية لزم من حصول الخلل في البدن حصول الخلل في القوة العقلية وهذا اللزوم غير حاصل لانه قد يبقى الشيخ مع كمال العقل فوجب ان لا يكون القوة العاقلة بدنية لان استثناء نقيض اللازم يدل على استثناء نقيض الملزوم اما اذا قلنا ان هذا الخلل قد يحصل مع الشيخوخة فانه لا ينتج شيئا لان استثناء عين التالي لا ينتج شيئا واما البحث العقلي فهو انا بينا انه لو كانت القوة العقلية بدنية لوجب عند حصول الخلل في البدن ان يحصل الخلل في القوة العقلية وان لا ينفك ضعف البدن عن ضعف العقل وحيث حصل هذا الانفكاك علمنا ان القوة العقلية غنية في ذاتها عن البدن فلا جرم لا يلزم من حصول الخلل في البدن حصول الخلل في العقل واما حصول الخلل في العقل في بعض اوقات حصول الخلل في البدن فهذا لا يدل على كون القوة العقلية بدنية لاحتمال ان يكون الموجب لاختلال العقل في هذه الصورة شيئا آخر وهو ان شدة اهتمام النفس باصلاح البدن منعها من استكمال القوة النظرية فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل والاعتراض عليه انا نسلم انه لو كانت القوة العقلية بدنية لزم اختلالها بسبب حصول كل خلل في البدن وبيانه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال القدر المحتاج اليه من صحة البدن في كمال القوة العقلية مقدار معين واما كمال حال البدن في الصحة فانه غير معتبر في كمال حال القوة العقلية واذا كان هذا محتملا لم يبعد ان يقال ان ذلك القدر المحتاج اليه باق الى آخر الشيخوخة فلا جرم بقي العقل الى ما بعد آخر الشيخوخة الثاني ان الشيخ لعله انما يكون يستوفي الادراكات العقلية على الصحة والكمال لان عقله يبقى بعضو من البدن سلم من الفساد والاستحالة واليه وان ظهرت الآفة في سائر القوى والاعضاء الثالث انه لا يمتنع ان يكون بعض الامزجة اوفق لبعض القوى فلعل مزاج الشيخ اوفق للقوة العقلية فلهذا السبب يقوى فيه القوة العاقلة الرابع ان المزاج اذا كان في غاية القوة والشدة كان سائر القوى قوية فيكون القوة الشهوانية والغضبية قوية جدا وقوة هذه القوى تمنع العقل من الاستكمال فاذا حصل الشيخوخة وحصل الضعف حصل بسبب ذلك

الضعف

الضعف ضعف في العقل وضعف في هذه القوى المانعة للعقل من الاستكمال فبقدر ما حصل الكمال في العقل حصل الضعف في اضداد العقل فينجبر النقصان من احد الجانبين بالنقصان الحاصل في المانع فيحصل الاعتدال الخامس ان الشيخ حفظ المقدمات الكثيرة ومارسها وكثرت تجاربه فهذه الاحوال تعينه في جودة الفكر وقوة النظر فالنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن صار مجبورا بما ذكرناه السادس ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكات الراسخة والشيخ قد كثرت افكاره وتاملاته فصارت تلك الكثرة سببا لحصول الملكات الراسخة فصارت الزيادة الحاصلة بهذا الطريق جابرة للنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن السابع قال عليه السلام يشيب ابن آدم ويشب منه اثنان الحرص والامل والخبر دالة على صدق هذه القضية مع ان الحرص والامل من القوى الجسمانية والصفات الخيالية فاذن ضعف البدن لم يوجب ضعف هذه الصفات فثبت انه لا يلزم من اختلال البدن وضعفه ضعف هذه الصفات البدنية الثامن ان هذه الحجة لا تدل على كون النفس جوهرا مجردا لانه بتقدير ان يكون النفس عبارة عن اجسام مشرقة نورانية سماوية مخالفة للطبائع العنصرية وانها لا تقبل الانحلال والذبول والتبدل فحينئذ لا يلزم من حصول الضعف والاختلال حصولهما في جوهر النفس فعلم بهذه الوجوه وان كان يمكن تكلف الاجوبة عنها الا ان الحجة مع هذه السؤالات والجوابات يصير ضعيفة جدا والقول بان الانسان جوهر مجرد لا داخل العالم ولا خارجه قول مهيب هائل واثبات مثل ذلك المذهب المهيب بمثل هذه الحجة الضعيفة بعيد والله اعلم **الحجة الثانية** قالوا القوة العقلية غنية في افعالها عن الجسمية وكل ما كان غنيا في فعله عن الجسم وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم ينتج ان القوة العقلية غنية في ذاتها عن الجسم اما بيان ان القوة العقلية غنية في افعالها عن الجسم فلوجوه ثلاثة الاول ان القوة العقلية يدرك نفسها ومن المستحيل ان يحصل بينها وبين نفسها آلة متوسطة فثبت ان القوة العقلية غنية عن الآلة في ادراكها لنفسها الثاني انها تدرك ادراكها لنفسها وليس هاهنا ادراك الآلة الثالث انها تدرك الجسم الذي يقال انه آلتها ومعلوم انه ليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان القوة العقلية غنية في فعلها عن الآلة واما بيان ان كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الآلة فلوجهين الاول ان القوة الجسمانية كالقوة الباصرة والسامعة والخيال والوهم لما كانت جسمانية لا جرم تعذر عليها ادراك ذواتها وادراك آلاتها وكونها مدركة لذواتها وادراكها لتلك الاجسام الحاملة لها فلو كانت القوة العقلية جسمانية لتعذر عليها هذه الامور الثلاثة الثاني ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل لا محالة صادرا عن تلك الجملة فيكون لتلك الجملة مدخل في تتميم ذلك الفعل فوجب ان لا يحصل ذلك الفعل الا بشركة من تلك الاجسام ولما ثبت انه ليس كذلك وجب القطع بان القوة العقلية غنية عن الجسم في ذاتها وهو المطلوب والاعتراض عليه ان يقال لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولادراكها لذاتها ولادراكها لآلتها وجب ان لا يكون جسمانية قوله لان القوى الجسمانية لما كانت جسمانية لا جرم تعذر عليها هذه الآثار الثلاثة فالقوة العقلية لو كانت جسمانية لوجب عليها هذه الآثار الثلاثة فنقول لم قلتم انه لما ثبت حكم في قوة جسمانية وجب ان يثبت مثل ذلك الحكم في جميع القوى الجسمانية وهل هذا الا من التمثيلات التي بينوا في المنطق كونها فاسدة واما قوله ثانيا اذا لم يتوقف صدور هذه الآثار عنها الا على اعتبار حال المحل وجب ان لا يتوقف ذواتها على اعتبار حال المحل فنقول ليس ان القوى والاعراض محتاجة الى المحل وليس احتياجها الا الى تلك المحال الا بمجرد ذواتها فلا يلزم من استغنائها

بهذا الحكم استغنا وها فذ واتما اختص تلك المحال بفعلنا انه لا يلزم من كون الشي مستقلا باقتضا
حكم من الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل بل نقول ان جميع الاثار الصادرة عن الاجسام
انما هي بقوى واعراض حالة في تلك الاجسام وليس لتلك الاجسام مدخل في اقتضا تلك الاثار فعلمنا انه لا يلزم
من كون الشي مستقلا باقتضا الحكم كونه غنيا في وجوده عن المحل **الحجة الثالثة** قالوا القوى الجسمانية
تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوي بعد الضعيف فان من نظر الى قرص الشمس فانه في تلك اللحظة لا يبصر
بالشعلة الضعيفة والشيخ اذا احس بصوت الرعد فانه في تلك اللحظة لا يحس بصوت الذباب وعلة ذلك
ظاهرة وهي ان القوى الجسمانية بسبب تزاولها الافعال تنتشر من موادها التحلل والذبول وذلك يوجب
الضعف واما القوة العقلية فانها لا تضعف بسبب كثرة الافعال وتقوى على القوي بعد الضعيف
فوجب ان لا يكون جسمانية الاعتراض ان القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى على تخيل الاشيا
العظيمة مع تخيلها الاشيا الحقيرة فانه يمكنا ان نتخيل صورة الشعلة الصغيرة حال ما نتخيل الشمس والقمر
وايضا فكان ابصار الاشيا القوية القاهرة يمنع من ابصار الاشيا الضعيفة فكذلك تعقل المعقولات
القاهرة يمنع من تعقل المعقولات الضعيفة الا ترى ان المستغرق في معرفة جلال الله وكبريايه يمتنع عليه
في تلك الحالة استحضار العلم بساير الاشيا **الحجة الرابعة** انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض وجب
ان يحصل في الذهن ماهية السواد والبياض بنا على القاعدة المعلومة من ان الادراك لا يحصل الا عند
حصول ماهية المدرك في المدرك فان البديهة حاكمة بان الجمع بين السواد والبياض والحرارة والبرودة
في الاجسام محال فلما حصل هذا الاجتماع في القوة العقلية وجب ان لا تكون القوة العقلية قوة جسمانية
وهو المطلوب والاعتراض عليه هو ان هذه الحجة مبنية على ان من ادرك شيا فقد حصل في ذات المدرك
ماهية المدرك وهذا لازم لا يقبله العقل فانا اذا تصورنا الكرة فلو حصلت الكرة في النفس لوجب
ان يكون النفس كرة لانه لا معنى للكرة الا الذات الموصوفة بهذا الشكل وكذا القول في السواد والبياض
والحرارة والبرودة فان قالوا ان انطباع صورة الكرة في النفس مثل انطباعها في المراة حين ما نشاهد
الكرة في المراة وكما لا يلزم من حصول صورة الكرة في المراة ان يصير المراة كرة فكذا القول في الادراك النفساني
وايضا انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فهذا لا يقتضي انطباع هذه الاعراض في النفس
وانما الحاصل في النفس صورة هذه الماهيات ورسومها ومثالاتها قلنا اما الاول فباطل لانا بينا في كتاب
الحس والمحسوس ان صور المرئيات غير منطبعة البتة في المراة وهذا قول متفق عليه من اكثر المحققين من الفلاسفة
واما السؤال الثاني فلم قلتم لما سلمتم ان المنطبع في النفس عند ادراك السواد والبياض ليس نفس السواد
والبياض بل رسومهما ومثالاتهما فلم لا يجوز حصول رسوم هذه الاشيا ومثالاتها في المادة الجسمانية وحينئذ
يسقط هذا الدليل بالكلية **الحجة الخامسة** وهي حجة ذكرها المتكلمون فقالوا لو كان محل الادراكات
جسما وكل جسم منقسم فوجب ان لا يمتنع ان يقوم ببعض اجزا ذلك الجسم علم وبالبعض الاخر منه جهل و
حينئذ يلزم ان يكون الانسان الواحد عالما وجاهلا بالشي الواحد وانه محال ولقايل ان يقول هذه الحجة
منقوضة على اصول الفلاسفة بان الشهوة والغضب والتخيل من الاحوال الجسمانية فيلزمهم تجويز ان تقوم الشهوة
باحد الجزيين والنفرة بالجزء الثاني وحينئذ يلزم ان يكون الانسان الواحد مشتهيا للشي ونافرا عنه معا ويلزمهم
ايضا تجويز ان يقوم خيال باحد الجزيين وان يقوم ضد ذلك الخيال بالجزء الثاني وحينئذ يلزم تخيل خيالين متنافيين
في الانسان الواحد وانه محال **الحجة السادسة** وهي الحجة ذكرها ابو علي بن مسكويه في اول كتابه في الاخلاق قال

انا راينا ان المادة الجسمانية اذا حصل فيها نقوش مخصوصة فان وجود تلك النقوش فيها يمنع من حصول نقوش
غيرها فيها واما النقوش العقلية فبالضد من ذلك وذلك لان النفس اذا كانت خالية عن جميع العلوم و
الادراكات فانه يصعب عليها العلم فاذا تعلم شيا ما صار حصول تلك العلوم معينا على سهولة تحصيل ساير
العلوم فالنقوش الجسمانية متعاندة متنافية واما النقوش العقلية فهي متعاونة متعاضدة فان كل نقش
حصل فانه يسهل عليه حصول ساير النقوش في عين ذلك المحل وذلك يدل على ان محل التعقلات والادراكات
ليس بجسم ولا جسماني واعلم ان هذه الحجة من جنس القياسات الشعرية وذلك لان النقوش العقلية
معناها العلوم والادراكات والنقوش الجسمانية معناها الاشكال والصور ولا شك ان العلوم
مخالفة بماهياتها لماهيات الصور والاشكال ولا يلزم من ثبوت حكم في نوع من انواع الماهيات
ثبوته فيما يخالف ذلك النوع واذا امكن ان يكون حصول هذا الحكم انما كان بسبب اختلاف هذه الانواع
في ماهياتها لم يلزم منه الحكم في تلك المحال بكونها جسمانية او مجردة فهذه جملة الدلايل التي وصل الينا
في هذا الباب وقد اظهرنا انها باسرها ضعيفة وانها لا يفيد ظنا قويا فضلا عن الجزم واليقين والله اعلم
بالصواب خاتمة في هذا الباب **الفصل السادس** في الدلايل القوية المعتبرة في اثبات النفس **الحجة الاولى**
ان هذا الجسد اجزاؤه واقعة في التبدل والمشار اليه لكل احد بقوله انا غير واقع في التبدل فينتج ان هذا الجسد
ليس هو الشي المشار اليه بقوله انا اما المقدمة الاولى فالدليل على صحتها وجوه الاول ان جسد الانسان
جوهر حار رطب والحرارة اذا عملت في الرطوبة اصعدت منها البخارات وذلك يوجب انحلال بدن الانسان
وبهذا السبب يحتاج هذا البدن الى الغذا ليقوم الغذا بدل ما تحلل فثبت ان التحلل والذبول دايم الحصول
في بدن الانسان الثاني ان بدن الانسان حال ما كان طفلا كان شيا صغيرا وحال صيرورته شابا يصير جسما عظيما
وذلك يوجب ان اجزاوه في التبدل الثالث ان الانسان قد يكون سمينا ثم يصير هزيلا ثم يعود سمينا فاجزاوه قد
تبدلت لا محالة بالزيادة والنقصان الرابع انا نشاهد كون هذا الجسد واقعا في الذوبان بسبب انفصال الرطوبات
الكثيرة منه وبسبب انفصال العرق والوسخ فان الانسان اذا دخل الحمام وبالغ في تنظيف الجلد من الاوساخ حتى
صار ظاهر الجلد بحيث لو اعيد اليه الحك والدلك لخرج منه الدم ثم اذا خرج من الحمام وبقي اسبوعا ثم دخل
الحمام مرة ثانية فانه يجد على الجلد شيا كثيرا من الاوساخ وما ذاك الا لان الاجزا التي كانت ملتصقة بالبدن
في المرة الاولى التصاقا طبيعيا وكانت حية فانها في هذه المدة ماتت وانفصلت عن البدن وزالت الحيوة
عنها وهذه اعتبارات باسرها دالة على ان جميع اجزا هذا الجسد واقعة في التبدل والذوبان والانحلال
واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان المشار اليه لكل احد بقوله انا باق دايم من اول العمر الى اخره فالامر فيه
ظاهر ويدل عليه وجوه الاول اني اعلم بالضرورة اني الان عين ما كنت موجودا قبل هذا بعشرين سنة وقد بينا
في اول هذا الكتاب ان اظهر العلوم عند الانسان علمه بوجود نفسه وكما اني اعلم اني انا موجود الان فكذلك
اعلم اني انا الذي كنت موجودا قبل هذا بعشرين سنة بل انا الذي ولدت في السنة الفلانية وهذا يدل على ان العلم
الضروري حاصل لكل احد بانه باق من اول عمره الى اخره والوجه الثاني في تقرير هذا المطلوب هو انه لو لم يكن
ذلك الانسان المعين باقيا من اول العمر الى اخره لا يحتاج الى تحصيل العلوم في كل حين واوان الى كسب لان الذي
تعلم العلم او حصله اذ فني وزال وحصل بعده شي اخر فهذا الحادث ما حصل قبل ذلك وما كسب فوجب
ان لا يحصل له ذلك العلم الا بكسب جديد وحيث لا يحتاج الى هذا الكسب الجديد علمنا ان محل العلوم
باق من اول العمر الى اخره الوجه الثالث هو انه اذا فني الاول وجا الثاني فهذا الثاني غير الاول ولا خبر له

من سال الاول اليس فوجب ان لا يحصل للانسان علم بالاحوال الماضية وان لا يحصل عنده من العلوم
الا العلم بالاحوال الحاضرة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان المشار اليه لكل احد بقوله انا شيء باق من اول
العمر الى آخره فثبت بهذه البيانات ان الجسد غير باق لا بمجموعه ولا بشيء من اجزائه وثبت ان الانسان
باق ومن العلوم البديهية ان الباقي لا يكون ما هو غير باق وهذا يقتضي ان الانسان شيء مغاير
لهذا الجسد وشيء مغاير لهذه الاعضاء المحسوسة التي يتولد منها هذا البدن وهو المطلوب فان قيل
لم لا يجوز ان يقال الانسان عبارة عن اجزاء مخصوصة سارية في اجزاء هذا البدن سريان النار في الفحم
وسريان ماء الورد في الورد وسريان دهن السمسم في السمسم لا يقال ان تلك الاجزاء لا بد وان يكون من جنس
الاجسام العنصرية اما المفردة واما المركبة وعلى التقديرين فهي قابلة للانحلال والتفريق والتمزق وحينئذ يعود
الكلام المذكور من انها غير باقية والانسان باق فوجب ان يكون الانسان مغايرا لها لانا نقول ههنا مقامات
الاول لم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بالماهية فبعضها هذه الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها
وبعضها اجسام مخالفة لها وهي حية لذواتها فاضلة لذواتها فاذا اتفق ان تعددت تلك الاجسام الشريفة الروحانية
النورانية في تضاعيف البدن بقي البدن حيا فاضلا دراكا واذا فسد مزاج البدن واستولت الاخلاط الغليظة
عليه وصارت بحيث لا يقبل الاثر من الجوهر المسمى بالروح انفصل الروح عن البدن فهذا احتمال لا بد
من ابطاله والمقام الثاني هو انا نسلم ان تلك الاجزاء التي هي الانسان اجسام مماثلة لسائر الاجسام في
تمام الماهية الا ان الفاعل المختار يبقيها في داخل البدن مصونا عن التغير والانحلال من اول وقت الحيوة الى
آخر وقت الموت ثم انها عند الموت ستنفصل والفاعل المختار يفعل بها ما شاء اما بان يوصل اليها الروح والريحان
واما بان يعذبها بانواع العذاب والحسرات الجواب اعلم ان العقلاء ستند يدفعون هذا الاحتمال بناء على مقدمتين
المقدمة الاولى انهم اقاموا الدلالة على ان جميع الاجسام متماثلة في تمام الماهية وقد سبق ذكر هذا الدليل
والمقدمة الثانية انه سبحانه وتعالى عام الفيض ويمتنع ان يخص احد المثلين بخاصية واثر لا يحصل في الثاني
وهذه المقدمة فلسفية محضة واذا ثبت هذا فنقول ان تلك الاجزاء الاصلية البدنية مساوية للاجزاء
الفرعية القابلة للانحلال في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول نسبة الاحوال الموجبة للانحلال والذوبان
الى جميع الاجزاء الموجودة في هذا البدن على التساوي ويمتنع ان يقال ان الله العالم خصص بعض تلك الاجزاء بالبقاء
والصون عن الانحلال والفناء من غير سبب مخصص لانا ذكرنا ان الفيض عام وان الترجيح من غير مرجح محال واذا
كان الامر كذلك وجب حصول الذوبان والانحلال في جميع الاجزاء البدنية وحينئذ يندفع هذا السؤال
ويتم هذا الاستدلال **الحجة الثانية** في المسألة ان المشار اليه لكل احد بقوله انا قد يكون معلوما له حال كونه
غافلا من جميع الاجزاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم فوجب ان يكون النفس مغايرة لجميع
هذه الاجزاء الظاهرة والباطنة اما المقام الاول فالدليل عليه ان الانسان حال اهتمامه بالمهم الشديد قد يقول
تفكرت وابصرت وسمعت مع انه حال تكلمه بهذا الكلام غافل عن يده ورجله ووجهه ودماغه وقلبه وسائر
اعضائه وذلك يدل على ما ذكرناه واما المقام الثاني وهو ان المعقول عنه مغاير للمعقول فهذا بديهي والا لزم
اجتماع النقيضين وهو محال وحينئذ يظهر ان النفس غير هذا الجسد فان قيل هذا الكلام عليه سؤالات
السؤال الاول لم لا يجوز ان يقال المعتبر في كون الانسان انسانا اجزاء مخصوصة في قلبه او في دماغه واما ان
يكون المعتبر في كونه انسانا هو قلبه مع شكله المخصوص او دماغه مع شكله المخصوص فلا نقول به واذا كان
كذلك فلا يجوز ان يمكنه ان يعرف نفسه حال كونه غافلا عن جميع الاعضاء كالقلب والدماغ وغيرهما السؤال

الثاني ان هذا الدليل بعينه يبطل ان يكون الانسان جوهرا مجردا وذلك لانه في الساعة التي ذكرتم كما يكون
الانسان غافلا عن القلب والدماغ فكذلك يغفل عن كونه جوهرا مجردا بل اكثر فان دل ما ذكرتم على ان النفس ليست
عبارة عن القلب والدماغ فان يدل على انها ليست عبارة عن الجوهر المجرد كان اولى السؤال الثالث ان
الدليل الذي ذكرتم قائم في جميع الحيوانات فيلزمكم ان يثبتوا لها نفوسا ناطقة مجردة وذلك بعيد الجواب عن
السؤال الاول ان نقول قد دللنا في باب نفي الحيز على ان كون الجسم جسما ومتحيزا لا يمكن ان يكون صفة قائمة
بمحل متحيز لا على ان قائمة بنفسها مستقلة بذاتها واذا ثبت هذا فنقول ذات الانسان اما ان يكون متحيزا واما ان لا
يكون كذلك فان كانت ذاته جوهرا متحيزا وجب ان يكون العلم بتلك الذات علما بالمتحيز والا لزم ان يكون الشيء
الواحد معلوما ومجهولا معا وهو محال لكن لا يجب ذلك بدليل انه اذا كان شديد الاهتمام بامر من الامور فانه
في تلك الساعة قد يقول قلت كذا وفعلت كذا فهو في تلك الساعة عالم بذاته المخصوصة مع انه في تلك الساعة غافل
عن معنى التحيز الذاهب في الجهات الثلاثة فثبت انه لو كانت ذاته متحيزة لكان كل من عرف ذاته وجب ان يكون عارفا
بالمتحيز وثبت انه قد يعرف ذاته حال ما يكون غافلا عن المتحيز فوجب ان لا يكون ذاته متحيزة واذا لم يكن متحيزة
وجب ان يكون ذاته جوهرا مجردا وهو المطلوب اما السؤال الثاني وهو قوله ان هذا الكلام بعينه يدل على ان ذاته
يمتنع ان يكون جوهرا مجردا فنقول هذا غير لازم لان الجوهر المجرد ذات مخصوصة وكونه ليس بمتحيز ولا حالا في المتحيز
قيد سلبي وهذا القيد السلبي مغاير لتلك الذات المخصوصة واذا حصلت هذه المغايرة ثبت انه لا يمتنع كون تلك
الذات المخصوصة معلومة مع الذهول عن ذلك القيد السلبي بخلاف ما اذا كانت ذاته المخصوصة متحيزة لانه بتقدير
ان يكون الامر كذلك كان التحيز نفس تلك الذات لا امرا مغايرا لها فكان يجب ان يمتنع كونه عالما بتلك الذات المخصوصة
مع الذهول عن التحيز وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان تلك الذات المخصوصة يمتنع كونها متحيزة فظهر الفرق بين
البابين واما السؤال الثالث فجوابه انه لو ثبت ان الحيوانات تدرك انفسها المخصوصة حال كونها غافلة عن حقيقة
المتحيز لكان السؤال لازما الا انه لا سبيل الى معرفة هذه المقدمة فبتقدير ان يثبت لها نفوس مجردة الا انه لا
يجب كونها نفوسا ناطقة لان التجرد عن المادة قيد سلبي والاشتراك في القيود السلبية لا يدل على التساوي
في تمام الماهية **الحجة الثالثة** لو كانت النفس جسما لكانت اما ان يكون عبارة عن الجسم من حيث انه جسم
او عن الجسم الموصوف بالصفات المخصوصة والقسمان باطلان فبطل القول بكون النفس جسما اما الحصر فظاهر
واما انه يمتنع ان يكون النفس عبارة عن الجسم من حيث انه جسم فالدليل عليه هو ان المفهوم من الجسم يصدق
عليه كونه امرا مشتركا فيه بين جميع الاجسام وذلك يدل على ان المفهوم من كون هذا الانسان ليس مجرد كونه جسما
فقط واما انه يمتنع كون النفس عبارة عن الجسم الموصوف بالصفات المخصوصة فالدليل عليه انه على هذا التقدير
يكون ماهية النفس ماهية مركبة من الجسم ومن الاعراض المخصوصة والماهية المركبة يمتنع ان يكون اشد قوة من غيرها
لان الماهية المركبة محتاجة الى كل واحد من جزئيها والمحتاج اضعف حالا من المحتاج اليه كما ان المحتاج اليه اقوى
قوة من المحتاج واذا ثبت هذا فنقول لو كانت النفس الانسانية ماهية مركبة من الجسم والعرض لوجب ان يكون
النفس اضعف حالا من العرض فيلزم حينئذ ان يقال كما ان العرض موجود غير قائم بذاته بل محتاج الى محل يحل فيه
وجب ان يكون الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا لا يكون موجودا قائما بذاته بل يكون محتاجا الى محل يحل فيه
لكن العلم الضروري حاصل بان كل احد يجد ذاته دائما قائمة بالنفس غنية عن محل يحل فيه فوجب ان لا يكون النفس
عبارة عن جسم موصوف باعراض مخصوصة فثبت انه لو كانت النفس لكانت اما ان يكون مجرد كونه جسما
او يكون جسما بصفات مخصوصة وثبت فساد القسمين فوجب ان لا يكون النفس جسما فان قيل

هذا ايضا لازم عليكم لان النفس المخصوصة اما ان يكون عبارة عن النفس من حيث انها نفس واما ان
يكون عبارة عن النفس الموصوفة بالصفات المخصوصة والاول باطل لان النفس من حيث انها نفس
مفهوم مشترك فيه بين جميع النفوس وهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان ليس مفهوم مشترك فيه
بين جميع الناس والثاني ايضا باطل والا لكان احد اجزاء ماهية هذه النفس هو العرض وما يكون احد اجزاء ماهيته
العرض يمتنع ان يكون جوهرا فثبت ان الذي ذكرتموه في الجسم هو بعينه وارد عليكم في النفس فنقول في الجواب
لم لا يجوز ان يكون ذات كل نفس ممتازة عن ساير النفوس بحقيقتها المخصوصة ولا يلزم من اشتراكها في كونها نفوسا
وجوب تماثلها في حقايقها المخصوصة لان معنى كونها نفوسا انها موجودات مدبرة للبدن والاشتراك في
اللوازم والاثار لا يدل على الاشتراك في الماهية فظهر الفرق الحجة الرابعة لو كانت النفس جسما لكان اما
ان يكون عبارة عن الجسم من حيث انه جسم او عن جسم مخصوص موصوف بصفات مخصوصة والقسمان
باطلان فبطل القول بكون النفس جسما اما الحصر فظاهر واما فساد القسم الاول فظاهر كما بيناه في الدليل
المتقدم في الكلام في بيان فساد القسم الثاني فنقول الصفة التي باعتبارها صار الانسان المعين ذلك الانسان
اما ان يكون قائما بمجموع تلك الاجزاء او بكل واحد من ذلك المجموع او بجزء واحد من ذلك المجموع والاقسام الثلثة باطلة
فبطل القول بكون الانسان جسما اما بيان فساد القسم الاول فلان ذلك المجموع انما يحصل عند حصول تلك
الاجزاء فاما ان يقال انه حصل لتلك الاجزاء وحدة باعتبارها صار ذلك المجموع شيئا واحدا او لم يحصل هذا
المعنى والاول باطل والا لزم اما قيام تلك الوحدة بالمحال الكثيرة واما كون تلك الوحدة مسبوقة بوحدة اخرى
لا الى غير النهاية وكلاهما محالان والثاني ايضا باطل لانه اذا لم يحصل لذلك المجموع وحدة باعتبارها كان شيئا
واحدا فلو قامت الصفات التي لاجلها صار ذلك الانسان المتعين متعينا لزم قيام الصفة الواحدة بالمحال
الكثيرة وهو محال لوجهين الاول انه يلزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال الثاني انه لما كانت تلك
الاعراض قائمة بكل واحد من تلك الاجزاء فهذا يعود الى التقسيم الثاني وهو كون تلك الصفات قائمة بكل واحد
من تلك الاجزاء فنقول انما قلنا ان هذا القسم الثاني باطل لانه اذا كان كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بالصفات
التي لاجلها كان هذا الانسان المعين انسانا معينا لزم ان يقال ان ذلك الجسم ليس انسانا واحدا بل اناسا كثيرين لكن
العلم الضروري حاصل لكل احد بانه انسان واحد لا اناس كثيرين ولو لم يكن هذا المعنى معلوما بالضرورة فليس
عند النفس علم ضروري فثبت بهذا البيان ان هذا القسم باطل واما القسم الثالث وهو ان يقال الموصوف بالصفات
التي لاجلها حصل الانسان المعين جزء واحد من الاجزاء الذي لا يتجزى فنقول ان لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى فقد
سقط الكلام بالكلية واما ان اثبت الجزء الذي لا يتجزى فهذا ايضا باطل وذلك لانه ثبت ان الجواهر متماثلة
فيمتنع ان يختص ذلك الجزء بصفة معينة الا لاجل اختصاصه باستعداد خاص لاجله صار اولى بتلك الصفة
واختصاص الجزء الواحد الذي لا يتجزى باستعداد قبول الحيوة والعلم والقدرة محال وذلك لان ساير الاجزاء ان
كانت موصوفة بذلك الاستعداد فحينئذ يكون كل واحد منها عالما قادرا وقد فرضنا ان العالم القادر ليس الا الواحد
هذا خلف وان كان ما عدا ذلك الجزء غير موصوف بذلك الاستعداد بل باستعداد مضاد لاستعداد قبول
الحيوة والعلم والقدرة فذلك الجزء مغلوب بحسب ذلك الاستعداد فيما بين ساير الاجزاء لانه على هذا التقدير لم
يوجد جزء موصوف بذلك الاستعداد الا ذلك الجزء فقط وكل ما سواه فانه موصوف بما يضاد ذلك الحال ومن
المعلوم ان الشيء اذا كان في غاية القلة والضعف فانه يمتنع حصول الاستعداد في ذلك المغلوب المقهور بل الغالب
يقلب المقهور الى صفة نفسه والى حالة نفسه فثبت بهذا انه يمتنع ان يقال ان ذلك الجزء الواحد اختص بذلك

الاستعداد

الاستعداد واذا امتنع هذا فقد امتنع اتصافه وحده بالصفة المعتبرة في الانسانية فثبت ان النفس لو
كان هو الجسم لكان الموصوف بتلك الصفات اما مجموع الاجزاء او كل واحد من ذلك المجموع او واحد بعينه
وثبت ان الاقسام الثلثة باطلة فبطل القول بان الموصوف بالصفات المعتبرة في الانسانية هو الجسم الحجة
الخامسة ان نقول لو كان الحي القادر العالم هو الجسم لكان كون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا لهذه الصفات
اما ان يتوقف على كون كل واحد من الاجزاء كذلك واما ان يتوقف حصول الاستعداد في احد الجانبين على الثاني
ولا يتوقف الثاني على الاول واما ان يستغني كل واحد من الجانبين عن الثاني والاقسام الثلثة باطلة فكان القول
بان الحي العالم القادر هو الجسم باطلا اما بيان ان القسم الاول باطل فهو انه لما كان حصول الاستعداد في هذا
الجزء يتوقف على حصول الاستعداد في ذلك الجزء وهذا التوقف حاصل من الجانب الثاني وحينئذ يلزم توقف
كل واحد منهما على الاخر وذلك دور والدور باطل واما بيان ان القسم الثالث باطل فلانه على هذا التقدير
يكون كل واحد من تلك الاجزاء مستعدا لقبول الحيوة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز وذلك
يوجب القول بحصول نوعين من انواع المحالات الاول انه بتقدير ان يحصل الحيوة والعلم والقدرة في
جميع الاجزاء فحينئذ يكون كل واحد منها حيا عالما قادرا على حدة وحينئذ لا يكون الانسان انسانا واحدا
بل اناسا كثيرين والعلم بفساده ضروري والنوع الثاني من المحالات انه اذا كان حصول هذه الحالة لكل واحد
من تلك الاجزاء لا يتوقف على حصولها للجزء الثاني فحينئذ لا يمتنع كون تلك الاجزاء ميتا جاهلا عاجزا حال
كون الثاني حيا عالما قادرا ولا يمتنع ايضا اتصاف احد الجزئين بالعلم بالشيء حال اتصاف الجزء الثاني بالجهل
بذلك الشيء ولا يمتنع ان يحاول احد الجزئين فعلا ويحاول الجزء الثاني ضده ومنعه وحينئذ يصير حال تلك
الاجزاء شبيها بحال جماعة من الناس في كون بعضهم عالما بالشيء حال ما يكون الثاني جاهلا به وكون بعضهم
محاولا لنوع من الافعال حال ما يكون البعض الثاني مانعا منه ولما كان العلم الضروري حاصلا بامتناع هذه
المعاني ثبت فساد هذا القسم واما القسم الثالث وهو توقف احد الجانبين على الاخر واستغناء الاخر
عن الاول فهذا ايضا باطل لوجهين الاول ان تلك الاجزاء متشابهة متماثلة بناء على القول بتماثل الاجسام
والاشياء المتماثلة في الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والثاني ان اختصاص ذلك الجزء الواحد
بذلك الاستعداد الحاصل مع كون ساير الاجزاء مخالفة له في تلك الصفة وقد بينا انه محال فثبت بما ذكرنا
فساد الاقسام الثلثة وذلك يبطل القول بان النفس جسم الحجة السادسة في المسئلة ان نقول لا بد
من الاعتراف بوجود شيء واحد يكون موصوفا بجميع انواع الادراكات بجميع اقسام المدركات ويكون هو
المباشر لكل الافعال ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون النفس غير جسم وغير جسماني وهذا الدليل
انما يتم بتقرير مقدمات ثلث اولها ان الموصوف بجميع الادراكات شيء واحد وثانيها ان ذلك الشيء كما انه
هو الموصوف بجميع الادراكات فكذلك هو الفاعل لجميع الافعال وثالثها انه لما كان الامر كذلك وجب ان يقال
النفس ليست بجسم ولا حالة في الجسم اما المقدمة الاولى فالدليل على صحتها انا اذا راينا لون العسل
حكمنا بانه طعم الحلاوة والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فوجب وجود شيء يكون هو
بعينه مدركا للالوان والطعوم حتى يمكنه ان يحكم بان هذا اللون هو ذلك الطعم وايضا اذا سمعنا صوتا مخصوصا
حكمنا بان صاحب هذا الصوت هو فلان الذي صورته كذا وكذا فلا بد ههنا من شيء واحد يكون هو بعينه مدركا
للاصوات ومدركا للصور حتى يمكنه ان يحكم بان صاحب هذا الصوت هو بعينه صاحب تلك الصورة فثبت انه لا بد
من وجود شيء يكون هو بعينه مدركا لجميع المحسوسات بالحواس الخمس ثم نقول ان الحاس هو بعينه المتخيل وذلك

فانا اذا تخيلنا نيلا وتخيلنا صورة وتخيلنا طعم العسل ورايحة المسك وحرارة النار وبرودة الثلج فاذا احسسنا
باحدى الحواس الخمس احد هذه المحسوسات حكمنا بان هذا المحسوس هو بعينه ذلك المتخيل والقاضي على الشيئين
لابد وان يحضره المقضي عليهما فوجب الاعتراف بوجود شي واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصور بهذه المعاني
حتى يمكنه ان يحكم على تلك الصور بهذه المعاني ثم نقول القوة المفكرة هي التي تقوى تارة على تركيب الصور بعضها
بالبعض وثانيا على تركيب المعاني بعضها بالبعض وثالثا على تركيب بعض الصور ببعض المعاني ورابعا على تحليل
بعضها من البعض ولا شك ان هذا التركيب والتحليل يحكم على البعض بثبوت البعض الاخر او بسلبه عنه و
القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما فلابد من شي واحد يكون هو الحساس بالكل ويكون بعينه
هو المتخيل للكل ويكون هو بعينه المتذكر للصور والمعاني معا ويكون بعينه المتصرف فيها باسرها بالتركيب تارة و
بالتحليل اخرى ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص بانه انسان وبانه ليس بفرس والقاضي على الشيئين لابد
وان يحضره المقضي عليهما فلابد من شي واحد يكون هو بعينه مدركا لهذا الجزئي ولهذا الكلي حتى يمكنه ان ينسب
هذا الكلي الى ذلك الجزئي تارة بالايجاب وتارة بالسلب فظهر بهذا البرهان الذي لا ريب فيه ان الموصوف
بجميع الادراكات الكلية والجزئية وان المتصرف فيها بالتحليل والتركيب يجب ان يكون شيا واحدا وهو المطلوب
المقدمة الثانية في بيان ان ذلك الشي الواحد الذي هو المدرك يجب ان يكون بعينه هو الفاعل لجميع الافعال
والدليل عليه ان الانسان انما يفعل بالقصد والاختيار والفعل الاختياري معناه انه اذا اعتقد في الشي
انه مشتمل على نفع خالص او راجح اوجب هذا الاعتقاد حصول رغبة في هذا الفعل واذا حصلت تلك
الرغبة صار القادر فاعلا واما اذا اعتقد ان في الفعل الفلاني مفسدة خالصة او راجحة اوجب ذلك الاعتقاد
حصول النفرة عن ذلك الفعل واذا حصلت تلك النفرة صار القادر ممتنعا عن الفعل اذا ثبت هذا ظهر ان ذلك
المدرك بعينه يجب ان يكون هو الموصوف بالرغبة تارة وبالنفرة اخرى اذ لو كان الموصوف بالرغبة والنفرة مغايرا
لذلك المدرك لكانت هذه الرغبة والنفرة حاصلة في شي خال عن الادراك والاعتقاد وحينئذ يكون حصول
تلك الرغبة وتلك النفرة لا بموجب ذلك الاعتقاد وقد فرضناه معه هذا خلف وايضا فالراغب في الطلب والنافر
عنه لذاته وضمه الى ذلك الشي المرغوب فيه والمهروب عنه فثبت ان المريد للفعل والترك يجب ان يكون هو
بعينه مدركا لذلك الشي وظاهر ان الفاعل للفعل هو الذي اراد ذلك الفعل فثبت ان الفاعل هو بعينه ذلك
الشي الذي اراده وثبت ان ذلك المريد هو بعينه الذي ادرك فثبت ان الفاعل بعينه هو ذلك المدرك وهذا برهان قاطع
على ان الفاعل والمريد والمدرك شي واحد بعينه وان توزيع هذه الاحوال على الذوات المتباينة قول لا يليق بالعاقل
البتة ومن العجايب جدا في هذا الباب ان جالينوس قال القلب مبدا الغضب والفرح والغم ثم قال وليس في القلب قوة
مدركة وانما القوة المدركة حاصلة في الدماغ وهذا القول لا يليق به لانه ما لم يحصل اعتقاد كون ذلك
الشي منافيا للمزاج امتنع صيرورته مغضوبا عليه وما لم يحصل اعتقاد انه ملايم للمزاج امتنع حصول الفرح به
فالقول بان القلب محل الغم والفرح والغضب مع كونه خاليا عن الادراك قول لا يليق بالعاقل البتة فثبت بما ذكرنا
من البيان القاهر الجلي القوي ان المدرك لجميع انواع المدركات وان المريد والكاره وان الفاعل والتارك يجب
ان يكون شيا واحدا **المقدمة الثالثة** في بيان انه لما كان العالم القادر شيا واحدا وجب ان يكون ذلك الشي غير
جسم وغير حال في الجسم والدليل عليه وجهان الاول انه لو كان جسما لكان ذلك الجسم اما ان يكون مجموع ذلك
البدن او جسما داخلا فيه او داخلا في عضو من اعضايه الموجود فيها او جسما خارجا عنه والاقسام الثلثة باطلة
اما قلنا انه لا يجوز ان يكون ذلك الجسم عبارة عن مجموع ذلك البدن لانا نعلم ان السمع والبصر والتخيل والتفكر

والتذكر

والتذكر غير حاصل في اليدين والرجلين بل في اكثر الاعضاء والعلم بذلك ضروري فيمتنع ان يكون جملة
البدن موصوفا بهذه الصفات وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون ذلك الجسم جسما موجودا في داخل البدن
لان ذلك الجسم ان كان منتشرا في كل اجزاء البدن عاد المحال الاول وان كان حاصلا في موضع معين من
البدن فهذا باطل لانه لا يمكننا ان نجد في ابداننا موضعا معينا مشتملا على شي موصوف بمجموع هذه الصفات
والعلم الضروري حاصل بانا لا نجد في هذا البدن موضعا موصوفا بمجموع هذه الصفات فان قالوا هب
انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم العلم بالشي لا يدل على العلم بعدمه فنقول ان علم كل احد بنفسه علم ضروري
وهو سابق على جميع العلوم بدليل انه كلما علمت او اعتقدت شيا فاني اعلم كوني عالما بذلك الشي ومعتقدا له وعلمي
بنفسي سابق على علمي بكوني عالما بذلك الشي او معتقدا له فثبت ان علمي بنفسي اجلى العلوم الضرورية فاذا كان المشار
اليه بقولي انا عبارة عن ذلك الجسم الموجود في ذلك الموضع المعين من البدن وكان ذلك الشي بعينه موصوفا
بجملة هذه الصفات وهي السمع والبصر والذوق والشم واللمس والتخيل والتفكر والتذكر والتعقل لان الانسان
كلما علم كونه موصوفا بصفة من هذه الصفات فقد علم نفسه فاذا كان ذلك العلم هو ذلك الشي المحصور في
ذلك الموضع فحينئذ نعلم بالضرورة ان ذلك العالم الموصوف بتلك الصفات هو الشي الموجود في ذلك الموضع فوجب
ان نعلم بالضرورة ان الشي المشار اليه بقولنا انا هو الشي المختص بذلك الموضع فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انه يمتنع ان
يكون الشي الموصوف بهذه الصفات جسما حاصلا في موضع معين من هذا البدن واما القسم الثاني وهو ان
يكون الشي جسما خارجا عن البدن فهو معلوم الفساد بالضرورة واذا بطلت الاقسام ثبت ان ذلك الشي ليس
بجسم الوجه الثاني في بيان ان ذلك الشي ليس بجسم هو ان نقول ان ذلك المتحيز اما ان يكون منقسما او لا يكون
منقسما والقسمان باطلان اما انه يمتنع ان يكون منقسما لان الموصوف بهذه الصفات اما ان يكون مجموع
تلك الاقسام او كل واحد منها او واحد منها معين والكل باطل لعين البيان المذكور في الدليل المتقدم واما انه يمتنع
ان يكون غير منقسم فهو ان اثبتنا الجوهر الفرد فذلك غير مقصود وان ابطلناه تعين ما ذكرناه في الدليل
الاول **الحجة السابعة** ان نفس كل احد شي واحد ومتى كان الامر كذلك امتنع كونه جسما اما بيان المقام الاول فهو
ان اعرف المعارف واظهر الظاهرات علم كل احد بانه موجود وعلمه بانه واحد اما بيان الاول فالدليل عليه انه اذا
علمت شيا فاني احكم على نفسي بكوني عالما بذلك المعلوم والحكم بشي على شي مسبوق بتصور الطرفين وهذا
يقتضي ان علمي بذاتي كان سابقا على علمي بذلك الشي حتى قدرت على نفسي بكوني عالما بذلك المعلوم واما بيان الثاني
فالدليل عليه اني لو لم اكن شيا واحدا بل كنت اشياء كثيرة وانا عبارة عن مجموعها لكان كل واحد من تلك الاشياء
عالما بحال نفسه ويكون غافلا عن حال الاخر وحينئذ لا يكون ذلك المجموع عالما بمجموع تلك الاحوال فلو كنت
اشياء كثيرة لوجب ان لا اكون عالما باحوال نفسي ومعلوم ان ذلك باطل ثم نقول من المعلوم بالضرورة ان الذي
اشير اليه بقولي انا شي واحد غير متعدد وان الفرق بين علمي باني انا شي واحد وبين الحكم على مجموع اشخاص من
الناس بانهم مجموع واحد معلوم بالضرورة بل هو من اظهر العلوم الضرورية فثبت ان نفس كل احد شي واحد
واما التحيز والمادية في المتحيز فانه يمتنع ان يكون واحدا بناء على نفي الجوهر الفرد واما على القول باثبات الجوهر الفرد
فانه يمتنع ايضا ان يكون النفس جزءا لا يتجزى وذلك يدل على ان النفس ليست متحيزة ولا حالة في المتحيز وهو
المطلوب فهذا شرح جملة الوجوه القوية في اثبات تجرد النفس **الحجة الثامنة** في اثبات هذا المطلوب
ان بديهة العقل قاضية بان الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد يمتنع ان يكون سببا للكمال وسببا للنقصان
معا واذا ثبت هذا فنقول انا نعلم بالضرورة ان المواظبة على الافكار الكثيرة في العلوم الدقيقة يوجب كمال

حال النفس فان النفس بسبب هذه الافكار تنتقل من القوة الى الفعل في الكمالات العقلية وتصير
نورانية مشرقة مضيئة مبتهجة والمواظبة على الافكار الكثيرة المذكورة توجب نقصان حال البدن و
ضعفه وذلك لان عند حصول الاشتغال بتلك الافكار والاستغراق فيها يستولي الجفاف على الدماغ
ويضعف حال الهضم ويسوء حال البدن فثبت ان المواظبة على الافكار المذكورة يوجب كمال حال النفس
ونقصان حال البدن فلو كان النفس عين هذا البدن او جزءا من اجزاء البدن لزم كون الشيء الواحد بالنسبة
الى الشيء الواحد سببا للكمال والنقصان معا وذلك محال فوجب الجزم بان النفس شيء غير البدن وغير كل
واحد من اجزائه وهو المطلوب واعلم ان الاعتبار المذكور مختص بالقوة النظرية وهو ايضا قائم في رياضة
النفس بواسطة التجويع والانقطاع عن عالم الاجسام فان التجربة دلت على ان الانسان اذا كان مواظبا على
الاكل والشرب والتفريح والتنزه بالجسمانيات فانه يختل قوته العقلية وتفسد ولا يبقى معه منها شيء الا القليل
اليسير ... من الشهوة في الثلث البطنية تذهب الفطنة اما اذا راض الانسان نفسه بالامتناع عن الماكول
والانقطاع عن اللذات الجسمانية وجلس في بيت مظلم بحيث لا يبصر شيئا وتكلف ازالة الصور المحسوسة
والميل الجسمانية عن الفكر والخيال وواظب على هذه الحالة مدة مديدة فانه يصير نفسه في غاية الكمال وبدنه
في غاية الضعف والنخافة وهذا الاعتبار يدل على ان كل ما كان سببا لسعادة النفس فهو بعينه سبب شقاوة البدن
وكل ما كان سببا لشقاوة النفس فهو بعينه سبب لسعادة البدن وذلك يدل على ان النفس شيء غير البدن وغير
اجزاء هذا البدن واعضائه وههنا وجه ثالث يناسب الوجهين وهو ان النوم هو بالنسبة الى الجسد كالموت
بالنسبة الى النفس واليقظة كالحيوة وذلك لان الانسان في حال اليقظة يكون نفسه كالنائم عن عالم الغيب الغافل
من احوال ذلك العالم المعرض عنها فاذا نام الانسان خف جسده فحينئذ يحصل اليقظة للنفس فيتصل بعالم
الغيب ويقف على احوال ذلك العالم وهو المنامات الصادقة الدالة على احوال الغيبيات فاذا استيقظ فقد حصلت
اليقظة للبدن وصارت النفس نائمة منقطعة عن عالم الغيب فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان حيوة النفس وسعادتها
ويقظتها توجب موت البدن وشقاوته ونومه وان حيوة البدن وسعادته ويقظته توجب موت النفس وشقاوتها
ونومها وذلك من ادل الدلائل على ان النفس شيء من غير البدن وغير واحد من اجزائه وابعاضه وهو المطلوب والله
اعلم بالصواب **الفصل السابع** في الدلائل السمعية على ان النفس غير البدن اعلم ان جماعة من الذين قلت
بضاعتهم في العلوم الحقيقية لعلهم يتوهمون ان القول بان النفس غير البدن مخالف للكتاب والسنة فيوجب
الجزم بابطال هذا التسبب اوردنا هذا الفصل في هذا الكتاب تنبيها على ان الكتاب والسنة مملوان من
الدلائل الدالة على هذا المطلوب فنقول اما ادلة القرآن فوجوه **الاول** ان القرآن دل على ان الشهداء احياء بعد
الموت وعلى ان الاشقياء احياء بعد الموت وذلك يدل على ان النفس غير البدن وعلى انها باقية بعد موت البدن
اما بيانه في حق الشهداء فهو قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
بما آتيهم الله من فضله وجه الاستدلال ان العلم الضروري حاصل بان هذا البدن بعد الموت ميت ولو جاز
الشك في موته لجاز ان يقال ان جميع الجمادات احياء عاقلة ناطقة وذلك يوجب القول بالسفسطة وزوال
العقل فثبت بمقتضى بديهة العقل ان بعد الموت يكون الجسد ميتا والله تعالى نص على ان ذلك الانسان حي
بعد الموت وحينئذ نقول الانسان ليس بميت بعد موت البدن والبدن بجميع اجزائه فانه ميت بعد موته
ينتج من الشكل الثاني ان الانسان شيء مغاير للبدن ولجميع اجزائه وابعاضه وهذا الاثم في غاية القوة واما
تقرير هذا المعنى في حق الاشقياء فهو قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله اغرقوا فادخلوا

نارا والزدوج تعذيب وكذلك الكفار والفساق وتعذيبهم لا يتم الا اذا كانوا احياء عاقلين مميزين بين العذاب
والراحة فهذا يقتضي كون اولئك الكفار والفساق احياء بعد موت البدن وحينئذ يرجع قياس المنعقد في الشكل
الثاني في القرآن والاخبار ناطقة بحصول ثواب القبر وبحصول عذاب القبر ايضا وذلك يدل على ان المكلف حي
بعد موت البدن وهذا يدل على القطع بان المكلف شيء مغاير لهذا البدن **الحجة الثانية** وهي قريبة مما تقدم انا نرى
جميع طوائف العالم وجميع الفرق مطبقين على انه اذا مات انسان فان اعتقدوا فيه انه كان في حال الحيوة موصوفا
بالصفات المحمودة ذكروه بالرحمة والتعظيم فتارة يقولون صلوات الله عليه وتارة يقولون رحمة الله عليه وان
اعتقدوا فيه انه كان في حال الحيوة موصوفا بالصفات المذمومة من الجهل والشر والايذاء ذكروه باللعن و
الخزي والعذاب ولو قدرنا ان الانسان لم يبق حيا بعد موت البدن لكان الكل عبثا باطلا فان من لا يكون حيا
استحال اتصال الرحمة والروح والراحة اليه واستحال ايصال الذم واللعن اليه ولو كان الامر كذلك لكان اهل الشرق
والغرب من الزمان الاقدم الى هذا الزمان مطبقين على الفعل الباطل والقول الفاسد وهذا بعيد فان اطباق
الخلق العظيم في الزمان العظيم على العمل الباطل غير ممكن فهذا يدل على ان فطر النفوس في بداية العقول شاهدة
بان الانسان شيء آخر غير هذا البدن وانه يبقى بعد موته حيا فان كان سعيدا كان اهلا للرحمة وان كان شقيا
كان اهلا للعنة **الحجة الثالثة** جرت عادة جميع العقلاء بانهم يذهبون الى الزيارات المتبركة ويصلون و
يتصدقون ويصومون عندها ويدعون الله تعالى في المهمات فيجدون آثار النفع ظاهرة ونتائج القبول لائحة
ويحكى ان اصحاب ارسطاطاليس كلما صعبت عليهم مسئلة ذهبوا الى قبره وبحثوا فيها فكانت ينكشف لهم تلك المسئلة
وقد يتفق امثال هذا كثيرا عند قبور الاكابر من الحكماء والزهاد في زماننا ولولا ان تلك النفوس باقية بعد الموت
لكانت الاستعانة بها استعانة بالميت الخالي عن الحس والشعور وذلك باطل ومما يقوي هذا ان الاحياء قد
يصلون لاجل الاموات وقد يتصدقون لاجلهم وقد يتفق كثيرا ان الحي اذا نام عند قبر بعض الاموات فانه يراه في المنام
وقد يدله على علم مخصوص وقد يدله على دفين كان هذا الحي غافلا عنه وقد ينبهه على بعض المهمات وكل ذلك
دليل على ان النفوس باقية بعد موت الاجساد وكل ما دل على ان النفس باقية بعد موت الجسد فانه يكون بعينه
دليلا على ان النفس غير الجسد **الحجة الرابعة** الآيات الدالة على ان الانسان بعد موته يرجع الى الله في السعادة و
الكرامة قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ولا شك
ان المراد من هذه النفس المطمئنة هو ذلك المكلف الذي حصل له اطمينان بانه يجب الاعراض عن عالم الجسمانيات
والاقبال على عالم المفارقات والروحانيات ثم انه تعالى قال لهذه النفس ارجعي الى ربك راضية مرضية وهذا الرجوع
لا يحصل الا بعد الموت ثم انه تعالى وصفها حال الرجوع بهذه الصفات الثلثة اولها كونها مطمئنة في العلوم
الحقة والاخلاق الفاضلة التي لا تزول بسبب زوال الجسد وثانيها كونها راضية من خالقها في جميع الاحوال
وثالثها كونها مرضية عند الله في جميع الاعتقادات والاخلاق ولما وصفها الله تعالى بهذه الصفات قال لها
ادخلي في عبادي وادخلي جنتي وكل ذلك تصريح بان الشيء الذي هو الانسان في الحقيقة باق حي عاقل قائم بعد
موت هذا البدن واذا ثبت هذا فنقول الانسان باق حي عاقل قائم بعد موت هذا البدن والبدن ليس كذلك
وهذا يدل على ان الانسان شيء مغاير لمجموع هذا البدن ولكل واحد من اجزائه وابعاضه ويقرب من هذه الآية قوله
تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله موليهم الحق الا له الحكم وهو اسرع
الحاسبين حكم عليهم بعد موتهم بانهم ردوا الى الله موليهم الحق وذلك يقتضي كونهم قائمين بعد موت البدن وعلى انه
تعالى يحاسبهم بعد موت البدن وذلك يدل على ما ذكرناه فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخطاب جزءا مخصوصا

من اجزاء البدن شعور فعلى هذا التقدير يكون المكلف المثاب المعاقب المخاطب المعاتب ليس الا ذلك الجزء فيكون
الانسان هو ذلك الجزء لا هذا البدن ولا شيء من اعضائه المخصوصة كالقلب والدماغ ونحن لا نطلب في هذا المقام
الا هذا القدر الحجة الخامسة قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فذكر المراتب الخمس في التغيرات
الجسمانية ثم قال في المرتبة السادسة منها وهي مرتبة تعلق الروح بالبدن ثم انشاناه خلقا آخر وهذا يدل على ان
الروح ليس من عالم الاجسام والا لكان ذلك ايضا تغير الجسم من حالة الى حالة اخرى وكان من جنس المراتب
الخمسة المتقدمة فكما لم يقل في شيء منها انشاناه خلقا آخر وجب ان لا يذكر هذا اللفظ في هذه المرتبة ايضا وحيث
خص هذه المرتبة بهذا اللفظ دل ذلك على ان الروح ليس من جنس الاجسام الحجة السادسة قوله عليه السلام في بعض
خطبه حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش فيقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت
بي جمعت المال من حله ومن غير حله فالغنى لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي وجه الاستدلال انه عليه
السلام قال بان جسد الميت المحمول على النعش حال كونه كذلك يرفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي
لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي ومعلوم ان الاهل والولد لما كانا الا لذلك الانسان فما قال الروح المرفرف هذا
الكلام ثبت ان الانسان ما كان الا ذلك الروح باقيا وجب كون ذلك باقيا حال ما كان الجسد ميتا محمولا على
النعش وذلك من اظهر الدلائل على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد ومغاير لجميع اعضائه واجزائه ونقرب
من هذا الدليل ما روي انه صلى الله عليه وآله حين وقعت الغلبة يوم بدر في وقعة ثم نادى باعلى صوته وقال انا قد وجدنا
ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل له يا رسول الله اتخاطب الموتى فقال انتم اقوى سمعا وفهما
منكم وهذا يدل على انهم فاهمون عاقلون مدركون حال كون تلك الابدان ميتة متمزقة متفرقة فالحي مغايرها
هو غير حي فوجب ان الانسان مغاير لهذه الجثة ولجميع اقسامها واجزائها الحجة السابعة ان الخبر ورد في بيان ان
اهل الطاعات وصلوا الى الخيرات والراحات وان اهل المعاصي وصلوا الى العذاب والبلاء وذلك بعينه يدل على ان
النفس غير البدن وعلى انها لا تموت بموت البدن وعلى انها تبقى مدركة عاقلة فاهمة بعد موت البدن وذلك
لانا نشاهد هذه الابدان متفرقة متمزقة خالية عن الحس والحركة والادراك والشعور فالقول باثبات الحس و
المعرفة والادراك مكابرة في الضروريات ثم ان هذه النصوص دلت على ان اولئك الناس وصلوا اما الى الخيرات
والسعادات واما الى الشرور والآفات والعلم الضروري حاصل بان الحي العاقل الفاهم مغاير لما هو ليس كذلك
فهذا يفيد القطع بان النفس غير البدن وعلى انها باقية بعد موت البدن ولما كانت الآيات والاخبار الدالة على
وصول السعداء الى منازل الخيرات ووصول الاشقياء الى ادراك الآفات خارجة عن الحد والاحصاء لاجرم كانت
الدلائل السمعية الدالة على ان النفس غير البدن وغير عضو من هذه الاعضاء خارجة عن الحد والاعداد الحجة الثامنة
ان الدلائل النقلية والشواهد العقلية متطابقة متواضعة على اضافة جميع الاعضاء والاجزاء البدنية الى الانسان
بلام التمليك وهذا يقتضي كون الانسان مغايرا لجميع الاعضاء والاجزاء فيفتقر هاهنا الى تقرير ثلثة اشياء احدها
ان الدلائل النقلية تدل على ما ذكرناه وثانيها ان الشواهد العقلية تدل على ما ذكرناه وثالثها انه لما كان الامر كذلك
وجب كون النفس مغايرة البدن ولجميع هذه الاعضاء اما المقام الاول فيدل عليه وجوه الاول قال تعالى كتب
في قلوبهم الايمان فاضاف القلب اليهم لان قوله قلوبهم يجري مجرى قولهم دورهم وقصورهم وثيابهم ودوابهم الثاني
قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها والاستدلال بهذه الآية
من وجهين الاول انه اضاف القلوب والاعين والآذان اليهم كما يضاف المملوك الى المالك والثاني انه تعالى بين
ان القلب لا يفقه وانما يفقه الانسان بالقلب فيكون القلب كالآلة في هذا الفهم وان الاعين والآذان لا تبصر

ولا يسمع

ولا تسمع وانما يبصر الانسان ويسمع بعينه واذنه وهذا تصريح فيما ذكرناه الثالث انه تعالى قال كلا بل ران
على قلوبهم فاضاف الرين اليهم واذا وقفت على هذا البيان امكنك ان تجد آيات كثيرة دالة على هذا المطلوب
اما المقام الثاني وهو بيان ان الشواهد العقلية تدل على ما ذكرناه وذلك لان فطرة كل احد وبديهة عقله تحكم
بصحة قولنا رأسي كذا وقلبي كذا ودماغي كذا وعيني واذني كذا كذا وسمعي وبصري كذا وكذا وكل من نازع في صحة
هذه الاضافات فقد نازع في اظهر العلوم وابعدها واما المقام الثالث وهو ان هذا يدل على ان النفس
غير البدن وغير كل واحد من هذه الاعضاء فالدليل عليه هو ان هذه الاضافة صحيحة بمقتضى القرآن والخبر
وبمقتضى بديهة العقل واما اضافة الشيء الى نفسه فانها باطلة بمقتضى بديهة العقل ويلزم من مجموع هاتين
المقدمتين ان الشيء الذي اضيف له هذه الاعضاء اليه اضافة الملكية يكون مغايرا لها وذلك يقتضي ان يكون
النفس مغايرا للبدن ومغايرا لجميع اعضائه واقسامها فان قيل فهاهنا ايضا وارد عليكم لانه يصح ان يقال نفسي
وروحي وذاتي وحقيقتي وهذا يقتضي ان يكون نفسه مغايرة لنفسه وان يكون ذاته مغايرة لذاته وهو
محال الجواب اما قوله نفسي فهذا يقتضي حصول التغاير بين المضاف وبين المضاف اليه فحملنا المضاف
على البدن وحملنا المضاف اليه على تلك الذات المخصوصة المشار اليها بقولنا انا وحينئذ تصح هذه الاضافة
واما قوله روحي فيحمل الروح على هذه البخارات المخصوصة اما في القلب واما في الدماغ وحينئذ تصح الاضافة
واما قوله ذاتي وحقيقتي فنقول لا شك ان الذوات والحقائق متشاركة باسرها في كونها ذوات وحقائق
ومختلفة بكون كل واحد منها تلك الحقيقة المخصوصة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فقد حصلت المغايرة
من هذا الوجه فلاجرم كفت هذه المغايرة موجبة لصحة هذه الاضافة اما لو كانت النفس عبارة عن مجموع
هذا البدن او عن عضو مخصوص فحينئذ كانت تلك النفس عين ذلك البدن وذلك البدن عين تلك
النفس فكان قوله يدي وقلبي ودماغي يوجب اضافة الشيء الى نفسه بالاعتبار الواحد وذلك محال فظهر الفرق
بين البابين الحجة التاسعة في بيان ان النفس ليس جسما هو ان نقول لو كانت النفس العاقل الفاهمة
الفاعل جسما لكان اما ان يكون مجموع هذا البدن او جزءا داخلا فيه او جزءا خارجا عنه والكل باطل فبطل
القول بكون النفس جسما انما قلنا انه لا يجوز ان يكون عبارة عن مجموع هذا البدن وذلك لانا نعلم
بالضرورة ان اكثر اجزاء هذا المجموع خال عن الفهم والادراك فان العظام لا حس لها والاخلاط لا حس لها
والشعر والرباطات ايضا لا حس لها فهذا بحسب الاعضاء البسيطة واما بحسب الاعضاء المركبة فنحن نعلم
بالضرورة ان الرجلين واليدين وكثيرا من الاعضاء الظاهرة والباطنة ليس محلا للعقل والفهم والادراك واذا
ثبت ان اكثر الاعضاء البسيطة والمركبة خال عن العلم والفهم ثبت انه لا يمكن ان يقال ان مجموع البدن هو العالم
القادر المريد الفاعل وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون العالم القادر المريد الفاعل جسما في داخل البدن فلانه بتقدير
ان يكون الامر كذلك يكون ذلك الجسم فاعلا بالمماسة وفاعلا بالاعتماد على سائر الاجسام لكن من المعلوم انه كلما
كانت الحاجة الى الآلات اقل كان ذلك الفعل اسهل وكلما كانت الحاجة الى الآلات اكثر كان ذلك الفعل اشق ولا
شك ان ذلك الجسم لا يكون مماسا لجميع اجزاء البدن لان الجسم الواحد يمتنع حصوله في الاماكن الكثيرة دفعة
واحدة فيلزم ان يقال ان تاثيره في بعض اجزاء البدن اسهل من تاثيره في سائر الاجزاء ومعلوم انه ليس كذلك لان
تاثيره في الابصار بالعين مثل تاثيره في السماع بالاذن فثبت ان تاثير النفس في استعمال جميع الاعضاء بالسوية
فعند ذلك المعنى ان لو كان جسما داخل البدن لما حصلت هذه التسوية فحينئذ يلزم ان لا يكون النفس جسما موجودا
في البدن فان قالوا لم لا يجوز ان يقال النفس جسم مشابك للبدن فبعض اجزائه مشابك في العين وبعضها في الاذن

وبعضها في القلب وبعضها في الدماغ وبهذا التقدير فنقول كل جزء من اجزاء النفس جزء من اجزاء البدن فنقول
هذا باطل من وجوه الاول انه على هذا التقدير يكون الانسان عبارة عن مجموع اجزاء كثيرة متفرقة في اعضاء مختلفة
ونحن قد دللنا في الفصل المتقدم على ان الانسان يجب ان يكون شيئا واحدا موصوفا بجميع العلوم وبجميع
الادراكات والارادات وبجميع القدر وان يكون هو بعينه فاعلا لجميع الافعال وذلك يبطل هذا الذي ذكرتم
والوجه الثاني في الجواب انه بتقدير ان يكون الامر كما ذكرتم الا انه يلزم ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء
مستقلا بالتصرف في ذلك العضو المخصوص ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا يكون استعمال بعض تلك الاجزاء
بفعله الخاص به مانعا للجزء الاخر من فعله الخاص به ومعلوم ان هذا باطل فان الانسان اذا اشتغل بالفكر
امتنعت الشهوة عليه واذا اشتغل بالشهوة امتنع الغضب عليه واذا اشتغل بالفكر امتنع الغضب والشهوة
عليه والوجه الثالث في الجواب ان هذا السؤال انما يتم لو قلنا انه حصل مع كل جزء من اجزاء البدن جزء
من اجزاء النفس حتى يقال ان كل واحد منها يحرك ذلك الجزء من غير احتياج الى شيء من الالات وحينئذ يكون نسبة
النفس الى جميع الاعضاء على السوية ومعلوم ان ذلك باطل والا لزم ان يكون جميع الاعضاء متساوية في كونها
عضوا رئيسا مستقلا بقبول قوة الحيوة ومعلوم انه ليس كذلك لان القلب والدماغ اقوى في تعلق النفس
بهما من سائر الاعضاء فثبت بهذه البيانات انه لا يجوز ان يكون النفس جسما ساريا في البدن واما القسم
الثالث وهو ان يقال النفس جسم مغاير للبدن وغير داخل فيه فهذا بعيد عن العقل ولم يقل به احد ولما بطلت
الاقسام الثلثة بقي القسم الرابع وهو ان النفس جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها وان نسبتها الى جميع
الاعضاء على السوية فلم يكن اشتغالها باستعمال بعض الاعضاء اشق عليها من اشتغالها بسائر الاعضاء وهو المطلوب
الحجة العاشرة لو كان النفس هذا البدن او عضوا من اعضاء هذا البدن لامتنع الحشر والنشر والثواب والعقاب
ولو كان الامر كذلك لكان الانسان اخس من جميع الموجودات ولكان تكونه وايجاده عبثا محضا وهذه اللوازم
باطلة فكان القول بان النفس غير هذا البدن او عضو من هذه الاعضاء باطلا فيفتقر في تقرير هذا الدليل
الى تقديم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان ان النفس لو كانت عبارة عن هذا البدن او عن عضو من اعضائه
لكان القول بالبعث والقيامة باطلا فنقول انا نشاهد ان هذا البدن مع جميع اعضائه واجزائه يتفرق
ويتمزق ويصير فانيا بالكلية والشيء اذا فني وعدم فعوده بعينه بعد فنائه محال في بديهة العقل فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال الانسان عبارة عن اجزاء مخصوصة فاذا مات الانسان وتفرقت تلك الاعضاء والاجزاء
فالزائل انما هو الصفات والاعراض واما تلك الاجزاء فهي باعيانها باقية فلا جرم كان ذلك الانسان باقيا
بعينه فاذا اعادت تلك الاعراض اليه فان هذا الانسان الموجود في هذه الحالة هو عين الانسان الذي كان
موجودا قبل ذلك فنقول هذا باطل لانا بتقدير ان يكون الانسان عبارة عن مجرد تلك الاجسام لان تلك
الاجسام قد كانت موجودة قبل ان تركبت واتصفت بتلك الصفات اما اذا كان هذا الانسان موجودا فاذا
مات ذلك الانسان بعد حيوته وتفرقت تلك الاجزاء فتلك الاجزاء باقية مع ان ذلك الانسان غير باق فعلمنا
انا بتقدير ان يكون الانسان جسما فانه لا يكون الانسان المخصوص عبارة عن مجرد الجسمية بل يجب ان يكون
عبارة عن جسم موصوف بصفات مخصوصة وهي الحيوة والعلم والقدرة واذا كان الانسان عبارة عن مجموع
تلك الذوات مع هذه الصفات فعند فناء هذه الصفات فقد عدم احد الاجزاء المعتبرة في تحقق هذا الانسان
من حيث انه هذا الانسان فقد ثبت بحكم بديهة العقل ان اعادة المعدوم محال لا جرم ان عود ذلك العرض الذي
هو احد اجزاء ماهية ذلك الانسان محال فيلزم ان يكون عود ذلك الانسان بعينه محالا فثبت بما ذكرنا انه

لو كان

لو كان النفس عبارة عن هذا البدن او عن عضو من اعضاء هذا البدن لكان القول بالبعث والقيامة
باطلا ولكان بقاء النفس بعد موت البدن باطلا وهذا برهان قوي في اثبات هذا المطلوب واما بيان
المقدمة الثانية وهي قولنا لو كان القول بالبعث باطلا ولكان القول ببقاء النفس بعد موت البدن باطلا
لكان الانسان اخس من جميع الحيوانات فالدليل عليه ان الانسان انما يتميز عن سائر الحيوانات بقوة العقل
والعقل يوجب الشقاء في اللذات الجسمانية ويوجب السعادة في الكمالات العقلية المنتفع بها بعد الموت
والدليل عليه ان العاقل يحمله عقله على التفكر في الماضي والحاضر والمستقبل اما التفكر في الماضي فكل ما مضى
من الامور المكروهة فاذا تذكره وقع في قلبه حسرة شديدة بسبب حصولها في الماضي وكل ما مضى من الاحوال
الطيبة فاذا تذكره وقع في قلبه حسرة شديدة بسبب فوتها وزوالها واما التفكر في الاحوال الحاضرة فهو لها
ان يكون في خير او شر فان كان في الخير فالعقل يوجب الغم من وجوه الاول انه يخاف زوالها فيحصل الم الخوف
في الحال الثاني انه لا مرتبة الا وفوقها مرتبة اخرى اعلى منها فاذا عرف العاقل ذلك اشتاق الى المرتبة القوية و
استحقر المقدار الحاضر فيحصل الغم والالم الثالث ان كلما حصل فانه يزول الالتذاذ به وحصوله يقوى الرغبة
في طلب الزيادة لان كثرة الفعل سبب لحصول الملكات الراسخة واما التفكر في الاحوال المستقبلة فهو يوجب
الخوف الشديد والفزع التام لانه لا يعرف انه يحصل على وفق المراد او على خلاف المراد فثبت ان العقل يوجب
حصول هذه الالام الجسمانية مقرونة بالخوف والمكروه والم القلب واما سائر الحيوانات فانها لما كانت
خالية عن العقول كان انتفاعها باللذات الجسمانية خاليا عن التبغيض الحاصل بسبب العقل فوجب ان يكون
انتفاعها بهذه اللذات اكمل من انتفاع الناس بها اذا ثبت هذا فنقول ان كون العقل موجبا للكمال والسعادة انما
يحصل بعد الموت فاذا كان الغرض ههنا ان النفس لا تبقى البتة بعد موت البدن لم يحصل في العقل منفعة
فيما بعد الموت وقد بينا انه من اقوى الاسباب الموجبة لتبغيض هذه اللذات الجسمانية وتكديرها وابطال الانتفاع
بها وحينئذ يظهر انه لو لم تكن النفس باقية بعد موت الجسد لكان الانسان اخس الحيوانات وارذلها وادناها قدرا
وقيمة فاما بيان انه ليس الامر كذلك فهو ان العقل الذي لا فائدة فيه الا تبغيض اللذات وتنغيص الطيبات ولما شهد
بديهة العقل بان هذا اللازم باطل وان الانسان اشرف الحيوانات واعلاها قدرا وقيمة وجب حصول هذا الشرف
له وظهر ان العقل بسبب نقصان الخيرات الجسمانية العاجلة وجب القطع بان كمال العقل انما يحصل وجلالته وبهجته
انما يحصل بسبب انه سبب لحصول الكمالات فيما بعد موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى انها
باقية بعد موت البدن واما بيان **المقدمة الثالثة** وهي قولنا لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان خلق الانسان
عبثا فالدليل عليه ان هذا الانسان اما ان يكون مخلوقا للخير والمصلحة والراحة او يكون مخلوقا للضرر والبلاء او لم
يعتبر احد هذين القسمين اما القسم الثاني فهو بعيد لما ثبت ان الخير غالب والشر مغلوب واما القسم الثالث فباطل
لان هذا الشخص كان محتاجا عند البقاء على العدم لا من قبل الا ان الحق هو القسم الاول وهو انه خلق للفوز بالخير و
الراحة والحكمة والمصلحة فنقول كل الفوز بالخيرات اما في هذه الحيوة الجسمانية واما بعدها والاول باطل لان ذلك
اللذات البدنية واهنا والشقاء والعناء وسيأتي تقرير هذه المقدمات في كتاب الاخلاق عند منعه هذه الحيوة الجسمانية
على سبيل الاستقصاء ولما بطل هذا القسم ثبت ان المقصود من تكوين هذه النفوس البشرية فوزها بالخيرات والسعادات
فيما بعد موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وغير جملة اجزائه وابعاضه وعلى ان النفس باقية بعد
موت البدن اما في السعادة او في السلامة او في الشقاوة ولنكتف بهذا القدر من الكلام والله اعلم بالصواب **القول الثالث**
في صفات النفوس البشرية وفيها فصول **الفصل الاول** في ان النفوس هل هي متحدة في الحقيقة والماهية

ابدان فقد عظم اختلاف الناس في هذا الباب فذهب جمع عظيم من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس ذهب قوم الى ان النفوس الانسانية والحيوانية متساوية في تمام الماهية وان اختلاف احوالها وادراكها انما حصل بسبب اختلاف الاجسام والاعضاء والآلات ولو كان دماغ سائر الحيوانات مساوية لدماغ الانسان لكان نفوس الحيوانات مساوية للنفوس الانسانية في التعقلات والتفكرات ولو كان لسائر الحيوانات مساويا للسان الانسان لكان مساويا له في قوة النطق فهذا المذهب قال بعض الناس به واما الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فزعم ان نفوس سائر الحيوانية قوى جسمانية ليست بجوهر مجردة واما النفوس الناطقة البشرية فانها جواهر مجردة في ذواتها ثم زعم انها باسرها متساوية في تمام الماهية والحقيقة وما شاهدنا من اختلاف الناس في الذكاء والبلادة والاخلاق الفاضلة والمذمومة زعم ان ذلك الاختلاف انما حصل بسبب اختلاف الامزجة البدنية فمن كان صفراوي المزاج وجب ان يكون قوي الفهم كامل الادراك مضطرب الرأي ومن كان دموي المزاج كان الفرح وحسن الاخلاق غالبا عليه ومن كان بلغمي المزاج كان بطيء الفهم قليل الحركة قليل الغضب ومن كان سوداوي المزاج كان اثاره شبيهة باحوال السوداء ولما ثبت في باب المزاج ان مراتب الامزجة مختلفة وغير متناهية لاجرم كانت مراتب اختلاف النفوس في قوة الادراك وقوة الحركة غير متناهية والطائفة الثالثة زعمت ان النفوس البشرية جنس تحتها انواع مختلفة بالماهية وتحت كل نوع اشخاص متساوية بالماهية وكل نوع من تلك الانواع فهو كالنتيجة من روح معين من ارواح الكواكب فنوع منها حلوة كريمة فاضلة قوية في الفهم والافعال الحميدة ونوع آخر منها بليدة شريرة وذلك الروح الكوكبي الذي هو المبدأ لذلك النوع هو المسمى في اصطلاحات قدماء الفلاسفة بالطباع التام وانما سموه بهذا الاسم لان المعلول لابد وان يكون من جنس العلة وشبيها بها في كل صفة وخاصة حصلت لذلك النوع المعين من النفوس البشرية فهو انما حصلت بتأثير ذلك الروح الفلكي ولاجل ان تلك الخواص والصفات في تلك الروح الفلكية اكمل منها في تلك النفوس فلهذا السبب سموا تلك الاصول بالطباع التام وعند النفوس كالاولاد لذلك الروح وهو كالاب بالنسبة الى النفوس وكما ان الاب شفيق رحيم على اولاده فكذلك الروح معونة في تربية ذلك النوع من النفوس فان كان الطباع التام من الارواح الفاضلة الكريمة الخيرة العاقلة ظهرت تلك الاثار في هذه النفوس وان كانت بالضد كانت احوال تلك النفوس على وفق احوال ذلك الاب وايضا فتلك النفوس لما كانت من نوع واحد لاجرم حصل بينها نوع مجانسة ومشاكلة فلهذا السبب تزيد محبة ومودة فلهذا السبب قد يتعلق بين شخصين اجنبيين من المحبة ما لا مزيد عليها وقد يتعلق بين الاخوين من النفرة والبغض ما لا مزيد عليها والاظهر ان هذا المذهب هو الذي كان يذهب اليه صاحب الوحي والشريعة صلوات الله عليه حيث قال الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقال ايضا الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وهذا المذهب هو المختار عندنا والطائفة الرابعة قالت النفوس البشرية وان كان قد يوجد فيها ما يكون بعضها اشد مشاكلة للبعض في العلوم والاخلاق الا ان تلك المشابهة والمشاكلة والقرب في الصفات وهذه لا تدل على التماثل في الماهية فكل واحد من جواهر النفوس البشرية مخالف بالماهية واللذات المخصوصة لسائر النفوس وان كانت متساوية في الصفات فهذا شرح هذه المذاهب في هذا الباب اما القائلون بتماثل النفوس في تمام الماهية فقد احتجوا على صحة قولهم بان قالوا لا شك ان النفوس الناطقة متساوية في كونها نفوسا ناطقة بشرية فعند حصول الاستواء في هذا المفهوم اما ان يقال انها تختلف باعتبار آخر واما ان لا يكون كذلك والاول باطل والا لكان ما به المشاركة غير ما به المباينة فحينئذ يلزم كون كل واحد من تلك النفوس مركبا من جزئين وذلك على النفوس التي هي جواهر مجردة محال ولما بطل هذا القسم بقي الثاني وهو ان النفوس البشرية كما انها متساوية في هذا المعنى فهي متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فحينئذ يجب ان يقال اختلاف النفوس في ادراكها و

اصلها على اختلاف الامزجة هذا هو الوجه الذي تكلفناه للقوم فان كنا بينا في كتاب الشيخ النفس في هذا الباب كلاما تاما والجواب ان هذه الحجة ضعيفة جدا لوجوه الاول ان المراد من كونها نفوسا كونها مدبرة لهذه الابدان ومن كونها ناطقة كونها قابلة للعلوم الكلية والادراكات المجردة العقلية وهذا يقتضي اشتراك هذه النفوس في كونها مدبرة للابدان وفي كونها قابلة للعلوم وقد ثبت انه لا يمتنع في العقول ان يكون الماهيات البسيطة المختلفة بحسب ذواتها المخصوصة تكون متساوية في بعض الاثار واللوازم وعلى هذا التقدير فقد سقط هذه الحجة السؤال الثاني ان كونها مدبرة للابدان وكونها قادرة على تدبير الابدان احكام انما تحصل بعد تمام تلك الماهية لا تمام ماهيتها لانه يمتنع ان تصير موصوفة بالقدرة على تدبير الابدان ويمتنع ان تصير موصوفة بكونها قابلة للعلوم الكلية والمعارف القدسية فثبت بهذا البرهان ان هذه المعاني امور خارجة عن الماهية وغير مقومة لها ولا داخلة فيها واذا كان كذلك لم يلزم من وقوع المشاركة فيها حصول المشاركة في جزء من اجزاء المقومة للماهية السؤال الثالث هب ان هذا يقتضي وقوع التركيب في هذه الماهية الا ان هذا النوع من التركيب لا يقتضي الجسمية الا ترى ان السواد والبياض مشتركان في اللونية ومختلفان في بعض اجزاء الماهية فوجب ان يكون ماهية السواد والبياض مركبين من الجنس والفصل ومع ذلك فلم يلزم من حصول هذا النوع من التركيب كونهما جسمين فكذا ههنا فثبت ان هذه الحجة ضعيفة واما القائلون باختلاف جواهر النفوس فقد احتجوا عليه بوجوه اعتبارية قوية **فالحجة الاولى** ان الانسان الواحد قد ينتقل من المزاج الحار الى المزاج البارد وكذا القول في الرطب واليابس واما قوة الادراك وقوة الاخلاق فهي باقية بحالها من اول العمر الى آخره من غير تفاوت مثلا ان الذي كان صفراوي المزاج قد يستولي عليه الحمى البلغمي والاستسقاء والفالج ومثل انسان بلغمي المزاج قد يستولي عليه حمى الغب والبرسام الحارة فان كل واحد منهما يبقى على الحالة الاولى الذي كان له من الادراك والخلق ولو كان الاختلاف الحاصل في قوة الادراك والفعل معللا باختلاف الامزجة لوجب ان يحصل اختلاف في حال الاخلاق عند اختلاف احوال الامزجة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان ذلك ليس لاجل الامزجة بل لاختلاف في ماهيات النفوس **والحجة الثانية** الا ترى انسانين يختلفان في التركيب البدني والتأليف المزاجي جدا جدا مع انهما متشابهان في قوة الادراك والخلق جدا جدا وبالعكس مما رأينا ان المساواة في المزاج قد تنفك عن المساواة في الاحوال النفسانية والاختلاف في المزاج قد ينفك عن الاختلاف في الاحوال النفسانية علمنا ان كل واحد من هذين البابين اصل بنفسه ولا تعلق لاحدهما بالآخر **والحجة الثالثة** ان الاعضاء البدنية آلات النفوس في الاعمال المختلفة وكون الآلة صالحة لا تقتضي حصول تلك الافعال في ذوات الفاعلين الا ترى ان النجار اذا كان قدوما شديد الصلاحية للنحت وكان منشارا شديد النشر وكان مثقبه شديد الصلاحية للثقب فان كون هذه الآلات صالحة لهذه الاعمال لا يوجب حصول ملكات هذه الاعمال في ذات النجار فثبت بما ذكرنا ان اختلاف نفوس الناس في الرغبة والرهبة في بعض الاشياء دون البعض لا يمكن ان يكون لاجل اختلاف الامزجة البدنية والاعضاء الآلية فوجب ان يكون ذلك الاختلاف في جواهرها وماهياتها ولا يمكن ان يقال ان تلك الرغبة والنفرة انما حصلت لاجل تعليم المعلمين وارشاد الاستاذين ومجالسة الاقران ومخالطة الاصحاب وذلك لانا شاهدنا كثيرا ان الامر يقع في هذه الاحوال بالضد وقد يكون الانسان بحيث نشؤ بين اهل الشر والدعارة والفساد وتقوى فيما بينهم وخالط تلك الطوائف ولا يلتحق احد من اهل الخير قرانه في اول النشو يميل الى الخير والطاعة ويظهر منه اعمال عجيبة من اعمال الخير والفهم وقد يكون الشيء بضده ومعتبره تلك ابنوح وولد ابراهيم والله واذا كان هذا المعنى مشاهدا علمنا ان حصول هذه الاحوال لا يمكن احالته الى هذا السبب

البحث الرابع انا نرى الصبيان الصغار مختلفين في الاخلاق والافعال وقد يكون الواحد منهم رحيما سخيا مطيعا سلس القياد ومنهم من يكون شريرا بخيلا عنيدا متمردا وسيء الخلق والسبب في هذه الاحوال المختلفة اما جواهر النفوس واما اختلاف الامزجة واما الاسباب الخارجية وهي التعليم من المعلمين والاستفادة من القرناء والشركاء والقسمان الاخيران باطلان فبقي الاول وهو المطلوب انما قلنا انه لا يجوز ان يكون ذلك بسبب الامزجة المختلفة وذلك لان الفاعل هو النفس والاعضاء المختلفة البدنية آلات النفس في الفعل والآلة منفعلة قابلة والمنفعل القابل من حيث هو كذلك لا يوجب تغيرها الفاعل نعم ربما ظن ان الآلة المعينة اذا كانت لا تصلح الا للعمل الواحد فالفاعل الذي لا يعمل الا بتلك الآلة لا بد وان يبقى مواظبا على ذلك الفعل زمانا طويلا واما الصبيان فانهم اول ما يشرعون على هذه الخلقة فيمتنع ان يكون تلك الاختلافات بسبب اختلاف الامزجة والابدان وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون ذلك الاختلاف بسبب القرناء والمعلمين لان الصبيان لا يوجد في حقهم هذه الاحوال ولما ظهر فساد هذين القسمين بقي القسم الاول وهو ان يكون ذلك الاختلاف لاجل اختلاف جواهر النفوس وهو المطلوب **البحث الخامس** انا نرى ان النفوس مختلفة في احوال كثيرة لا يمكن تعليل ذلك الاختلاف باختلاف الامزجة مثل ان بعض النفوس قد يقوى على تحصيل علم دقيق غامض ويعجز عن تحصيل علم سهل كالنحو والتصريف بل قد يختلف حال الفهم في مسائل العلم الواحد وقد يسهل تعلم الباب الواحد من علم ويصعب تعلم الباب الثاني ومن تأمل في احوال الناس عرف ان الامر كذلك والنفس هي الامور والبدن محل تصرفها ومنزل عملها ولما كانت هذه الاحوال المختلفة لا يليق بالبدن البتة ولا يمكن احالتها على اختلاف الآلات والادوات لا سيما والعلم الضروري حاصل بانه يبعد ان يقال السبب في كون الانسان بحيث يفهم المنطق اسهل والنحو اصعب هو وقوع التفاوت في الامزجة **البحث السادس** انا نرى الاختلاف العظيم في الحيوان الذي ليس بناطق فبعضها الشيء ناقصة كالاغنام والخيل والبغال والحمير وبعضها موذية مفسدة كالاسد والنمر والذئب وبعضها ذو مكر وخداع كالقرد والثعلب وبعضها يحب الانفراد كالذئب والاسد وبعضها يحب الاجتماع كالحمير والبقر والغنم وبعضها يحب جمع الغذاء ويدخره لنفسه كالنمل والنحل وبعضها يحصل الغذاء يوما فيوما كالحمام وبعضها يسرق ما لا ينتفع به ويخباه كالعقعق فانه يسرق الفصوص والجواهر والخواتيم والدنانير ويخبأها فكذلك احوال الناس مختلفة في هذه الصفات فمن الناس من يكون كريما كثير النفع وبعضهم يكون موذيا والموذي قد يقبل الرياضة سريعا وقد لا يقبل الا قليلا وقد يكون بحيث لا يقبل الرياضة لا بالكثير ولا بالقليل وقد يكون كثير المكر والخداع وقد يكون محبا للخلوة والانفراد وقد يكون محبا للمخالطة ونرى الاختلاف في هذه الاحوال باقيا من اول العمر الى آخره وقد رأيت كثيرا من الاخوين كانا متباغضين من غير سبب اصلا ووقعا على تلك الحالة الى آخر العمر واستمرار هذه الاحوال يدل على ان اختلاف الصفات النفسانية قد يكون من مقتضيات جواهر النفوس وذلك يدل على انها قد تكون مختلفة بحسب الماهية فهذا جملة ما ذكرناه في تقرير هذا المطلوب

الفصل الثاني في ذكر جملة الاسباب الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات اعلم انها على قسمين احدهما السبب الذاتي الجوهري وهو الذي ذكرنا من ان النفوس تكون مختلفة في الماهيات والذوات والنوع الثاني من الاسباب الامور الخارجية عن الذات والجوهر وهي امور اربعة الاول اختلاف طوالع مسقط النطفة وطوالع الظهور الثاني في اختلاف احوال الكواكب المسامتة لتلك البلدة والبرية فان البلدة التي تمر على سمت رؤوس اهلها كواكب سعد يكون احوالهم حسنة فاضلة والذين تمر على سمت رؤوسهم كواكب نحس يكون مذموما الثالث اختلاف احوال الاسباب الستة الموجودة في تلك البلدة ومن جملتها كيفية حال المرضع الرابع اختلاف امزجة الاعضاء الاصلية في هيأتها

وتركيبها

وتركيبها فانه يوجب اختلاف احوال الصفات والافعال قال جالينوس في تفسير كتاب بقراط في الاخلاق ان فعل مزاج الاخلاط في النفس مثل فعل اخلاق النفس في الاخلاط وتغيرها ان من كان الغالب عليه هو المزاج الصفراوي فانه يغضب كثيرا وايضا اذا غضب مرارا كثيرة غضبا شديدا فانه يجتمع في بدنه شيء كثير من الصفراء وهذا يدل على ان النفس والبدن كل واحد منهما يؤثر في الآخر واعلم ان الحكماء بينوا في كتب الاخلاق ان القوى الاصلية النفسانية ثلاثة فاشرفها القوة النطقية الدماغية واوسطها القوة الغضبية القلبية وادونها القوة الشهوانية الكبدية وجميع الاخلاق والصفات انما يتشعب من هذه الثلاثة ونحن نشير الى بعض انواع الاختلافات الواقعة في كل واحد من هذه الثلاثة ونذكر فيها ما يصلح ان يكون سببا مرجحا فنقول اما القوة الادراكية فهي على قسمين احدهما كالاصل والثاني كالفرع وهو العلوم المكتسبة اما الاول وهو العقل فترى الناس فيه مختلفة بالقوة والضعف والكثرة والقلة وهو ظاهر واما العلوم الكسبية فهي قسمان احدهما العلم بانواع العلوم العقلية والنقلية والثاني العلم بمصالح المعاش والانسان قد يكون كاملا فيهما وهو نادر وقد يكون ناقصا فيهما وقد يكون كاملا في تحصيل العلوم الا انه يكون ناقصا في علم مصالح المعيشة وقد يكون بالضد منه فاما مراتب العلوم النظرية فهي كثيرة من وجوه الاول ان الانسان قد يكون قادرا كاملا في جميع انواع العلوم وهو نادر جدا وقد يكون مقصرا في الكل وهو غالب جدا وقد يكون كاملا في البعض ناقصا في البواقي وهو ايضا مختلف الحال فقد يكون الانسان كامل القدرة على تحصيل نوع دقيق غامض من العلوم وقد يكون عاجزا عن تحصيل آخر خسيس ضعيف فلقد رأينا اقواما كانوا اقوياء في المنطق والهندسة وكانوا ضعفاء في النحو والتصريف ضعفت عقولهم وبلادة اذهانهم بل قد رأيت جماعة كانوا اقوياء في الهندسة ضعفاء في الحساب مع شدة القرب بينهما النوع الثاني من الاختلاف في هذا الباب ان فيهم من يكون سريع الحفظ بطيء النسيان وهذا هو القسم الاشرف وفيهم من يكون بطيء الحفظ سريع النسيان وهو القسم الاخس وفيهم من يكون سريع الحفظ سريع النسيان او بطيء الحفظ بطيء النسيان وهما القسمان المتوسطان النوع الثالث الاختلاف الحاصل بحسب الفهم فان الانسان اما ان يفهم الشيء فهما صحيحا واما ان لا يكون كذلك اما الذي يفهمه فهما صحيحا فيعتبر حاله من وجهين احدهما ان هذا الفاهم قد يقدر على الاستنباط وقد لا يقدر عليه والقادر على الاستنباط قد يقدر عليه في الاشياء العالية وقد لا يقدر الا في الفروع الخسيسة الضعيفة والثاني ان الانسان قد يكون بحيث اذا علم مسئلة فعلها سريعا الا ان تلك المسئلة التي تعلمها اذا اختلطت بالكلمات الاجنبية وامتزجت بالمقدمات التي لا تناسبها فان ذلك الانسان لا يعرف ان هذه المسئلة هي تلك المسئلة التي تعلمها وتحققها وقد يكون بحيث اذا علم مقدمة وعرفها ثم اختلطت تلك المقدمة بمقدمة اجنبية غريبة عنها فانه في الحال يعرفها ويعلم انها هي تلك المقدمة التي عرفها اولا وكذا سمي القسم الاول بالخاطر الضعيف والثاني بالخاطر القوي واما القسم الثاني وهو الذي لا يفهم الشيء فهما صحيحا فهذا الخلل اما ان يقع بسبب التشويش او بسبب النقصان او بسبب البطلان والخلل الحاصل بسبب التشويش اردى من الخلل الحاصل بسبب النقصان لان الخلل الحاصل بسبب التشويش يفيد الجهل المركب واما الخلل الحاصل بسبب النقصان والبطلان فانه لا يفيد الا الجهل البسيط ثم كل واحد من هذه المراتب الثلاثة اعني التشويش والنقصان والبطلان له مراتب لا نهاية لها النوع الرابع من اقسام هذا الباب الاختلاف الحاصل بسبب الفهم والحفظ فالانسان قد يكون قويا فيهما وهو نادر لان الفهم يستدعي لطافة روح الدماغ والحفظ يستدعي كثافته فان اجتمعا كان ذلك السبب من جوهر النفس لا بسبب المزاج البدني وقد يكون مقصرا فيهما وقد يكون قويا في احدهما ضعيفا في الثاني ثم الناسي قد يكون قادرا على التذكر والاستعادة على سبيل السهولة وقد يكون متوسطا وقد يكون عاجزا جدا فهذا هو التنبيه

على اختلاف الناس في هذا المقام واما العلوم العملية المعتبرة في اصلاح المعاش فالناس مختلفون فيها جداً
فمنهم من يسهل عليه تعلم صنعة ويعسر عليه تعلم صنعة أخرى خسيسة وقد يكون قادراً على اصلاح مهمات الشرى والبيع
والتجارة وعاجزاً عن اصلاح مهمات البيت وقد يكون بالعكس من ذلك فهذا هو الاشارة الى اختلاف احوال
الناس في الصفات الحاصلة بسبب القوة الدماغية واعلم ان السبب المرجح لهذه الاحوال المختلفة اختلاف
حال الدماغ وذلك من وجوه الاول ان الدماغ له ثلث تجاويف فالاول موضع التخيل والثاني موضع الفكر
والثالث موضع التذكر فالتجويف الاول يجب ان يكون مايلاً الى الرطوبة ليستطيع فيها صور الاشياء بسهولة فان
كان هذا البطن ضعيف الرطوبة ضعفت تخيلاته لان الرطب يكون سريع الاخذ سريع الترك وان كان مايلاً
الى اليبس ضعفت ايضاً هذه التخيلات لان اليابس بطيء الاخذ بطيء الترك اما اذا كان معتدلاً كان جيداً
التخيل سريع التعلم لما يسمعه ويقراه ويورده عليه حواسه ولذلك صار التعلم في وقت الصبى احسن من غيره
لان وقت الصبى يكون الارواح الدماغية رطبة فيسهل قبولها لنقش الصور ثم كلما ازداد السن ازداد
اليبس المانع من قبول الصور واما الارواح الحاصلة في التجويف الاوسط فيجب ان تكون مايلة الى الحرارة
لان الفكر انما يتاتى بالحاق شيء بشيء وذلك نوع حركة والحركة انما يتم بالحرارة والفكر لا يتم الا بالحرارة ثم
نقول ان كانت هذه الحرارة كثيرة كان ذلك الروح شديد الالتهاب فكانت تلك الاحكام مشوشة وان كانت تلك
الحرارة ناقصة قليلة كان الفكر في النقصان والبطلان وكان صاحبه بليداً غليظ الطبع واما ان كان معتدلاً في
الحرارة والبرودة كان صاحبه مستقيم الفكر سريع الجواب حسن الاستنباط واما الارواح الحاصلة في التجويف
المؤخر فيجب ان يكون مايلة الى اليبس لان الحفظ لا يتم الا باليبس فان فقدت هذه الصفة ضعف الحفظ وغلب
النسيان فهذا احد الاسباب المعتبرة في اختلاف الناس في الذكاء والبلادة والحفظ والنسيان والسبب الثاني
انه قد حصل في المجرى الذي بين التجويف المقدم الى التجويف المتوسط جسم شبيه بالدودة وله قوة ان يمتد تارة وينقبض
اخرى فاذا امتدت الدودة انفتح المجرى الذي بين التجويف المقدم وبين التجويف المتوسط فتنفذ الروح من التجويف المقدم
الى التجويف المتوسط وتادت الصور المتخيلة الى القوة الفكرية واما اذا انقبض هذا الجسم الشبيه بالدودة فحينئذ
تقصر وتغلظ وتسد المجرى فلم ينفذ الروح من التجويف المقدم الى التجويف المتوسط فحينئذ تمتنع وصول الصور الخيالية
الى القوة المذكورة اذا عرفت هذا فنقول لحركة هذا الجسم الشبيه بالدودة في الامتداد والانقباض مختلفة
في الناس على قدر امزجة الادمغة فان كان جوهره غليظاً بارداً كانت حركته بطيئة فلم ينفتح بسرعة ولم يسارع الروح
من التجويف المقدم الى التجويف المتوسط بسرعة فيكون هذا الانسان بطيء الفهم قليل الفطنة متلكئ الجواب وان
كان هذا الجسم سريع الحركة حاذقاً كان هذا الانسان سريع الفطنة سريع الجواب حاد الفهم السبب الثالث
من الاسباب الدماغية شكل قحف الراس فان الشكل الجيد ان يكون القحف شبيهاً بكرة مغموز عليها من الجانبين
حتى يظهر نتو المقدم وفي الخلف وتطامن الجانبين فهذا الشكل موافق لحال الدماغ فاما اذا فقد نتو المقدم ضعف
التخيل وان فقد نتو الخلف ضعف التذكر وان فقد النتوان جميعاً فقد التخيل والتذكر السبب الرابع الراس
والبدن اما ان يكونا كبيرين او صغيرين او يكون الراس صغيراً والبدن كبيراً او يكون الراس كبيراً والبدن صغيراً
اما الاول وهو ان يكون الراس والبدن كبيرين فحينئذ يكون القلب قوياً والدماغ قوياً فهاهنا يحصل الكمال واما
ان كانا صغيرين فهاهنا يحصل النقصان واما ان كان الراس صغيراً والبدن كبيراً يكون القلب قوياً حاراً ويكون
الدماغ صغيراً لا يقوى على مقاومة القلب فحينئذ يكون الطيش والغضب واما ان كان الراس كبيراً والبدن
صغيراً فحينئذ يكون كبر الراس بسبب الفضل وهذا الانسان يكون قليل الفهم ضعيف القلب قليل الافعال فهذه

الوجوه

الوجوه الاربعة هي الاسباب المزاجية لاختلاف احوال النفوس في كيفية الادراكات واما القسم الثاني وهو
القوة الحيوانية القلبية فاعلم انه كما حصل في الدماغ بطون ثلثة فالبطن الايسر منه يتولد فيه بخار لطيف
روحانية يسري في الشريانات الى اقصى البدن وتلك الارواح تفيد الاعضاء قوة الحيوة والحرارة الغريزية
وبهذه القوة يحصل الفرح والغم والغضب فاذا عرفت هذا فنقول الحرارة ان كانت قوية حصل التهور وان
كانت ضعيفة حصل الجبن وان كانت معتدلة حصلت الشجاعة التي هي الصفة المحمودة وهكذا القول في
النشاط والكسل والسرعة والابطاء في الافعال والاقوال واعلم ان هذه القوة حاصلة للسباع لانها خالية
عن القوة النطقية المانعة فلاجرم اذا حصلت هذه الاحوال للسباع اقدمت على الفعل بمقتضى الوجود اما
الانسان فله العقل الوازع من مقتضيات الطبيعة واذا عرفت هذا فنقول انه اذا كان القلب والدماغ معتدلين
حصلت هذه الافعال على اصوب الوجوه واحسنها خالية عن الزيادة والنقصان واذا غير معتدلين فان ذلك
لاجل استيلاء البرد عليهما حصل الجبن والخوف وقلة الحمية واما اذا كان القلب قوي الحرارة وكان الدماغ معتدلاً
فعند استيلاء الغضب على القلب وان كان الدماغ المعتدل له يمنعه من الافراط في العمل واما اذا كان القلب
ضعيف الحرارة فصاحبه يكون جباناً الا انه اذا كان الدماغ معتدلاً فالعقل قد يحمله على افعال الشجاعة وان
كان الجبن حاصلاً في القلب واما القسم الثالث وهو القوة الشهوانية الكبدية فاعلم ان الشهوة اما في الماكول
او المشروب او في الفرج اما الشهوة في الماكول والمشروب فنقول البدن اما ان يكون كبيراً واما ان يكون صغيراً و
كذلك المعدة اما ان يكون كبيرة او صغيرة وايضاً فان الاحساس بالجوع اما ان يحصل بسبب ان بين الطحال وبين
فم المعدة مجرى ينصب فيه قسط من السوداء الطبيعية فيحصل هناك لذع ودغدغة وذلك هو الاحساس
بالجوع اذا عرفت هذا فنقول ذلك المجرى اما ان يكون واسعاً او ضيقاً اذا عرفت هذا فنقول ان كان البدن كبيراً والمعدة
كبيرة وكان ذلك المجرى واسعاً فانه يكثر الجوع لان البدن الكبير يتحلل منه اجزاء كثيرة والمعدة الكبيرة متسعة للغذاء
الكثير والسوداء الكثيرة منصبة في ذلك المجرى الواسع يوجب الاحساس العظيم بالجوع فلما اجتمعت هذه الاسباب
عظم الجوع فهذه الاسباب تقتضي اعتياد اكثر في المرة الواحدة ويكفيه ذلك زماناً مديداً واما ان يكون البدن صغيراً
والمعدة صغيرة والمجرى ضيقاً فهاهنا يقل الجوع لان البدن لما كان صغيراً كان التحلل منه قليلاً ولما كانت المعدة
صغيرة لم يسع الطعام الكثير ولما كان المجرى ضيقاً لم ينصب اليه في المعدة الا القليل من السوداء فعند اجتماع هذه الاحوال
قل الجوع واذا عرفت هذين الطرفين عرفت الحال في ساير الاقسام وايضاً يجب اعتبار حال الكبد في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واعتبار حالها في الصغر والكبر واعتبار حالها في كون الاوردة الناشئة منها واسعة او ضيقة
وايضاً يجب اعتبار حال الاغذية والاشربة في كيفياتها البسيطة والمركبة واذا عرفت مجموع هذه الاحوال
بسيطة ومركبة كثرت جداً اما اختلاف الناس في الشهوات فمن كان السوداء في المزاج غالبة على معدته كان
ميله الى الاشياء الحادة والحريفة والقابضة والعفصة ومن كان اليبس غالباً على معدته كان ميله الى الدسم
الحلو وقس الباقي عليه واما اختلاف الناس في شهوة الباه فالمزاج الحار الرطب يناسبه من كل الوجوه والبارد
اليابس يضاده من كل الوجوه واما الحار اليابس والبارد الرطب فكالمتوسط فهذا هو الضبط الكلي في بيان
ان احوال النفس كيف تصير مختلفة بسبب اختلاف الامزجة **الفصل الثالث** في بيان ان النفس واحدة ذهب
ارسطاطاليس واصحابه الى ان النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة بحسب الافعال المختلفة وهذا
هو الحق الذي لا شك فيه وقال جالينوس النفوس ثلث النفس النطقية ومتعلقها الدماغ والنفس الغضبية
ومتعلقها القلب والنفس الشهوانية ومتعلقها الكبد والذي يدل على ان لكل انسان نفساً واحدة وجوه

الاول ان المراد بالنفس ما يشير اليه كل واحد بقوله انا والعلم البديهي حاصل بان ذلك الشي واحد وليس
فيه تعدد البتة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المشار اليه لكل واحد بقوله انا وان كان واحدا الا ان ذلك الواحد
مركب من اشياء كثيرة قلنا انه لا حاجة بنا في هذا المقام الى ابطال هذا السؤال بل نقول المشار اليه لكل واحد بقوله
انا معلوم بالضرورة انه شي واحد فاما ان ذلك الواحد هل هو واحد مركب من اشياء كثيرة وهو في نفسه واحد
وحدة حقيقية فلا حاجة اليه في هذا المقام الحجة الثانية ان الغضب حالة نفسانية يحدث عند محاولة دفع
المنافي والشهوة حالة نفسانية يحدث عند طلب الملائم ثم من المعلوم بالضرورة ان دفع المنافي في طلب الملائم
مشروط بحصول الشعور بكون ذلك الشي ملائما او منافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي ان لم يحصل لها
شعور بكون ذلك الشي امتنع كونها دافعة لذلك المنافي على سبيل الاختيار والقصد لان القصد الى الجلب
تارة والى الدفع اخرى مشروط بالشعور بذلك الشي فثبت ان الذي يغضب لا بد ان يكون هو بعينه مدركا
والمتخيل يشتهي لا بد وان يكون هو بعينه مدركا فثبت بهذا البرهان القاطع ان الادراك والغضب والشهوة
صفات ثلثة لذات واحدة ويمتنع كونها صفات ثلثة لذوات ثلثة متباينة الحجة الثالثة انا اذا فرضنا جوهرين
مستقلين يكون كل واحد منهما مستقلا بفعله الخاص امتنع ان يكون اشتغال احدهما بفعله الخاص به مانعا
للاخر من الاشتغال بفعله الخاص به واذا ثبت هذا فنقول لو كان محل الفكر جوهرا ومحل الغضب جوهرا ثانيا
ومحل الشهوة جوهرا ثالثا وجب ان لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال
بفعلها ولا بالعكس لكن التالي باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب
والانصباب اليه فعلمنا ان هذه الامور الثلثة ليست مبادي مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد فلا جرم
كان اشتغال ذلك الجوهر باحد هذه الافعال مانعا له عن الاشتغال بالفعل الاخر الحجة الرابعة انا اذا ادركنا شيئا
فقد يكون الادراك سببا لحصول الشهوة وقد يصير سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك شيئا مغايرا للجوهر
الذي يغضب وللجوهر الذي يشتهي فحين ادرك صاحب الادراك لم يحصل من هذا الادراك اثر ولا خبر عند صاحب
الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب ان لا يترتب على ذلك الادراك لا حصول الشهوة ولا حصول الغضب
وحيث حصل هذا التاثير والتلازم علمنا ان صاحب الادراك هو بعينه صاحب الشهوة وصاحب الغضب الحجة الخامسة
ان حقيقة الانسان انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فشرط النفس ان يكون حساسة وان يكون متحركة بالارادة
فوجب ان يكون ذلك الذي هو الحساس هو بعينه يكون متحركا بالارادة فصاحب الحس هو بعينه صاحب تلك الارادة و
الارادة ان كانت ارادة الجذب فهي الشهوة وان كانت ارادة الدفع فهي الغضب فهذا يدل على ان الادراك والشهوة
والغضب صفات ثابتة لذات واحدة وهو المطلوب الحجة السادسة انا بينا بالبرهان القاطع ان المدرك لجميع
المدركات بجميع انواع الادراكات والفاعل المريد الفاعل يجب ان يكون شيئا واحدا وذلك برهان قاطع على بطلان
من يقول بتوزيع هذه الصفات على الذوات المتباينة واحتج القائلون بتعدد النفوس بان قالوا وجدنا النفس
المدبرة لامر الغذاء حاصلة في النبات وخالية عن الغضب والعصبية ورأينا النفس الشهوانية والعصبية حاصلة
في الحيوان خالية عن النفس النطقية والقوة الفكرية ثم رأينا هذه الثلثة حاصلة للانسان فعلمنا ان كل واحدة
من هذه الثلثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته الا انها اجتمعت في الانسان والجواب انه ثبت في مباحث
الماهيات ان الحقايق المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم متساوية واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال النفس
النباتية مخالفة للنفس الانسانية في الماهية الا ان النفس الانسانية مشاركة للنباتية في تدبير الغذاء وان كانت مخالفة
لها في الذات والماهية وفي سائر الاثار فان النفس الانسانية يقوى على تدبير الاحوال النطقية والنفس النباتية

لا يقوى على ذلك وهذا هو الجواب في القوة الغضبية فان قالوا فالنفس الواحد كيف يكون مصدرا للافعال
المختلفة فنقول ولم لا يجوز ان يصح ذلك بسبب الالات المختلفة هذا تمام الكلام في اثبات وحدة النفس
الفصل الرابع في اثبات ان المتعلق الاول للنفس هو القلب وان العضو الرئيس المطلق هو القلب مذهب
جمهور المحققين من الانبياء والاولياء والحكماء ان القلب هو العضو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء وان
النفس متعلقة به اولا وبواسطة ذلك التعلق يصير متعلقة بسائر الاعضاء وهذا هو مذهب ارسطاطاليس
واتباعه من القدماء والمتاخرين ومذهب جالينوس واتباعه من الاطباء ان الانسان عبارة عن مجموع نفوس
ثلثة النفس الشهوانية وتعلقها الاول بالكبد والنفس العصبية وتعلقها الاول بالقلب والنفس الناطقة
الحكمية وتعلقها الاول بالدماغ وهذه الاعضاء الثلثة كل واحد منها مستقل بنفسه منفرد بخواص وافعال
والمختار عندنا ان هذا باطل والحق هو القول الاول ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا بينا بالدلائل اليقينية
ان النفس واحدة واذا ثبت هذا وجب ان يكون العضو الرئيس هو القلب ويدل عليه التجربة والقياس اما التجربة
فهي ان اكثر اصحاب التجارب شهدوا ان اول عضو يتخلق من البدن هو القلب واما القياس فمن الوجوه الاول
ان المني جسم مركب من الطبائع الاربعة والهوائية والنارية غالبة عليه والدليل عليه ان بياض الرطوبات انما
يحصل بسبب تخلخل الاجزاء الهوائية بها كما يكون في الزبد فوجب ان يكون بياض المني لهذا السبب ويتاكد
ما ذكرناه بان المني اذا ضربه البرد رق وزال بياضه مع ان الرقة اولى بالتكثيف وذلك يدل على ان بياضه انما
كان لاجل انه تخلخل اجزاء كثيرة من الاجزاء النارية والهوائية فلما ضربه البرد فارقه تلك الاجزاء النارية والهوائية
فزال البياض واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قدر حكمته ان الاجزاء الارضية والمائية الموجودة في المني تصير
مادة للاعضاء واما الاجزاء الهوائية والنارية التي في المني فانه تعالى يجعلها مادة للارواح الا ان تلك الاجزاء
الكثيفة واللطيفة يكون مختلطة بعضها بالبعض في اول الامر لكن الجنسية علة الضم فلا جرم ينضم الاجزاء
اللطيفة بعضها الى البعض والاجزاء الكثيفة بعضها الى البعض ولما كان اللطيف يرتفع الى الحكمة
الالهية حصل تلك الاجزاء اللطيفة في وسط ذلك الجسم وحصل تلك الاجزاء الكثيفة محيطة بها وصوانا لها
وعند هذا يصير جرم المني كالكرة المستديرة ويكون باطن تلك الكرة مملوا من تلك الاجزاء اللطيفة الهوائية
والنارية ويكون ظاهرها مشدودا من تلك الاجزاء الكثيفة وذلك الموضع الذي صار موضعا لتلك الاجزاء
اللطيفة هو الموضع الذي اذا استحكم صار قلبا فلهذا السبب قال اهل التشريح اول الاعضاء حدوثا هو
القلب وكونه اولا هو القلب والوجه الثاني في بيان ان اول الاعضاء حدوثا هو القلب لان البدن لا يتكون
ولا يتولد الا بواسطة الحرارة الغريزية وهذه الحرارة انما يقوى ويكمل اذا كانت مجتمعة ومجمعها هو القلب فوجب ان
يكون تكون القلب سابقا على تكون سائر الاعضاء فثبت ان النفس واحدة وثبت ان اول الاعضاء حدوثا هو القلب
ودلت التجارب الطبيعية على ان المتعلق الاول للنفس هو الروح فوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو القلب
قبل تعلقها بسائر الاعضاء فوجب ان يكون العضو الرئيس المطلق هو القلب الحجة الثانية ان العقلاء يجدون
الفهم والادراك والعلم من ناحية القلب فعلمنا ان القلب محل العلم بواسطة تعلق النفس بالقلب والارادة واذا
كان محل الارادة هو القلب وجب ان يكون محل القدرة هو القلب لان ذلك الذي هو القادر هو الذي يجب ان يكون
هو بعينه هو المريد فثبت ان مجمع كل هذه الصفات هو القلب قال جالينوس سلم ان القلب محل الغضب فاما
انه محل الادراك والشعور فباطل وجوابه ان الغضب عبارة عن دفع المنافي ودفع المنافي لا يصح الا بعد الشعور
بكونه منافيا فلما سلم ان القلب محل الغضب لزمه تسليم ان القلب محل العلم والادراك الحجة الثالثة لا نزاع ان النفس

الحيوانية يجب كونها حساسة متحركة بالارادة فاذا تعلقت النفس الحيوانية بالقلب وجب ان يكون تلك النفس
حساسة متحركة بالارادة وذلك يقتضي ان يصير القلب منبعا للادراك والشعور والقوة المحركة ايضا وذلك
يبطل قول جالينوس ان منبع الادراك والحركة بالارادة هو الدماغ الحجة الرابعة ان الحس والحركة الارادية انما
يحصلان بالحرارة واما البرودة فمانعة عنها ويدل على صحته ما ذكرناه التجارب الطبية واذا ثبت هذا فنقول
القلب منبع الحرارة والدماغ منبع البرودة فجعل القلب مبدأ الحس والحركة الارادية اولى من جعل الدماغ مبدأ لهما
الحجة الخامسة كل احد اذا قال انا فانه يشير بقوله انا الى صدره وناحية قلبه وهذا يدل على ان كل احد يعلم
بالضرورة ان المشار اليه بقوله انا حاصل في القلب لا في سائر الاعضاء الحجة السادسة ان اظهر اثار النفس الناطقة
هو النطق فوجب ان يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي منه ينبعث النطق والنطق هو الصوت والصوت
انما يتولد من خروج النفس وخروج النفس انما يحصل بفعل القلب لان القلب يستدخل النسيم للقلب للترويح فاذا
سخن ذلك النسيم واحترق اخرجه الى الخارج واذا كان ادخال النسيم واخراجه مقصودا للقلب ومصلحة له كان
اسناد هذا الفعل الى القلب اولى من اسناده الى الدماغ الذي لا حاجة به البتة الى النفس اجاب جالينوس عن هذه
الحجة بان الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول ان الالة الاولى للصوت هي الحنجرة
والدليل عليه انك اذا خرقت قصبة الرئة اسفل من الحنجرة لم يسمع لذلك الحيوان صوت لانك اذا فعلت بهذا الحيوان
هذا الفعل لم يصل الهواء الخارج الى الحنجرة بل انخرق واذا لم يصل الهواء الى الحنجرة وكانت الحنجرة هي الالة للصوت لا جرم
لم يحصل الصوت فثبت ان الالة لحدوث الصوت هي الحنجرة والحنجرة مؤلفة من ثلث غضاريف وهذه الغضاريف
انما تتحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك بالاعصاب نابتة من الدماغ فثبت ان فاعل الصوت هو
الدماغ الوجه الثاني في بيان ان فاعل الصوت هو الدماغ انا شاهدنا ان عضل البطن تمتد عند التصويت بالصوت
العنيف واما القلب فانه لا ينال التعب عند التصويت الوجه الثالث ان القلب اذا كشف عنه ثم قبض عليه فانه
لا يبطل من الحيوان صوته وان كشف عن الدماغ ثم ضغط بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت بهذه الوجوه
الثلثة ان مبدأ الصوت هو الدماغ لا القلب وعند هذا البيان يصير هذا الكلام حجة على صحة ان محل القوة الناطقة
هو الدماغ الجواب انا بينا ان سبب حدوث الصوت خروج النفس وبينا ان سبب خروج النفس هو القلب فلزم
القطع بان السبب الحقيقي لحدوث الصوت هو القلب واما الوجوه التي ذكرتم فهي تدل على ان الدماغ يحتاج اليه
في حدوث الصوت وفي تكون الالة لحدوث الصوت وذلك لا يقدح في قولنا الحجة السابعة ان القلب موضوع
في موضع قريب ان يكون وسطا من البدن وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينبعث منه من القوى واصلا
الى جميع اطراف البدن على القسمة العادلة والدماغ موضوعة في اعلى البدن فكان القلب اولى ان يكون مسكنا
للبدن على العادة الحجة الثامنة ان الناس يصفون القلب بالذكاء والبلادة فيقولون فلان قلب بليد قال
جالينوس الناس اذا وصفوا انسانا بان له قلبا فمرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فمرادهم منه هو
الجبن والجواب ان الذي ذكره جالينوس يدل على ان القلب مكان الغضب ولا يدل على انه يمتنع ان يكون القلب
موضع الفهم والتذكر وههنا الايات والاخبار الدالة على ان موضع الفهم والشعور هو القلب اما الايات
فكثيرة الاول قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين
نزل به الروح الامين على قلبك فهاتان الايتان تدلان تصريحا على ان التنزيل والوحي كان على القلب الحجة
الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فهذه الاية تدل بصريحها
على ان محل الذكر والفهم هو القلب واعلم ان في هذه الاية لطيفة عجيبة وبيانها انما يتم بتقديم سؤال فانه

يقال ان الواو العاطفة ابين بقوله او القى السمع لان القلب عبارة عن محل ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة
عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات والمعارف ومعلوم انه لا بد من الامرين معا فكان ذكر الواو
العاطفة ههنا احسن ذكرا والجواب انا نقول بل او الفاصلة ههنا اولى من الواو العاطفة وبيانه ان القوى
العقلية قسمان منها ما يكون في غاية الكمال والاشراق ويكون مخالفا لسائر القوى العقلية بالكم والكيف اما
الكم فلان حصول المقدمات البديهية والحسية والتجربية لها اكثر واما الكيف فلان تركيب تلك المقدمات
على وجه يتأدى الى النتائج الحقة ابسط واسرع اذا عرفت هذا فنقول مثل هذه النفس القدسية تستغني في
معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة بالغير لان مثل هذا يكون في غاية الندرة واما القسم الثاني وهو
الذي لا يكون كذلك فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك بالقانون الصناعي
الذي يعصم عن الخطأ اذا عرفت هذا فنقول قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما
ذكر القلب بلفظ التنكير ليدل ذلك على انه القلب الكامل التام بدليل قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي
عظيمة طويلة لذة فكذا ههنا قوله لمن كان له قلب اي قلب كامل في قوة الادراك عظيم الدرجة في الاستعداد
والوقوف على عالم المقدس واما قوله او القى السمع وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثاني وهو الذي يفتقر الى الكسب
والاستعانة بالغير وهذا من الاسرار التي عليها بناء علم المنطق وقد لاح في شرح هذه الاية ولما كان القسم الاول
نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لا جرم امر الكل في الاديان بالطلب والاكتساب فقال افلم يسيروا في
الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا
عن الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا والغالب القسم الثاني وكلهم يحتاجون الى المنطق فانظر الى هذه الاسرار
العميقة كيف تجدها في الفاظ القرآن الحجة الثالثة الايات الدالة على ان استحقاق الجزاء ليس الا على ما في القلب
من المساعي قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال لن ينال الله لحومها ولا
دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ثم بين في اية اخرى محل التقوى فقال اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى
الحجة الرابعة قوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا ومعلوم ان السمع والبصر لا فائدة فيهما
الا ما يؤديانه الى القلب فكان السؤال عنهما في الحقيقة سؤالا عن القلب ونظيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين
وما تخفي الصدور ومعلوم ان خائنة الاعين لا تكون الا بما تضمره القلب الحجة الخامسة قوله تعالى وجعل لكم
السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون خص هذه الثلثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها
وقد ذكرنا انه لا فائدة في السمع والبصر الا ما يؤديانه الى القلب ليكون القلب قاضيا وحاكما فيه الحجة السادسة
قوله ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافئدة فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم
من شيء فجعل هذه الثلثة تمام ما الزمهم من حجته والمقصود من الكل هو الفؤاد القاضي في كل ما يؤدي اليه السمع و
البصر الحجة السابعة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة فجعل العذاب لازما لهذه
الثلثة ونظيره قوله لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها الحجة الثامنة انه
تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب فقال من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال كتب في قلوبهم الايمان وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم فثبت ان محل هذه المعاني
هو القلب الحجة التاسعة ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب
يعقلون بها وقال لهم قلوب لا يفقهون بها وانه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب فقال في قلوبهم مرض
ختم الله على قلوبهم وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم

بما في قلوبهم يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم كلا بل ران على قلوبهم افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **الحجة العاشرة** قوله عليه السلام ان في الجسد لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب وهذا تصريح بان الفاعل المطلق هو القلب وان سائر الاعضاء تبع له وروي ان اسامة بن زيد لما قتل الكافر الذي قال لا اله الا الله قال عليه السلام لم قتلته فقال انه قال هذه الكلمة من الخوف فقال عليه السلام هلا شققت عن قلبه وهذا يدل على ان محل المعرفة هو القلب وكان عليه السلام يقول في دعائه يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعنى الاصبعين ان صدور الفعل تارة والترك اخرى من العبد موقوف على ان يحصل في القلب داعي الفعل وداعي الترك وحصول هذه الدواعي من الله فعبر النبي عليه السلام عن تينك الداعيين بالاصبعين يعني كما ان الرجل اذا اخذ شيئا بين اصبعيه فانه يقلبه كيف شاء فكذلك القلب محصور(?) بين هاتين الداعيتين اللتين خلقهما الله تعالى فيه فهو تعالى يتصرف في قلوب العباد بواسطة خلق هذه الدواعي فيها وهذا يدل على ان محل الدواعي والبواعث هو القلب فان قال قائل من الجهال كيف تتمسك في المباحث الحكمية العقلية بالآيات والاخبار قلنا هذا جهل لان الحكيم ارسطاطاليس ما ذكر من الاستشهاد بقول اوميرس الشاعر فاذا لم يبعد ذلك منه فكيف يعاب علينا التمسك بهذا الكتاب الشريف العالي **الفصل الخامس** في حكاية شبهات جالينوس في مذهبه والجواب عنها اعلم انه احتج بوجوه **الحجة الاولى** ان مبدأ الادراك هو الدماغ وان الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك وما كان منبتا لآلة الادراك وجب ان يكون معدنا لقوة الادراك فهذه الحجة مبنية على مقدمات ثلثة **اما المقدمة الاولى** وهي ان الدماغ منبت العصب فالدليل عليه ان الاعصاب الكثيرة انما توجد في الدماغ واما القلب فلا يحصل فيه الا عصبة صغيرة واذا كان كذلك وجب ان يكون الدماغ هو المنبت للاعصاب **واما المقدمة الثانية** وهي قولنا ان الاعصاب هي الآلات للحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبة وشددتها وجدت ما كان اسفل من موضع الشد فانه يبطل عنه الحس والحركة وما كان اعلى منه مما يلي جانب موضع الدماغ فانه لا يبطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على ان آلة الحس والحركة الارادية هي الاعصاب **واما المقدمة الثالثة** وهي انه لما كان الدماغ مبدأ لآلة الحس والحركة الارادية وجب ان يكون معدنا لهذه المعاني فالدليل عليه انه لما كانت قوة الحس والحركة انما تصل من الدماغ الى جميع اجزاء البدن بواسطة هذه الاعصاب وجب ان يكون المنبع والمعدن لهذه المعاني هو الدماغ فهذا الكلام احسن ما لجالينوس في اثبات مذهبه واعلم ان اصحاب ارسطاطاليس اجابوا عن هذه الحجة بوجهين الاول انهم قالوا لا نسلم ان الدماغ هو المنبت للعصب واما دليل جالينوس عليه من ان الاعصاب كثيرة وقوية عند الدماغ وقليلة وصغيرة عند القلب فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قالوا ان المقدمة الواحدة لا تنتج المقصود بل هذه المقدمة التي ذكرتموها لا بد من ضم مقدمة اخرى اليها وهي ان يقال والقوة والكثرة لا يحصل الا عند المبدأ والقلة والصغر لا يحصلون الا عند البعد من المبدأ الا ان هذه المقدمة غير برهانية بل هي منقوضة بامور ثلثة الاول ان العصبة المجوفة الحاملة للقوة الباصرة تكون دقيقة جدا عند المنبت فاذا دخلت الى ان تكون في الحدقة غلظت تلك العصبة واتسعت وهذا نقض على تلك المقدمة التي عول عليها جالينوس والثاني ان الحبة التي يتولد منها ساق الشجرة يكون اصغر بكثير من ساق الشجرة فلم لا يجوز ان يقال ان العصبة الصغيرة التي في القلب يكون كالحبة التي منها تشعب الاعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو صح ما ذكره جالينوس لوجب ان يقال ان اصل العروق الضوارب هي النسجة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب لان في تلك النسجة من العروق

الضوارب

الضوارب عددا لا يحصى وهي في غاية المشابهة لعروق الشجرة واعلم ان هذه النقوض التي ذكروها على جالينوس وجوه متكلفة ولجالينوس ان يجيب عنها ولولا انهم اوردوها لما اوردناها الوجه الثاني سلمنا ان الكثرة والقوة لا يحصل الا عند المبدأ الا انا نقول لا نزاع ان القلب منبت الشرايين ثم ان اجرام الشرايين من جنس اجرام الاعصاب واذا كان كذلك امكن ان يكون الاعصاب متولدة من تلك الشرايين وبهذا التقدير يكون القلب منشأ ومبدأ للعصب فنفتقر في تقرير هذا الكلام الى اثبات مقدمات فالمقدمة الاولى ان العروق من جنس الاعصاب والدليل عليه ان اجرام العروق تنفش وتنقسم الى الشظايا الكثيرة التي لا تحس بها وهي بيض لون عليها الدم صلبة غير حساسة في انفسها والاعصاب كذلك في جميع الصفات والدليل على ان الاعصاب غير حساسة في انفسها انك اذا شددت العصبة برباط قوي شدا قويا صار ما هو اسفل من موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على ان العصب غير حساس في نفسه وانما يجري اليه الحس من موضع آخر فثبت ان الشرايين والاعصاب من جنس واحد واما المقدمة الثالثة فهو في بيان ان الاعصاب والشريانات لما كانت من جنس واحد امكن تولد الاعصاب من الشريانات فهو انا نقول ان هذه الشريانات اذا انقسمت وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التف بعضها في البعض وصمت اجزاؤها واتصلت صارت على صورة الاعصاب وتمام الكلام فيه ان هذه الشرايين حين انفصلت من القلب كان الغرض من اخراجها اليها ان يكون حاملة للدم والروح الحيواني الى جوهر الدماغ فلما صغرت ونفذت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود وحصل الاستغناء عنها في هذا العمل فلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو انه ازيل عنها صفة التجويف بل صمت تلك الشظايا بعضها الى بعض وصارت على صورة الاعصاب فبهذا الطريق صارت الشريانات اعصابا واذا ثبت هذا فنقول القلب هو المنبت للشريانات وهذه الشريانات هي التي تولدت الاعصاب منها فحينئذ يكون المنبت للاعصاب هو القلب فهذا قول ذكره خروسيس وكان من افاضل الحكماء وكان شريكا لارسطاطاليس في العلم ونصرناه نحن بهذه البيانات وبهذا الطريق يسقط كلام جالينوس بالكلية والحاصل ان جالينوس اجاب عن هذا الكلام بوجهين الاول قال الدليل على ان الاعصاب ليست من جنس الشريانات وجوه الاول ان الشريانات نابضة والاعصاب ليست نابضة الثاني ان الشريانات مجوفة والاعصاب ليست كذلك الثالث ان الشريانات محتوية على الدم بدليل انها اذا ثقبت جرى من ذلك الثقب في ما يجيء من الجانبين الدم انصبابا والعصب ليس كذلك لانه لا دم فيه الرابع ان الشريانات مؤلفة من طبقتين احداهما ليفها ذاهب في العرض على الاستدارة والاخرى ليفها ذاهب على الاستقامة في الطول واما الاعصاب فهي نحو الليف(?) بعضه عند(?) اللحم ذاهب على الاستقامة في الطول الخامس انك اذا شددت العصبة بطل عنه الحس والحركة الارادية ولا يبطل منه حركة النبض وان شددت الشريان بطل النبض ولم يبطل الحس والحركة السادس ان العصب قد يمسك عن فعله كثيرا والشريانات فعلها دائم وهو النبض فثبت بهذه الوجوه ان الشريانات ليست من جنس الاعصاب الوجه الثاني في الجواب عن ذلك الكلام قال جالينوس ان اصل الشريانات المتشعب من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الراس وقسم ينزل الى اسفل البدن والقسم النازل الى اسفل البدن لا شك انه ينقسم ويتفرق الى الشعب الصغار الدقاق فانها تستعد فيها ما صارت اعصابا فوجب ان يكون الحال كذلك في الشرايين الصاعدة الى اعالي البدن هذا حاصل كلام جالينوس في ابطال قول خروسيس على ما ذكره في كتابه المسمى ... واطنب فيه في اوراق كثيرة واعلم ان هذين الجوابين عندي في غاية الضعف اما الجواب الاول فلان هذه الصفات التي ذكرها جالينوس في الشريانات صفات حاصلة لها من وقت انشعابها عن القلب

الى وقت تشعبها الى الاجسام الدقيقة وعودها الى جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى في تلك الشظايا الدقيقة بعد هذه الحالة والدليل عليه ان الروح الدماغي لا شك انه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعد من القلب وبقي في الشبكة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ في الدماغ فحدث له لكونه في الدماغ احوال وصفات غير الاحوال والصفات التي كانت حاصلة حين كانت في القلب واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان حال الشرايين كذلك فان تلك الصفات التي ذكرها جالينوس حاصلة للشرايين من وقت انشعابها من القلب الى وقت نفوذها في جوهر الدماغ اما بعد ذلك فقد حدثت لها صورة اخرى وخلقة اخرى بخلاف الصورة الاولى فهذا الاحتمال لا يبطل بما ذكره جالينوس والدليل عليه ان الفلاسفة اتفقوا على ان الطبيعة متى امكنها الاكتفاء بالالات القليلة لم يعدل عنها الى اعداد الالات الكثيرة فهاهنا هذه الاجسام المسماة بالشريانات صورت بصورة موافقة لتحصيل مطلوب معين وهو ايصال الدم والروح الى الدماغ فلما حصل هذا المقصود فحينئذ تركب الطبيعة تلك الاجسام على صورة اخرى مناسبة لمقصود اخر وهي صورة الاعصاب فثبت ان الكلام الذي ذكره جالينوس لا يكفي في حصول الطعن في مذهب خروسيس واما الجواب الثاني فضعيف ايضا وذلك لان الروح القلبي لما صعد الى الراس في الشرايين الصغيرة فقد صعد ايضا الى اسفل البدن في الشرايين الصغيرة فان القسم الصاعد الى الراس تغير عن حاله بسبب وصوله الى جوهر الدماغ وصار روحا دماغيا صالحا لقوة الحس والحركة واما القسم النازل من الارواح القلبية وصلت الى الرجلين فلم تتغير عن حالتها فلم لا يجوز ان يكون الحال في لحوم الشريانات كذلك والتمام التعرف فيه انا ذكرنا ان الطبيعة تسعى في تحصيل الحاجة في الدماغ لحاجة الطبيعة الى اعداد الة صالحة لقوة الحس والحركة فلا يبعد تكوين تلك الالة من تلك الشظايا الشريانية ولم يوجد هذه الحاجة في الرجلين فظهر الفرق فثبت بهذا البيان الذي ذكرناه ان الكلام الذي ذكره جالينوس في ابطال الاحتمال الذي ذكره خروسيس في غاية الضعف والسقوط وهاهنا آخر الكلام في الجواب عن دليل جالينوس على ان منبت العصب هو الدماغ واعلم ان ارسطاطاليس يحتج على ان منبت العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وان يكون بالة صلبة قوية والدماغ ليس بجوهر شيء من الصلابة والقوة فامتنع كونه منبتا للعصب والقلب جوهر اصلب من جوهر الدماغ لاسباب منها انه لحم قوي شديد اصلب من ساير اللحوم ومنها ان فيه من الرباطات العصبية مقدارا كثيرا ومنها انه دائم الحركة فلا بد وان يكون اقوى جوهرا واذا كان كذلك فقد ظهر ان جعل القلب منبتا للاعصاب التي هي الات للحركات القوية اولى من جعل الدماغ منبتا لها واجاب جالينوس عن هذه الحجة من وجهين الاول قال ان هذا الاستدلال مبني على المقدمة القياسية والحس دل على ان منبت الاعصاب هو الدماغ فالقياس لا يلتفت اليه في معارضته الثاني ان المباشر لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العضلة ومعلوم ان العضلات مركبة من الاعصاب والرباطات والاغشية واللحوم وهي مستندة الى الاعضاء الصلبة فالاعصاب تفيدها الحس والقوة على الحركة واما ما يحيط بها من الرباطات والاغشية فتفيدها القوة والشدة ولا ينبغي ان تنقطع وعلى هذا التقدير فلا يمتنع كون الدماغ منبتا للاعصاب واعلم ان هذين الجوابين عندي ضعيفان اما الجواب الاول فلان غاية ما في الباب ان الحس دل على كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا ان هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب واما الجواب الثاني فضعيف ايضا لان جالينوس استدل بغلظ العصب وكثرته عند الدماغ وهذا لا يدل على ان المنبت هو الدماغ فلعل اصحاب ارسطاطاليس يقولوا هذا الوجه الذي ذكرتم ان دل على قولكم ويحكم كون الدماغ في غاية اللين وكون العصب في غاية القوة يمتنع كون الدماغ منبتا للعصب

ولما حصل النفع من هذه سقط كلام جالينوس فهذا تمام الكلام في ان منبت العصب هو القلب او الدماغ المقام الثاني في الجواب عن شبهة جالينوس ان نقول لم لا يجوز ان الدماغ هو المنبت للعصب الذي هو الة القوة الحساسة والحركة الارادية فلم قلتم انه يلزم من هذا المعنى كون الدماغ معدنا للقوة الحس والحركة بل هما متولدة في القلب الا ان الدماغ يرسل الالة منه الى القلب لتستفيد تلك الالة قوة الحس والحركة من القلب واذا كان هذا الاحتمال قائما فقد سقط الحجة التي ذكرها جالينوس **الحجة الثانية** لجالينوس على فساد القول بان معدن القوة المدركة هو القلب انه لو كان قوة الحس والحركة تنفذ من القلب الى الدماغ لكنا اذا شددنا العصب بخيط شدا قويا وجب ان يبقى الحس والحركة في الجانب الذي يلي القلب وان يبطل من الجانب الذي يلي الدماغ لكن الامر بالضد منه فعلمنا ان قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري من القلب الى الدماغ وهذه الحجة احسن من الحجة الاولى ولا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة كما في الحجة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يقال الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فحينئذ واستعد لقبول قوة الحس والحركة فاذا انسد ذلك المسلك انقطع عن القلب اثر الدماغ فلا جرم لم يبق مستعدا لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذي يلي القلب **الحجة الثالثة** لجالينوس ان الحكماء والاطباء اتفقوا على ان الحامل للقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ في الاعصاب وهو الروح واذا كان كذلك كان الدماغ لكونه منبعا لهذا الروح اولى من القلب وذلك لانا نجد في الدماغ مواضع خالية فتلك المواضع الخالية يجب ان تتولد فيها تلك الارواح واما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه مملوء من الدم انما الشبهة في التجويف الايسر فانه تعتقد انه مملوء من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وابرز من غير ان تثقب وتخرق اغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلمسه بيدك وتنظر اليه بعينك وهو مكشوف فتعرف كيف ينبض وتعلم انه ينبض في هذه الحالة مساوي نبضه قبل ان ينكشف عنه ولكن بشرط ان تقع هذا التشريح في موضع لا يكون هواؤه باردا جدا يبرد القلب فانه لو برد لصار النبض ضعيفا بطيئا متفاوتا اذا عرفت هذا فنقول انا اذا غرزنا الابرة في غشاء هذا التجويف الايسر سال في الحال منه دم ولو كان هذا التجويف مملوءا من الروح لوجب ان لا يسيل منه دم البتة ولو كان هذا التجويف في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب ان يخرج الروح اولا ثم يسيل بعده الدم وعلى هذا التقدير كان يجب ان لا يسيل الدم في الحال فلما سال في الحال علمنا ان التجويف الايسر مملوء ايضا من الدم وايضا فان الحيوان الذي مات نجد في التجويف الايسر من تجويفي قلبه علق الدم اما الدماغ فان جوهره مرتد فلا يمتنع ان يحصل في ذلك العضو اجزاء الروح والجواب ان هذه الحجة في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على انه ليس في القلب روح اصلا وجالينوس لا ينازع في كون القلب معدنا للروح الحيواني ونسلم ان الروح الدماغي هو الذي صعد من القلب الى الدماغ وصار هناك روحا حاملا لقوة الحس والحركة **الحجة الرابعة** لجالينوس ان العقل اشرف القوى فوجب ان يكون مكانه اشرف الامكنة واشرف الامكنة اعلاها فوجب ان يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي يكون في القصر الاعلى وايضا الحواس محيطة بالراس فهي خدم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها اللائقة بها وايضا محل الراس من البدن محل السماء من العالم فكما ان السماء منزل الروحانيات فكذلك الدماغ يجب ان يكون منزل العقل الذي هو روحاني هذا البدن والجواب ان ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا يعارضها هذه الاقناعيات ثم انا قد ذكرنا لنصرة ذلك القول وجوها اقناعية اقوى من هذه الوجوه وهاهنا آخر الكلام في هذا المطلوب **الفصل السادس** في تلخيص مذهب اصحاب ارسطاطاليس في كيفية القول في الارواح القلبية والله اعلم اعلم ان الشيخ الرئيس

تكلم في هذا البحث في مواضع كثيرة من كتبه على وجوه مختلفة ونحن ننقل تلك الكلمات قال في اول كتاب الادوية القلبية قوم من اصحاب الحكيم الاجلة الواقفين ان القوى النفسانية انما هي تنبعث في الارواح من غير حاجة للروح الى الاعضاء الاخرى كالدماغ والكبد والاستعداد لقبولها لكن الانصاف لا تسوغ في هذا المذهب وابطاله واقول هذا التصريح بان الروح قبل انتقاله الى الدماغ لم تكن القوى النفسانية موجودة فيه وانما انما تحدث فيه بعد انتقاله الى الدماغ ولكنها بالكيفية وقال في الفصل السابع من المقالة الثانية عشر من كتاب الحيوان من الشفا ان الروح الذي اتى من الدماغ فانه يصلح في جوهره الاول ايضا لاعمال اخرى مثل الغذ والتنمية وغير ذلك فاذا اعتقد لبطل استعداده لتلك القوى فصار غير غاذية والغرض فعل واحد ولم تزدحم عليه الاعمال فيشغل بعضها عن بعض وكذلك اذا صار الى الكبد لبطل مزاج الكبد عند الاستعداد لفعل الحس والحركة كخاصة لفعل التغذية فهذه الاعضاء التي بعد القلب انما تغير المزاج فيصير الروح عدما وهذا بالذات ويصير الروح اقوى قوة من القوة الباقية وهذا بالعرض لان تلك القوة انما ازدادت قوتها لان القوة التي زالت كانت كالعائق لهذه القوة الباقية عن الفعل فلما زال العائق كملت القوة لا لانه حدث فيه امر زايد بل لانه زال العائق ثم قال وعلى هذه الجهة يصلح ان نطرح القول بان النفس واحدة اقول ان هذا التصريح بان جميع القوى موجودة في الروح عندما يكون حاصلا في القلب وانه اذا صار الى ساير الاعضاء انتفى ازالة بعض تلك القوى وقال في الفصل الثامن من المقالة الخامسة من علم النفس من طبيعيات الشفا القلب مبدأ اول ويفيض منه الى الدماغ قوى بعضها يتم افعالها في الدماغ ولجوانيه كالتخيل والتفكر ثم يفيض منه الى ساير الاعضاء وايضا يفيض من القلب الى الكبد قوة التغذية ثم منها الى ساير الاعضاء اقول ان هذا تصريح بان القوة الطبيعية و النفسانية موجودة في الخارج قبل انتقال الروح الى الدماغ والكبد وان الحاجة الى حصول الروح فيهما لظهور افعال القوى عنه لا لتجدد وجودها فيهما وهذا الوجه هو الذي اختاره في فصل الاعضاء من كتاب القانون فانه قال فيه القلب يعطي ساير الاعضاء كل القوى التي تعدها الى الحس والحركة ادراكا وتحريكا واعلم انه قد تحصر من هذه الكلمات احتمالات ثلثة في هذه المسئلة لابد من بيانها وذلك لان الكل متفق على ان الروح الحامل القوى النفسانية انما انتقل من القلب الى الدماغ والكبد فاما ان يقال القوة النفسانية كانت موجودة في ذلك الروح قبل انتقاله الى الدماغ او ما كانت موجودة فيه واما القسم الثاني وهو انها ما كانت موجودة فيه قبل انتقالها الى الدماغ فهو الذي اختاره في الادوية القلبية واما القسم الاول وهو ان هذه القوى كانت موجودة في ذلك الوقت فلا نزاع في ان الافعال النفسانية لم يصدر عنها الا بعد حصولها في الدماغ والحاجة الى الدماغ اما ان يكون لاجل حصول حالة وصفة او لاجل زوال حالة وصفة والاول ان يقال انتقالها الى الدماغ شرط لحدوث تلك القوى في انفسها بالتصيير بها بحيث يصدر عنها افعالها بمعنى ان حصول تلك الامر في الروح الحامل لتلك القوى في الدماغ شرط لصدور اثارها عنها واما الثاني فهو ان يقال القوى الكثيرة كانت موجودة في ذلك الروح وتلك القوى متدافعة متمانعة فلما انتقل ذلك الروح الى الدماغ فبطل ساير القوى وبقيت هذه سليمة عن المعارض فلاجرم صدر الفعل واعلم ان هذا البحث كما وقع في هذا الموضع فقد وقع في ان الروح الدماغي متى يوجد فيه القوة الباصرة مثلا عندما يصل الى الجليدية او يقال ان القوة الباصرة كانت موجودة فيه الا ان ظهور فعلها عنها موقوف على انتقاله الى الجليدية وبالجملة فكلامه هنا يلزم على ارسطاطاليس في قوله القلب هو الرئيس المطلق فهو ايضا لا يرد على جالينوس في قوله الدماغ رئيس الحواس الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة والاقرب عندي ان يقال هذه القوى كانت موجودة في القلب والدماغ شرط لظهور الافعال عن

تلك

تلك القوى والدليل على صحة ما قلنا انه متى تعلقت النفس الناطقة بالقلب فقد حصلت الانسانية ومتى حصلت الانسانية فقد حصلت الحيوانية لان حصول النوع مع عدم الجنس محال والفصل المقوم للماهية الحيوان هو قوة الحس والحركة فاذن لما تعلقت النفس بالقلب فقد حصلت قوة الحس والحركة الارادية فلم يبق الا ان يكون الدماغ شرطا يحتاج اليه في ظهور الفعل عن تلك القوى فهذا ما نقوله في هذا الباب والعالم بحقايق الاشياء على سبيل التمام والكمال ليس الا الله

الفصل السابع في ان النفوس الناطقة محدثة او قديمة وفيه اقوال وضبطها ان يقال هذه النفوس اما ان يقال انها قديمة او حادثة فان كانت قديمة فاما ان يقال انها واجبة لذواتها غنية عن السبب والمؤثر واما ان يقال انها ممكنة لذواتها واجبة بايجاب سببها وعلتها واما ان يقال انها وان كانت محدثة الا انها كانت موجودة قبل هذه الابدان كما ورد في بعض الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الابدان بالفي عام واما ان يقال ان هذه الارواح ما كانت موجودة قبل ابدانها وهذا هو قول ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتاخرين واحتج القايلون بحدوث النفس بوجهين **الحجة الاولى** قالوا لو كانت النفوس قديمة لكانت في الازل اما ان يكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها قديمة انما قلنا انه يمتنع ان يقال انها كانت واحدة في الازل فبعد تعلقها بالابدان اما ان يقال انها بقي على تلك الوحدة واما ان يقال انها بعد تعلقها تعدد والقسمان باطلان اما الاول فلان هذا التقدير يلزم ان يكون الحاصل في جميع اشخاص الناس نفس واحدة بالعدد ولو كان الامر كذلك لكان ما علمه انسان فقد علمه كل انسان وما جهله انسان فقد جهله كل انسان ومعلوم انه باطل واما الثاني وهو ان يقال النفوس كانت واحدة قبل تعلقها بالابدان ثم انها عند تعلقها بالابدان صارت متعددة فهذا محال لان هاتين النفسين المتشخصين اما ان يقال انهما كانتا موجودتين في الازل او ما كانتا موجودتين في الازل فان كانتا موجودتين في الازل فقد كان العدد حاصلا في الازل وقد فرضناه انه ما كان حاصلا في الازل هذا خلف وان قلنا انهما ما كانتا موجودتين في الازل بل وجودهما حاصل بعد العدم وهذا يوجب القول بحدوثهما ويمنع من القول بقدمهما وهو المطلوب وانما قلنا انه يمتنع القول بانها متعددة في الازل لان العدد لا يحصل الا اذا امتاز كل واحد منهما عن الاخر في امر من الامور فذلك الامتياز اما ان يكون حاصلا بالماهية او بلوازمها او بعوارضها والاول باطل لانه ثبت ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في الماهية وان نازع منازع في هذه المقدمة الا انه لا اقل من ان يوجد نفسان متساويان في الماهية وهذا القدر يكفينا في تقرير هذا الدليل والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية مشتركة فيما بين افراد الماهية والوصف المشترك يمتنع ان يفيد الامتياز والثالث ايضا باطل لان اختلاف الامثال بسبب العوارض المفارقة لا يحصل الا بسبب التغاير في المادة ومواد النفوس هي الابدان فقبل حصول الابدان كانت المواد مفقودة فوجب ان يمتنع حصول التغاير بينها بسبب الاعراض المفارقة فثبت ان حصولها في الازل على نعت الوحدة محال وعلى نعت التعدد ايضا محال فوجب القطع بانه يمتنع حصولها في الازل والاعتراض على هذه الحجة من وجوه الاول ان نقول لم لا يجوز ان يقال انها في الازل كانت واحدة ثم صارت عند التعلق بالابدان متعددة قوله هاتان النفسان المتعينتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين في الازل وما كانتا موجودتين قلنا هذا الدليل بعينه منقوض لانه لا يستقيم على اصولكم و ذلك لانكم تقولون هذا الماء كان واحدا في نفسه وعند القسمة يحصل ماءان يقال لكم هذان الماءان هل كانا موجودين قبل حصول هذه القسمة او ما كانا موجودين فان كانا موجودين فقد كان الماءان حاصلين قبل حصول هذه القسمة فذلك الماء كان قبل هذه القسمة ماءان لا ماء واحدا بذاته بل كان مركبا من هذين الجزأين وحينئذ يبطل قولكم ان الجسم البسيط واحد في نفسه وان قلتم ان هذين الماءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة فيلزم ان

يقال هذين الكلين حدثا الآن وذلك الكل الذي كان واحدا قبل القسمة قد فني وعدم عند حصول هذه القسمة
فيكون التقسيم اعداما للكل الاول وايجادا للكل الثاني وذلك لا يقول به عاقل فثبت بهذا ان الدليل الذي ذكرتم
في امتناع ان تتعدد النفوس بعد وحدتها قائم بعينه في الاجسام مع انكم لا تقولون به فكان الالزام واردا فان
قالوا نحن لا نذكر في ابطال هذا القسم هذا الدليل الذي ذكرتم بل نذكر كلاما آخر وهو ان يقال كل ما انقسم
بعد ان كان واحدا فهو جسم وقد بينا ان النفس ليست بجسم فنقول هذا الكلام ضعيف لانه يصدق
ان الجسم قد يكون واحدا ثم يتعدد ولا يلزم منه صدق ان كل ما كان واحدا ثم يتعدد فانه يكون جسما لان الموجبة
الكلية لا ينعكس مثل نفسها فلعله يكون للجسم بهذه الصفة وغير الجسم يكون ايضا بهذه الصفة فلم يذكروا
الدليل لم يتم هذا الكلام الاعتراض الثاني لم لا يجوز ان يقال النفوس كانت متعددة قوله انه لا يحصل
التعدد الا بعد معنى يوجب الامتياز قلنا هذا ممنوع ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان التعين امرا زايدا على
الذات والتعينات متساوية في ماهية تمام التعين فوجب ان يكون تعين كل تعين زايدا عليه ولزم التسلسل الثاني ل
م لا يجوز ان يقال ماهية السواد وماهية التعين اذا انضم كل واحد منهما الى الاخرى فان كل واحد منهما يقتضي تميز
الاخرى لانا نقول ماهية السواد ماهية كلية وماهية التعين ايضا ماهية كلية والكلي اذا تقيد بالكلي يبقى كليا ولا
يصير شخصيا فثبت ان العدد الذي ذكرتموه لا يوجب التعين الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المتعين دون
ذلك واختصاص ذلك التعين بذلك المتعين دون هذا مشروط بامتياز هذا المتعين عن ذلك المتعين فلو كان ذلك
الامتياز معللا بحصول هذه الصفة في هذا وحصول تلك الصفة في ذلك لزم الدور وهو محال الثالث لو كان
تعين هذا المتعين زايدا عليه لكان هذا المتعين موجودين لا موجودا واحدا فيكون لكل واحد منهما تعين آخر
فيصير بسببه لا واحدا وبهذا الطريق يلزم ان يكون الموجود الواحد غير واحد بل موجودات غير متناهية وهو محال
الاعتراض الثالث سلمنا انه لا بد من معنى يفيد الامتياز فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامتياز بنفس الماهية قوله النفوس
البشرية متساوية في الماهية قلنا ليس لكم على صحة هذه المقدمة دليل ولنا دلائل كثيرة على ابطالها اقواها ان النفوس
الناطقة انواع كثيرة لا اقل من ان يوجد من كل نوع فردان وحينئذ يتم البرهان قلنا واي دليل دل على صحة هذه
المقدمة اقصى ما في الباب ان يقال انه لا بد ان يوجد نفس اخرى تشبه النفس الاولى في العلوم والاخلاق وساير
الصفات الا ان هذا لا يدل على التماثل لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة الاعتراض
الرابع لم لا يجوز ان يقال ان كل واحد منهما يمتاز عن الاخر بسبب عرض غير لازم للماهية قوله الاختلاف في العوارض
انما يكون بسبب المادة قلنا هذا باطل لانه لو كان كذلك لكان امتياز هذا الجزء من الجسم عن ذلك الجزء الاخر
مثلا لاجل الامتياز في المادة ولو كان كذلك لكان مادة هذا الجزء اما ان يكون مخالفا لمادة الجزء الاخر في الماهية
او في العوارض فان كان الاول كان هذا الامتياز حاصلا قبل القسمة والحاصل في كل مادة غير الحاصل فيما يخالفها فيلزم ان
يكون الجسم مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو محال وان كان الثاني وهو ان يقال ان مادة هذا الجزء يمتاز عن
مادة الجزء الاخر بسبب عارض مفارق فحينئذ يلزم افتقار تلك المادة الى مادة اخرى ولزم اما الدور واما التسلسل
وهو محال الاعتراض الخامس سلمنا ان الامتياز بالعوارض لا يحصل الا بالمادة فلم قلتم انه لا يوجد قبل هذا البدن
مادة اخرى وبيانه انه يحتمل ان يقال ان هذه النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن كنو وهكذا لا
الى اول وعلى هذا التقدير فانه لا يمكن ابطال هذا الاحتمال الا بابطال القول بالتناسخ فيكون هذا الدليل مبنيا على
الدليل الذي على ابطال التناسخ لكن دليلكم في ابطال التناسخ متفرع على القول بحدوث النفس على ما سياتي شرحه وحينئذ
يقع الدور وهو باطل الاعتراض السادس هب انه يقال لهذا البدن لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفس كانت متعلقة ببدن

كنو

كنو كيف يلزم من هذا القدر ما ذكرتموه بيانه انكم ذكرتم انه لا يبعد ان يقال النفوس الناطقة اذا فارقت
ابدانها فانها تتعلق بضرب من الاجسام السماوية وتتخذها آلة جارية مجرى الآلات الجسمانية فلم لا يجوز ثم
هنا فلم لا يجوز ان يقال ايضا انها كانت قبل الابدان متعلقة بجزء من اجزاء السماوات او بجزء من اجزاء كرة الاثير
او كرة اخرى وبسبب هذا القدر يحصل الامتياز الاعتراض السابع ان كل ما ذكرتم على ان النفوس لا يمكن كونها
ازلية فهو بعينه يمنع من كونها ابدية مع انكم تحكمون انها ابدية بيانه هو ان النفوس المفارقة لا بد ان يقولوا
ان كل واحد منها يبقى ممتازا عن الغير بسبب ما حصل لها من العلوم والاخلاق فنقول الغرض من الكلام في النفوس التي
فارقت ابدانها لما كانت تلك الابدان اجنة في بطون الامهات فهاهنا لم يحصل لتلك النفوس شيء من العلوم
والاخلاق فوجب ان تحكموا بانها تنعدم وتفنى او يحصل الامتياز من غير سبب وكل ذلك عندكم باطل فان قالوا
ان كل واحد منها قد حصل له شعور بهويته المعينة وذاته المخصوصة وهذا القدر يكفي في حصول الامتياز
فنقول هذا باطل من وجهين الاول انا نقول اذا جاز هذا فلم لا يكفي هذا القدر في حصول الامتياز في جانب
الازل الثاني ان عندكم علم النفس بذاتها المخصوصة غير ذاتها المخصوصة وتقولون ان في هذه الصورة
العقل والعاقل والمعقول واحد واذا كان كذلك فالقول بان كل واحد منها ممتاز عن الاخر بسبب شعوره
بذاته المخصوصة يقتضي امتياز كل واحد منها بنفس ذاته المخصوصة وهذا يقتضي ان يكون ماهية كل واحد
منها مخالفة لماهية الاخرى ومتى ثبت هذا فقد بطل اصل هذا الدليل فهذا تمام الكلام في الاعتراض على
هذا الدليل **الحجة الثانية** قالوا هذه النفوس لو كانت موجودة في الازل لكانت اما ان تكون متعلقة
بابدان اخرى او كانت خالية عن التعلق بابدان اخرى والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية اما
القسم الاول وهو القول بانها كانت متعلقة بابدان اخرى فهذا باطل بالدلائل المذكورة في ابطال التناسخ
واما القسم الثاني وهو انها كانت خالية عن التعلق ببدن كنو فعلى هذا التقدير يكون معطلا ولا معطل
في الطبيعة والاعتراض عليه اما الكلام على الدلائل المذكورة في ابطال التناسخ فسياتي واما قولنا انها لو لم تكن
متعلقة بالابدان كانت معطلة ولا معطل في الطبيعة فنقول يجب البحث في كل واحدة من هاتين المقدمتين
فالمراد من قولكم انها تكون معطلة ان عنيتم به كونها خالية عن الادراك والشعور فلا نسلم فانها لما كانت
موصوفة بالحياة وجب ان يحصل لها ادراك وشعور ببعض الاشياء ولعلها يلتذ بذلك القدر من الادراك
وحينئذ لا يكون معطلا الامر الثاني ان الجن والبعوض وحيوانات اخرى اصغر منها الجثة موجودة ولا نعقل
انه ما فات انتفاعنا بها ولذلك انها كانت انها معطلة بل نقول انها لما فازت بذلك القدر الحقير من الحظ والتنعم
خرجت عن ان يكون معطلة فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك الاعتراض الثاني لم لا يجوز ان يقال انها قبل
الابدان كانت متعلقة بجزء معين من السماوات وبجزء من اجزاء العناصر وكانت تنال اللذات والخيرات بسبب
تلك الآلات الاعتراض الثالث اليس من مذهبكم ان نفوس الاجنة اذا فارقت ابدانها بقيت ابد الاباد من غير ان
حصل لها لذة وخير ومنفعة وذلك يبطل قولكم انه لا معطل في الطبيعة الاعتراض الرابع ان تلك النفوس لو كانت
معطلة فلم قلتم انه لا معطل في الطبيعة فان هذه مقدمة ذكروها وما رايت احدا منهم قررها بشبهة فضلا
عن حجة واعلم انه لم يصل الينا كلام اخر في اثبات النفوس البشرية ويمكن ذكر دليلين لحدوثها فيه الا انهما يبتنيان على
القول بحدوث الاجسام فالوجه الاول لا شك ان هذه النفوس قابلة للصفات الحادثة فانها تصير عالمة باشياء
بعد ان ما كانت عالمة بها وتصير موصوفة باشياء بعد ان ما كانت موصوفة بها اذا ثبت هذا فنقول ان قابلية
الصفات الحادثة يجب ان يكون من لوازم ذاتها وقابلية الصفات الحادثة حادثة فيلزم ان يقال انها لا تخلو عن

الحوادث وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه النفوس حادثة فنشرع الى تقرير هذه المقدمات فالمقدمة
الاولى ان قابلية هذه الحوادث من لوازم ذاتها والدليل عليه ان تلك القابلية ان لم يكن من اللوازم كانت من العوارض
المفارقة فيكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية فقابلية تلك القابلية ان كانت من اللوازم فهو المقصود وان كانت
من العوارض افتقرت كل قابلية الى متقدم قابلية اخرى ولزم التسلسل في اسباب ومسببات توجد دفعة واحدة
وهو محال فثبت ان قابلية هذه الصفات من لوازم ذوات النفوس والمقدمة الثانية في بيان ان قابلية الصفات
الحادثة حادثة والدليل عليه ان كون تلك الحوادث مقبولة لتغير صفة عارضة لذواتها وامكان الصفة موقوف
على امكان الموصوف فما كان حصول الحادث في الازل محالا كان كون الصفة الحادثة مقبولة للغير اولى بان
يمتنع كونه ازليا وهذا يدل على ان قابلية الصفات الحادثة حادثة وعند تقريرها بين المقدمتين يظهر ان هذه
النفوس لا تنفك عن الحوادث فنقول وكلما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث بالوجوه المذكورة في مسئلة حدوث
الاجسام وقد ذكرنا هناك نظير هذا الدليل انه لما كان قابلا للحوادث فانه يمتنع ان يكون قديما لكن الاجسام
والنفوس البشرية قابلة للحوادث فيمتنع كونها قديمة ثم نقول والله تعالى قديم فيمتنع كونه قابلا للحوادث فهذا تمام الكلام
في تقرير هذا الدليل والوجه الثاني ان نقول لا شك ان الله تعالى قديم فلو حصل قديم آخر لزم القول بوجود قديمين
وذلك محال والدليل عليه ان القدم عبارة عن نفي العدم السابق فيكون صفة موجودة فالقديمان اشتركا في
امر موجود فاما ان يختلفا باعتبار آخر واما ان لا يكون كذلك فان اختلفا باعتبار آخر كان القدم الذي به الاشتراك
مغايرا لذلك الاعتبار الذي به المخالفة فيكون ذلك القديم مركبا من جزئين وكل واحد من جزء القديم قديم فذلك
الجزء ان يعد اشتركا في القدم لا بد وان يختلفا باعتبار آخر والا لم يكن احدهما بجوهره بجهة الاشتراك والآخر
بجوهره بجهة الامتياز اولى من العكس والكلام فيه كما في الاول فيلزم كون ذلك القديم مركبا من اجزاء غير متناهية
وذلك محال ولما ثبت هذا ثبت ان القديم الثاني يجب ان لا يخالف الاول في جزء من اجزاء الماهية فوجب
ان يماثله مطلقا فيلزم كون الارواح البشرية مماثلة لله تعالى في جميع الصفات وظاهر انه باطل بهذا البيان
وانه يمتنع وجود موجودين قديمين واحتج القايلون بقدم النفوس بوجهين الحجة الاولى انه ثبت في
الفلسفة ان الادوار الفلكية غير متناهية فالابدان البشرية غير متناهية فلو كانت النفوس البشرية حادثة
لكان حدوثها لاجل ان حدوث البدن شرط في فيضانها عن العلل العالية فلما كانت الابدان غير متناهية
وجب ان يكون النفوس البشرية غير متناهية لكنه ثبت ان النفوس لا تقبل الفساد فوجب ان لا يوجد الا وقد
يلزم وجود عدد لا نهاية له من النفوس وذلك محال لان كل عدد فانه يحتمل الزيادة والنقصان فيجب ان
يكون متناهيا وهذه مقدمة بحثنا عنها في مسئلة تناهي الابعاد فلا فايدة في الاعادة الحجة الثانية
قالوا ان النفوس الناطقة ابدية فيكون ازلية اما الاول فهو ثابت بالاتفاق وبالدليل الذي سيجئ ذكره واما
الثاني فالدليل عليه انه لو كان حادثا لكانت ماهيته قابلة للعدم ابدا واذا كان كذلك كان قابلا للعدم بعد
الوجود وقد فرضناه غير قابل للعدم هذا خلف فان قالوا لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس قابلة للعدم
نظرا الى ذواتها وحقايقها الا انها تصير واجبة الوجود لوجود علتها قلنا ان كانت علتها قديمة وما كان
تاثيرها فيها موقوفا على شرط او كان موقوفا على شرط قديم فحينئذ يلزم قدمها وان كان علتها حادثة او كانت
قديمة الا ان تاثيرها في وجودها كان موقوفا على شرط حادث فتلك العلة الحادثة وذلك الشرط الحادث
يكون جايز الزوال لذاته فان كان وجب البقاء نظرا الى علته عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل وهو
محال وان كان جايز الزوال مطلقا فحينئذ يلزم من جواز زواله جواز زوال هذه النفوس بعد وجودها

فثبت بهذا البيان ان النفوس لو لم يكن ازلية لم يكن ابدية لكنها ابدية فوجب كونها ازلية والجواب عنه
بان علة وجود النفوس البشرية هي العقل الفعال الا ان فيضان هذا المعلول عن تلك العلة القديمة مشروط
بحدوث البدن المستعد لقبول تصرفه فعند حدوث البدن يجب حدوثه ثم انه في ذاته غني عن هذا البدن
فلم يلزم من موت البدن موته فوجب بقاؤه ابدا لاجل وجوب بقاء علته التي هي العقل الفعال الفصل الثامن
في التناسخ اعلم ان التناسخ اثبته بعضهم وانكره الباقون ثم ان مثبتي التناسخ فقد اختلفوا من وجوه الاول ان كلهم
قال بالتناسخ قالوا يجوز انتقال النفوس البشرية الى ابدان البهايم والسباع وبالضد وهل يجوز انتقالها الى ابدان
النبات والمعادن ام لا اختلفوا فيه الثاني ان اهل التناسخ فريقان منهم من يقول بقدم العالم فقالوا ان هذه
النفوس كانت قبل كل بدن في بدن آخر لا الى اول واما القايلون بحدوث العالم فقد اقروا بان تعلق النفوس
بالابدان ولا ثم اختلفوا فقال محمد بن زكريا الرازي النفوس كانت مباينة عن الهيولى غافلة عنه ثم انقلبها
النقات الى الهيولى وعشق عليه فتعلقت به فاذا فسد البدن وكان ذلك العشق باقيا فهو يعود الى بدن آخر ولا
يزال ينتقل من بدن الى بدن آخر الى الوقت الذي يزول العشق ويحصل النفرة فحينئذ يفارق ذلك البدن ولا يعود
الى بدن آخر وقد استقصينا في شرح مذهبه في كتاب الحدوث والقدم وقال آخرون ان هذه النفوس كلفت بالطاعات
ومنعت عن المعاصي فمن اطاع نقلت روحه الى بدن اشرف واعلى مما كان ليكون ذلك ثوابا له عن تلك الطاعة ومن
عصى نقلت روحه الى بدن خسيس ليكون عقابا له عن تلك المعصية واحتج الشيخ على فساد القول بالتناسخ بدليلين
الحجة الاولى قوله انه ثبت ان النفوس البشرية حادثة وثبت ان علتها قديمة والموجود القديم لا يكون علة في
الحدث الا اذا كان تاثيره فيه موقوفا على شرط حادث وذلك الشرط الحادث هو حدوث البدن فعلى هذا اذا حدث
بدن وجب ان يفيض عن واهب الصور نفس على سبيل التناسخ وتعلقت هذه النفس الحادثة به ايضا لزم ان
يتعلق بالبدن الواحد نفسان وهذا محال لان كل واحد يجد نفسه نفسا واحدة لا نفسين والاعتراض عليه
من وجوه الاول لا نسلم ان النفس حادثة وذلك لان الدليل الذي ذكرتم في اثبات حدوث النفس كان موقوفا
على ابطال التناسخ فلو اثبتم دليلكم في ابطال التناسخ على حدوث النفس فيقع الدور وهو باطل الاعتراض
الثاني سلمنا ان النفس حادثة فلم قلتم ان المؤثر في وجود النفس علة موجبة ولم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه فاعلا
مختارا يخلق تلك النفوس والارواح في اي وقت شاء واراد وعلى هذا التقدير فلا يمكنكم ان تقولوا ان حدوث
النفس يجب حدوث شرط وعند هذا ينتقل الكلام من هذه المسئلة الى مسئلة الموجب والقادر الاعتراض
الثالث هب ان النفس حادثة وان في وجودها علة قديمة موجبة بالذات وان فيضان هذه النفس عن
تلك العلة القديمة مشروط بشرط حادث فلم قلتم ان ذلك الشرط الحادث ليس الا المزاج الحادث واما
الدليل على هذا التعيين بل هاهنا احتمالات اخرى سوى ذلك فاحدها ان يقال انه حصل نفس او عقل
وله استعدادات منقولة من معقول الى معقول ومن ادراك الى ادراك والشرط في فيضان هذه النفوس الحادثة
من تلك العلة القديمة حدوث تعقل خاص وادراك خاص في ذلك العقل او النفس فعلى هذا التقدير يكون
النفوس حادثة لا لحدوث الامزجة وثانيها ان يقال الشرط لحدوث تلك النفوس عن تلك العلل القديمة
وصول الشمس وساير الكواكب الى دقايق ودرجات معينة من الفلك وثالثها ان يقال الشرط لحدوث تلك
النفوس طالع لمسقط او شئ آخر نسبة ذلك بالجملة فعليكم اقامة الدليل على انه لا سبب لفيضان النفس
الحية عن تلك العلل القديمة الا حدوث هذه الامزجة الاعتراض الرابع سلمنا ان ذلك السبب الحادث هو المزاج
الحادث الا انا نقول الامزجة مختلفة ولم يثبت بالدليل كون النفوس متساوية في الماهية فاذا كانت الامزجة مختلفة

وكانت النفوس مختلفة لم يلزم من كون هذا المزاج الحادث قابلا للنفس الناسخية كونه قابلا للنفس الاخرى الحادثة وحينئذ يبطل هذا الدليل الاعتراض الخامس ان النفوس الناطقة متساوية في اصل الماهية الا ان على هذا التقدير لا يحصل التعدد فيها الا لاجل اختصاص كل واحد منها بما لاجله حصل الامتياز والتعدد فهذه النفوس المعينة عبارة عن المجموع الحاصل من جهة المشاركة ومن جهة المخالفة وكذا القول في النفس الناسخة وعلى هذا التقدير كل واحد من النفس المعينة يكون مخالفا للنفس الاخرى فلم يلزم من كون المزاج المعين قابلا لاحدهما كونه قابلا للثانية فسقط هذا الدليل الاعتراض السادس سلمنا تساوي النفسين المعينين بحسب الذات فلم لا يجوز ان يحصل للنفس الناسخية باسور لاجلها يصير اولى بذلك البدن وبيانه من وجوه الاول ان النفس الناسخية لما كانت مؤثرة في الابدان السابقة وبقيت مواظبة على ذلك التدبير سنين متطاولة حصلت لها ملكة راسخة في تدبير الابدان واما هذه النفس الحادثة فلم يحصل لها هذه الحالة فيكون النفس الناسخية كالرجل القوي الماهر في الصنعة والنفس الحادثة كالطفل الضعيف الجاهل في الصنعة ولا شك ان الاول اولى واقوى الثاني ان النفس الحادثة لا تحدث الا بعد حصول المزاج وحدوثه على سبيل التمام والكمال فيكون حدوث هذه النفس متأخرا عن حدوث هذا المزاج واما النفس الناسخية فانها متقدمة في الوجود على حدوث ذلك المزاج فلا يمتنع ان يقال ان النفس الناسخية لما احست بان ذلك المزاج في طريق التكوين قبل تمامه وكماله تعلقت به واشتغلت بتدبيره فاذا وجد كانت تعلق هذه النفس الناسخية بتدبير ذلك البدن اولى لان التعلق اسهل من الدفع الثالث لا يمتنع ان يقال حصلت نفوس كثيرة مشاكلة لهذه النفس الناسخية بالصفات والاحوال ويكون تلك النفوس لهذه النفس الناسخية كالاعوان والانصار في التعلق بذلك البدن المعين فكان تعلقها بذلك البدن اولى من تعلق النفس الحادثة فهذه احتمالات لا يمكن دفعها فلا جرم ضعفت هذه الدلالة الاعتراض السابع هب انه يتعلق بذلك المزاج نفسان فلم قلتم ان ذلك محال قوله الدليل على امتناعه ان كل انسان فانه يجد نفسه واحدة لا نفسين قلنا هذا الكلام في غاية الضعف لان الذي يحصل له الشعور بذاته وباحوال هو النفس لا البدن فاذا اجتمع في البدن الواحد نفسان وكل واحدة من تينك النفسين يجد نفسها نفسا واحدة ومثاله اذا اجتمع في بيت واحد رجلان فان اجتماعهما فيه لا يمتنع من ان يجد كل واحد بنفسه انه شيء واحد فكذا ههنا الاعتراض الثامن ان يقول هذا الاشكال الذي الزمتموه على القائلين بالتناسخ هو بعينه وارد عليكم ايضا و تقريره ان النفوس الناطقة اما ان يكون مختلفة في الماهية او متساوية فيها فان كان الاول فقد سقط هذا الدليل لانه لا يلزم من كون المزاج الحادث قابلا للنفس الناسخية كونه قابلا للنفس الحادثة وان كان الثاني وهو ان النفوس متماثلة فكل مزاج يقبل نفسا وجب ان يكون قابلا لجميع النفوس فاذا حدث مزاجان دفعة وجب ان يحدث نفسان متعلقان بهما لان نسبة كل واحد من ذينك المزاجين الى تينك النفسين على السوية فلم يكن تعلق احدى النفسين باحدى المزاجين اولى من العكس فيلزم تعلق كل واحدة من النفسين بكل واحد من البدنين وذلك يوجب القول بحصول النفسين في البدن الواحد وبحصول النفس الواحدة في البدنين فثبت ان ما الزمتموه من المحال لازم عليكم فان قلتم هذا بناء على انه يمكن حدوث مزاجين متساويين دفعة واحدة وهو ممنوع فنقول لنا في الجواب عنه وجهين الاول ان هذا الالزام لا يتوقف على بيان ان المزاجين الحادثين في الوقت الواحد متساويان او مختلفان وذلك لان هذا الدليل متفرع على ان النفوس الناطقة متماثلة وحكم الشيء حكم مثله فكل مزاج يقبل نفسا وجب ان يكون قابلا لسائر النفوس وحينئذ يعود الالزام سواء قلنا ان تلك الامزجة متماثلة او مختلفة الثاني ان المزاج المخصوص انما يحدث بناء على شرطين احدهما حصول اجزاء مخصوصة من العناصر الاربعة متقدرة

بمقادير

بمقادير معينة والثاني امتزاج تلك الاجزاء واختلاطها على وجه خاص مدة معينة واذا عرفت هذا فنقول حصول الاجزاء الاخرى من العناصر الاربعة مقدرة بتلك المقادير المعينة واختلاطها على ذلك الوجه المعين ممكن والموقوف على الممكن ممكن فوجب القطع بانه يمكن حدوث مزاجين متساويين في وقت واحد وهو المطلوب **الحجة الثانية** لمنكري التناسخ قالوا النفوس المفارقة لابدانها اما ان يصح عليها ان يبقى مجردة مدة من غير ان يكون متعلقة بابدان اخرى واما ان لا يصح ذلك والاول باطل لانها فيما بين الوقتين معطلة ولا معطل في الطبيعة والثاني يوجب ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين حتى يقال ان عند ما فقد بدن وفارقته نفسه في ذلك الحال يكون قد استعد بدن اخر لتعلق به تلك النفس ومعلوم انه ليس كذلك فان الطوفانات العامة التي عندها ينقطع النسل نعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الكائنين والاعتراض على هذا الكلام من وجهين الاول ان قولكم لا معطل في الطبيعة كلام لم تذكروا في تقريره شبهة فضلا عن حجة ثم انه منقوض على اصولكم باشياء اولها انه ربما استطيبوا من زعم ان النفوس الباقية بعد مفارقة الابدان هي النفوس الكاملة فاما نفوس الاطفال والجهال فانها تفسد والحق انها تبقى معطلة ولا معطل في الطبيعة ثم انكم ما التفتم الى هذا الكلام وما قسم لو زنا وحكمتم ببقاء نفوس الجهال والاطفال والمعتوهين ابد الاباد ودهر الداهرين معطلة خالية عن الفعل والانفعال ومعلوم ان ذلك التعطيل اكمل لان هذه النفوس الناسخية قد حصل معها شيء كثير من العلوم والاخلاق حتى ينتفع بتلك الصفات ثم انها قريب تتعلق بابدان اخرى وتخلص عن تلك المعطلة واما نفوس الاطفال فليس معها شيء من العقائد والاخلاق ويبقى معطلتها ابد الاباد فلم لا تجوزون هذا ومنعتم من ذلك وهذا في غاية البعد وثانيها ان بقاء الشيء ابد الاباد في العذاب الشديد ابعد عند العقل من بقاء الشيء في المعطلة مدة قليلة ثم انكم حكمتم بحصول الاول ومنعتم من الثاني وهو ايضا بعيد وثالثها انكم زعمتم بهذه المعطلة لكونها خالية عن اللذات والالام وليس الامر كذلك لان هذه النفوس الناسخية معها شيء كثير من العلوم والاخلاق ولا بد وان تكون غير قادرة على تحصيل الزيادة فهذه المعطلة زايدة على جميع التقديرات لان كل نفس وان بلغت الغاية في المعارف والاخلاق الفاضلة عند الموت يبقى عاجزة عن تحصيل الزيادة الاعتراض الثاني لم لا يجوز ان يقال عدد الهالكين يكون على قدر الكائنين واما الطوفانات العامة فالجواب عنها ان عدد الحيوانات المتولدة في قعور البحور وشقوق الصخور واطراف البر والبحر غير معلومة ومن الذي يمكنه احصاء هذا العدد و بالجملة فذكر مثل هذا الدليل غير لايق بفضل الرئيس البتة **الحجة الثالثة** لمنكري التناسخ وعليه تعويل جمهور المتكلمين ان نقول لو كانت نفوسنا مدبرة لابدان اخرى قبل هذا البدن لعرفنا الان بعض هذه الحالة ولم نعرفها فوجب القطع بانها ما كانت موجودة ثم نقيض التالي ظاهر انما الشأن في اثبات الشرطية فنقول الدليل عليه هو ان يكون الاشتغال سبب لحدوث الملكات الراسخة وهذا مشاهد معلوم بعد الاستقراء فان قرا الدرس الواحد مائة مرة يبقى ذلك الدرس في حفظه وكلما كان التكرار عليه اكثر كان ذلك الحفظ اقوى وهذا اذا حصل ذلك التكرار يوما ويومين فاما اذا استدام ذلك التكرار من اول عمره الى اخره ولم يغفل عنه لحظة ولا لمحة وكان مستغرق الهم متعلق الخاطر فكل هذه المدة وجب القطع بانه يمتنع نسيان مثل هذه الحالة اذا ثبت هذا فنقول لو انا قبل هذا البدن كنا في بدن اخر وكنا في ذلك الوقت مستغرقين في ذلك البدن وفي الدنيا وكنا مشاهدين لاهلها عارفين باحوالها وجب ان يكون علمنا الان بانا كنا على هذه الحالة علما في نفوسنا اتم مما كان في عقولنا رسوخا ولما كان لا يحتمل الزوال فان لم يحصل هذا الرسوخ والذاكرة ولا اقل من نوع من انواع التذكر لتلك الاحوال او لبعضها وحيث لم يوجد شيء من ذلك فثبت بطلان القول بالتناسخ بالكلية فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان العلم باحوال كل بدن مشروط ببقاء النفس

فى تدبير ذلك البدن فعند زوال الشرط يزول المشروط ثم نقول لم لا يجوز ان يقال الانسان فى هذه الحالة يكون شديد الاهتمام باصلاح مصالح هذه الحيوة شديد الاهتمام برفع مفاسدها فلشدة اهتمامها بهذه المهمات تنسى احوال تلك الابدان السالفة ومثاله ان الانسان الذى وقع فى غرق او حرق قد يصير لاجل شدة اهتمامه بتخليص نفسه عن تلك الآفات الى حيث ينسى اباه وامه وبلدته ووطنه فكذا ههنا الجواب عن السؤال الاول ان نقول ان الذى يشير اليه كل احد بقوله انا اما ان يكون هو هذا البدن واما ان يكون شيئا آخر الا انه يكون محتاجا فى وجوده الى وجود هذا البدن واما ان يكون شيئا مغايرا لهذا البدن ويكون غنيا فى وجوده عن هذا البدن فان كان الحق هو الاول والثانى فالقول بالتناسخ باطل قطعا وان كان الحق هو الثالث فنقول لا شك ان ماهية النفس قابلة للعلوم والادراكات عالمة بتلك الاحوال فى تلك الازمنة ولما صارت عالمة باحوال هذا البدن فى هذا الزمان وتلك القابلية من لوازم ماهيتها وقد بينا ان المواظبة على هذه الاحوال توجب رسوخ تلك المعارف فى جوهر النفس غايته ما فى الباب انه مات ذلك البدن الا ان موت البدن عبارة عن خراب محل العمل وخراب محل العمل لا يوجب النسيان ولا يوجب زوال العلوم التى كانت معلومة واذا ثبت هذا وجب القطع ببقاء تلك العلوم واما قوله ان شدة اهتمامه بمصالح الوقت اوجب نسيان الاحوال السابقة فنقول هذا بعيد جدا لانا فى اكثر الاحوال نجد انفسنا فارغين ساكنين بحيث يمكننا ان نستنبط فى ذلك الفراغ انواعا كثيرة من العلوم الدقيقة والمطالب العالية الغامضة ثم انا نجرب انفسنا فى تلك الاحوال ولا يخطر ببالنا انا كنا موجودين فى ابدان اخرى لا بالقليل ولا بالكثير وذلك يدل على فساد القول بالتناسخ الفصل التاسع فى ان النفوس باقية بعد موت البدن اعلم انك لا ترى فى الدنيا مسئلة اهم للعاقل من هذه المسئلة فوجب على كل من عنده شئ من العقل ان يكون عظيم الاهتمام بمعرفتها فنقول اهل العالم فى النفس مذهبان احدهما انه عبارة عن جسم مخصوص موصوف بمزاج مخصوص موصوف والثانى انه جوهر قائم بذاته مغاير لهذا البدن ولجميع اجزائه سواء قلنا انه جسم مخالف للاجسام العنصرية البسيطة والمركبة او قلنا انه جوهر ليس بجسم ولا جسمانى اما القائلون بالقول الاول فهم فريقان اهل البحث والنظر واهل التقليد والامر اما اهل البحث والنظر فالجمهور منهم اتفقوا على ان النفس بهذا التفسير يمتنع بقاؤها بعد موت البدن وعلى ان القول بالبعث والقيامة غير ممكن وذلك لانه بعد الموت قد فنى هذا المزاج وانعدم هذا التركيب والمعدوم يمتنع وجوده بعينه واما اهل التقليد والاجزم فقد اعتقدوا انه لا حقيقة للانسان الا هذا الهيكل وسمعوا من الانبياء والحكماء اثبات القول بالبعث والقيامة فاعتقدوا كلا القولين ولم يصل خواطرهم الى ان الجمع بين هذين القولين هل هو ممكن ام لا ثم ان جماعة من المتكلمين لما ارادوا ان يجمعوا بين هذين القولين ذكروا فيه طريقين الاول انهم قالوا اعادة المعدوم بعينه جائز والثانى وهو الاكثرون ان الله تعالى اذا امات الانسان فانه لا يفنى تلك الاجزاء وتلك الذوات وانما يفنى المزاج والصفات فاذا اعاد التركيب والمزاج الى تلك الاجزاء كان الانسان العائد عين الانسان الذى كان موجودا فى الدنيا وهذا فى غاية البعد لانا نقول الانسان المعين اما ان يكون عبارة عن تلك الاجزاء كيف كانت او عنها بشرط كونها موصوفة بصفات مخصوصة والاول باطل لان تلك الاجزاء حال ما كانت خالية عن الحيوة والعلم والقدرة والمزاج والتاليف كانت موجودة مع ان هذا الانسان ما كان موجودا واذا مات هذا الانسان وزالت هذه الصفات فان تلك الاجزاء تكون باقية مع ان ذلك الانسان لا يكون باقيا وهذا يدل على ان هذا الانسان ليس عبارة عن تلك الاجزاء كيف كانت بل وان كان لا بد فالانسان المعين عبارة عن تلك الاجزاء المخصوصة بشرط قيام صفات مخصوصة بها فاذا اعدمت تلك الصفات فقد عدم

احد

احد الاجزاء المقومة لماهية ذلك الانسان وحينئذ يحصل الجزم بان ذلك الانسان قد عدم وفنى وعند هذا نقول ان كانت اعادة المعدوم ممكنة فلا حاجة الى القول ببقاء تلك الذوات وان كانت غير ممكنة لم يكن القول ببقاء تلك الذوات كافيا فى القول بصحة عود ذلك الانسان بعينه فهذا تفصيل قول من يقول الانسان عبارة عن الجسم الموصوف بالمزاج المخصوص واما الذين يقولون الانسان عبارة عن جوهر مجرد مغاير لهذا البدن فالكل اطبقوا على ان النفس باقية بعد موت البدن ولما بينا بالدليل ان النفس جوهر مجرد كان قولنا النفس باقية بعد موت البدن مفرعا على هذا الاصل ولما ان هذه المسئلة لما كانت اهم المهمات لا جرم عزمنا على ان نذكر فيه كل ما يمكن ذكره سواء كان من الوجوه البرهانية او من الوجوه الاقناعية الحجة الاولى على بقاء النفس بعد موت البدن ان نقول قد ثبت ان النفس الناطقة جوهر ليس بجسم ولا فى جسم البتة ويمتنع ان يحصل بينه وبين الاجسام بعد الموت قربا وبعدا ومناسبة ليس بينها وبين هذا البدن الا ان هذا البدن محل تصرف ذلك الجوهر ومنزل عمله ودار مملكته كما ان الرجل المعين يكون ساكنا فى داره ومتصرفا فيها فاذا خربت تلك الدار وخرجت عن الصلاح والسداد لم يلزم موت ذلك المتصرف وبطلانه فهذا يجرى مجرى العلوم الضرورية والشك والشبهة انما يتولد بسبب ان الوهم يسبق الى ان ذلك الشئ حال فى هذا البدن وسار فيه فيسبق حينئذ الى الوهم انه يوجب موتها بموت البدن اما اذا قلنا انه جوهر مجرد ليس بينه وبين هذا البدن مناسبة لا بالقرب ولا بالبعد ولا بوجه من الوجوه المناسبة الا من وجه واحد وهو ان ذلك البدن كان دار مملكة ذلك الجوهر فاذا خربت هذه الدار فالعلم الضرورى حاصل بان هذا القدر لا يقتضى عدم ذلك الجوهر ولا تغير حال من احواله فهذا البيان انه لا يلزم من موت البدن موتها الحجة الثانية لما كان المدبر لهذا الجسد والمتولى لاصلاح حاله هو النفس ومن المعلوم ان النفس انما تتولى ذلك بسبب كونها حية عالمة قادرة فحينئذ يتوقف صلاح حال هذا الجسد على كون النفس موصوفة بالحيوة والقدرة والعلم فلو كان كون النفس موصوفة بهذه الصفات موقوفا على صلاح حال البدن لزم توقف كل واحد منهما على الآخر وذلك دور والدور باطل ومثاله انه لما كان حدوث العالم وصلاح حاله موقوفا على كون الله تعالى حيا عالما قادرا امتنع ان يكون حصول هذه الصفات لله موقوفا على صلاح حال العالم والا لزم الدور فكذا ههنا ان النفس لا تعلق لها بالبدن الا تعلقا شبيها بتعلق الاله بالعالم وذلك من اظهر الدلايل على ان النفس لا تموت بموت البدن ولا يفسد شئ من صفاته بفساد البدن الحجة الثالثة انه لو مات النفس بموت البدن لضعفت بضعف البدن لان يضعف بضعف البدن فلا تموت بموت البدن اما بيان الشرطية فلان المستقرى الظاهر انه يجب وقوع الخلل فى الاصل لزم منه وقوع الخلل فى الفرع ثم نقول الدليل عليه ان كل شئ فسد بفساد غيره فانه يكون محتاجا فى ذاته الى ذلك الغير وكل شئ احتاج الى شئ آخر فضعف المحتاج اليه يوجب ضعف المحتاج اذ لو بقى كمال المحتاج حال نقصان المحتاج اليه لكان صفة المحتاج غنية عن المحتاج اليه والصفة اضعف من الموصوف فاذا حصل الاستغناء فى الصفة مع ضعفها فبان يحصل الاستغناء فى الذات مع قوتها كان اولى فثبت ان كل شئ يفسد بفساد غيره وجب ان يظهر فيه النقصان بسبب نقصان غيره فلو كانت النفس تفسد بفساد البدن لوجب ان يظهر النقصان فى النفس عند ظهور النقصان فى البدن وانما قلنا انه ليس الامر كذلك لوجوه الاول ان المواظبة على الافكار الدقيقة والاستغراق فيها يوجب النقصان فى البدن نقصانا شديدا ولم يلزم منه حصول النقصان فى النفس البتة بل يوجب الكمال العظيم فى النفس الثانى ان المواظبة على الرياضة وتجويع النفس والانقطاع عن المحسوسات الجسمانية يوجب النقصان الشديد فى البدن وذلك لا يوجب نقصان النفس بل يوجب حصول الكمال الشديد للنفس

الثالث ان النوم يوجب نقصان حال البدن فانه يزول عنه حس السمع والبصر والقدرة على المشي والاخذ والشم ولا يوجب نقصان حال النفس بل يوجب كمال حالها فانها في هذا الوقت قدرت على الاتصال بعالم الغيب الرابع ان جسد الانسان من اول سن الكهولة ياخذ في الانتقاص والذبول بل كمال العقل يبتدا من هذا الوقت ولهذا السبب قيل ان بعث اكثر الانبياء انما وقعت في هذا الوقت وكان ملوك العجم لا يختارون من الرجال للمهمة الا الذين يكونوا بين الاربعين وبين الخمسين فالانسان في هذا الوقت متكامل العقل ولم يحصل في البدن نقصان ظاهر فثبت ان النفس لو ماتت بموت البدن لوجب ان يظهر النقصان فيها بسبب نقصان البدن لكن لم يظهر النقصان فيها بسبب نقصان البدن بل قد بينا في هذه المواضع الاربعة انه حصل الكمال فيها بسبب نقصان البدن فوجب القطع بان النفس لا يموت بموت البدن **الحجة الرابعة** على ان النفس لا يموت بموت البدن ان الاعراض القائمة بالاجسام اضعف وجودا من تلك الاجسام والاجسام وجودا من الموجود المجرد القائم بالنفس فيلزم ان يكون الاعراض اضعف بكثير من الموجود المجرد واذا كان كذلك وجب القطع بان موت البدن لا يوجب موت النفس فنفتقر الى بيان مقدمات **المقدمة الاولى** ان الاعراض القائمة بالاجسام اضعف في الوجود من تلك الاجسام وهذا يقرب من ان يكون بديهيا لان الاعراض محتاجة الى تلك الاجسام ويمتنع دخولها في الوجود الا في تلك واما تلك الاجسام فانها قائمة بانفسها وغنية عن تلك الاعراض وهذا يوجب القطع بان الاعراض اخس وجودا من الاجسام **المقدمة الثانية** في بيان ان الاجسام اضعف وجودا من المجرد وبيانه من وجوه الاول ان المتحيزات محتاجة الى الامكنة والاحياز والجهات والجوهر المجرد غني عنها الثاني ان كل جسم هو مركب من جزئين فصاعدا وكل مركب فانه محتاج الى كل واحد من اجزائه والجوهر المجرد لا يجب ان يكون منقسما الى جزئين فكان هذا النوع من الحاجة زائدة من الجوهر المجرد الثالث ان النفس تفعل في البدن اما البدن فانه لا يفعل ابدا في النفس اثرا والفعل يناسب القوة والانفعال يناسب الضعف الرابع ان الاجسام متماثلة في ذواتها وفي تمام ماهيتها اذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون لها اثر في الغير فان اثر جسم في جسم فذلك التاثير انما كان لاجل الاعراض القائمة به وقد عرفت ان اضعف المراتب هو الاعراض فلما كان تاثير الجسم في غيره بواسطة الاعراض وجب ان يكون تاثير الجسم في غيره تاثيرا ضعيفا واما تاثيرات النفوس فانها تاثيرات قوية ظاهرة وجب ان يكون النفس اقوى من الجسم الخامس ان البدن بعد مفارقة النفس يبقى ما فيه من الجسم وما فيه من العرض ثم انه يصير بعد الموت فاسدا باطلا عفنا واما حال تعلق النفس بالبدن فان تبقى تلك الاجزاء مصونة عن العفونة والفساد موصوفة بالبقاء والنظافة والطهارة فثبت بما ذكرنا ان النفس اقوى حالا من الجسم وان الجسم اقوى حالا من العرض وهذا يدل على انه لا مناسبة لقوة النفس الى قوة العرض الحال في الجسم بوجه من الوجوه **المقدمة الثالثة** وهي في بيان ان هذا الاعتبار يدل على ان النفس لا تموت بموت البدن والدليل عليه ان موت البدن ليس عبارة عن فني تلك الاجسام فانها باقية بتمامها وانما موت البدن عبارة عن زوال الاعراض التي كانت قائمة به وقد بينا ان المزاج المعتدل عبارة عن كيفية متوسطة بين الاضداد فهو عرض مخصوص فاذا مات فلا معنى لذلك الموت الا زوال هذه الكيفية فثبت انه لا معنى للموت الا زوال انواع الاعراض عن اجسام مخصوصة وقد دللنا على ان الاعراض اضعف من اقسام الممكنات وعلى ان النفوس المجردة اقوى اقسام الممكنات والعلم الضروري حاصل بان زوال الشيء الذي يكون وجوده في غاية الضعف لا يوجب زوال الشيء الذي يكون في غاية القوة وهذا يفيد الجزم بان النفس لا تموت بموت البدن **الحجة الخامسة** في بيان ان النفس لا تموت بموت البدن فنقول ان النفس لا تمرض بمرض البدن فوجب ان لا تموت بموت البدن وانما قلنا انها لا تمرض بمرض البدن وذلك لان الشواهد القطعية دلت على انه لا معنى للمرض

ان

ان الحصول المقاومة بين الطبيعة وبين العلة فهذه الطبيعة التي تقاوم العلة اما ان يكون هي مزاج البدن وكيفية من الكيفيات القائمة بالبدن واما ان يكون هو النفس والقسم الاول باطل لوجهين الاول ان جسد البدن موصوف بالكيفيات المرضية المنافية للصحة فلو كان هو بعينه موصوفا بالكيفيات الملائمة للصحة لزم كون الجسد الواحد في الوقت الواحد موصوفا بكيفيتين متضادتين وهو محال الثاني ان البدن حصل في حقه اسباب ثلثة كل واحد منها يوجب الضعف فاحدها الحرارة الغريبة العرضية الموجبة لتحلل الرطوبات الكثيرة وثانيها ان الحرارة الغريزية ايضا موجبة لتحلل الرطوبات على قياس ما كان في حال الصحة وثالثها انه في وقت البحران ينقطع الطبيعة عن الاغتذاء وقد بقي المريض منقطعا عن الاغتذاء اياما كثيرة وهو سبب عظيم لحصول الضعف فثبت ان البدن في غاية الضعف والطبيعة في غاية القوة على الدفع فلو كانت هذه الطبيعة هي البدن او جزء من اجزاء البدن لزم كون الشيء الواحد موصوفا بغاية الضعف وبغاية القوة وهو محال فثبت ان الشيء الذي يقاوم العلة هو النفس فنقول النفس في تلك الحالة اما ان يكون مريضة ضعيفة و اما ان يكون خالية عن المرض والضعف والاول باطل لان النفس في هذه الحالة لو كانت مريضة ضعيفة لما قدرت على مقاومة العلة الغالبة والمادة القاهرة المبطلة لان المغلوب لا يمكنه مقاومة الغالب والمقهور لا يمكنه منازعة القاهر فثبت بهذا البرهان ان ظاهرا ان النفس في تلك الحالة قوية قاهرة سليمة عن الضعف والمرض وظاهر ان البدن في غاية المرض وذلك يدل على ان النفس لا تمرض بمرض البدن ولا تضعف بضعفه البتة واذا ثبت هذا وجب ان لا تموت بموته وذلك لان النفس لما لم تمرض بمرض البدن ولم تضعف بضعفه ظهر ان النفس غنية في ذاتها وفي كمال قدرتها وقوتها عن هذا البدن فاذا مات البدن فقد مات شيء كانت النفس غنية في ذاتها وقدرتها وعملها عنه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يكون موت البدن موجبا لموت النفس هذا كلام قوي مناسب وهو بعينه يدل على ان النفس غير البدن وغير جميع اجزائه وابعاضه **الحجة السادسة** في بيان ان النفس لا يموت بموت البدن انا قد دللنا على ان جوهر النفس من جنس جوهر الملائكة ودللنا على ان المؤثر في وجوده لا بد وان يكون جوهرا عقليا مجردا ودللنا على ان المقتضي لحدوث العلوم والمعارف فيه ذات جوهر عقلي مجرد فالنفس في ذاته جوهر مجرد وهو علة جوهر مجرد وصفاته معلولات لجوهر مجرد واما تعلقها بهذا البدن فليس الا على سبيل التدبير والتصرف وهذا التدبير والتصرف من باب النسب والاضافات وهي اضعف انواع الموجودات ومع ذلك فهي من العوارض العارضة لذات النفس واذا عرفت هذا فنقول الحاصل عند موت البدن زوال هذه الاضافة واما العلل العالية المؤثرة في ذات النفس وفي جميع صفاتها الحقيقية باقية وبقاؤها تقتضي بقاء جوهر النفس وبقاء جميع صفاتها فلو قلنا انها تعدم عند زوال هذه الاضافة لكنا قد رجحنا مقتضى الامر العرضي البالغ في الضعف الى اقصى الغايات على مقتضى الامر الذاتي البالغ في الكمال والقوة الى اقصى الغايات ومعلوم ان ذلك باطل في بديهة العقل فوجب القطع بان النفس لا يموت بموت البدن فههنا دقيقة اخرى وهي انا قد ذكرنا في اول هذا الكتاب الذي سميناه بكتاب الارواح العالية والسافلة ان الموجودات لها ثلث مراتب فاشرفها عالم الاله واخسها عالم الاجسام وهو عالم الهيولى واوسطها عالم الارواح فانها تقبل اشراق عالم الاله وبواسطة ذلك الاشراق تقوى

على

على التاثير في عالم الهيولى اذا عرفت هذا فنقول تعلق النفس بالبدن على سبيل التدبير والتصرف
عبارة عن تعلق النفس بالجانب الاخس الادون العارى عن التاثير والفعل وكون النفس مستنيرة
بانوار معارف عالم الاله عبارة عن تعلقها بالجانب الافضل الاكمل الذى هو منبع القوة والبقاء والدوام
فلو قلنا ان عند زوال العلاقة الخسيسة اعنى تدبير هذا البدن يبطل ذاتها ومعرفتها لكنا حكمنا بان
الجانب الاخس الاضعف قهر الجانب الاشرف الاعلى الاقوى وذلك محال فوجب ان لا يموت النفس بموت
البدن **الحجة السابعة** في بيان ان النفس لا يموت بموت البدن هو ان النفس لها قوتان قوة نظرية وهي القوة
باعتبارها تقوى على استفادة العلوم التصورية والتصديقية من عالم المجردات وقوة عملية وهي القوة التي
باعتبارها تقوى على تدبير هذا البدن وعلى التصرف فيه فاما القوة النظرية فهي غير مشروطة البتة بالبدن
وذلك لان محل التصورات ليس الا النفس فاذا حصل في جوهر النفس استعداد لقبول تلك التصورات
فاضت تلك التصورات عن العقل العالية على جوهر النفس واذا حصل تصور الموضوع وتصور المحمول وكان
ذلك التصوران بحيث يلزم من مجرد حصولها حصول التصديق فحينئذ يحصل القضايا بالبديهة لا محالة
واذا حصلت القضايا البديهية واتفق ان حصل فيها قضيتان مشتركتان في الحد الاوسط فحينئذ يكون
حصول هاتين القضيتين في العقل موجبا لحصول العلم بتلك النتيجة ثم اذا انضافت تلك النتيجة
الى نتيجة اخرى على الشرط المذكور حصلت نتيجة ثانية وظاهر ان شيئا من هذه المراتب والدرجات لا
يتوقف على اعتبار حال البدن وجودا وعدما فثبت ان النفس في قوتها النظرية غنية عن البدن واما
قوتها العملية فهي ايضا غنية عن البدن وذلك لان البدن محل لنفاذ تلك القدرة وما يكون محلا
لنفاذ تلك القدرة لا يكون علة لتلك القدرة وايضا فالبدن قابل للتصرفات عن النفس فيمتنع
ان يكون فاعلا في النفس لان القابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلا فثبت ان النفس غنية في قوتها النظرية
وفي قوتها العملية عن البدن واما انها غنية في ذاتها عن البدن فلانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر في
وجود الجوهر المجرد يمتنع ان يكون جسما او حالا في جسم فثبت بهذا البيان الظاهر ان النفس غنية
في ذاتها وصفاتها عن البدن والغنى مطلقا عن الشيء لا يجب فساده عند فساد ذلك الشيء فوجب
الجزم بان النفس لا تموت بموت البدن ولا تضعف بضعف البدن وهو المطلوب **الحجة الثامنة**
انا قد ذكرنا في باب اثبات النفس انه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان اخس الحيوانات
هو الانسان والتالي باطل فالمقدم باطل بيان الملازمة ان بتقدير ان لا يكون النفس باقية بعد موت
الجسد كان كمال السعادة ونهايتها هو الفوز بهذه اللذات الجسمية والراحات البدنية وحصول
العقل يوجب تنغيص هذه اللذات وتنقيص هذه الراحات والسعادات واما عدم العقل فانه
يوجب تكميل هذه الراحات وتقوية هذه السعادات فاذا كان لا كمال ولا سعادة الا هذه اللذات
البدنية والخيرات الجسمية وكان العقل سببا لنقصانها تارة ولبطلانها اخرى وجب ان
يكون العقل اخس الصفات وادونها وان يكون العاقل اخس ممن ليس بعاقل فثبت انه لو لم تكن
النفس باقية لكان الانسان اخس الحيوانات لكن التالي باطل فان بديهة العقل حاكمة بان الانسان
كالملك وسائر الحيوانات كالعبيد له وان الانسان العاقل كالملك والجاهل كالعبيد له وذلك
يدل على ان النفس باقية بعد موت البدن **الحجة التاسعة** ان العقول كلها حاكمة بانه كلما كان
الخوض في اللذات البدنية والخيرات الجسمية اقل كان ذلك الانسان اكمل وكلما كان الخوض فيها

اكثر كان ذلك الانسان اخس والدليل عليه هو ان الناس اذا اعتقدوا في انسان انه معرض عن
اللذات الجسمية كالاكل والشرب والوقاع ومعرض عن طلب الرياسة في الدنيا والتفوق على الاقران
فانهم يعظمون قدر هذا الانسان في عقولهم وترى الطالبين لهذه اللذات يخدمون ذلك الانسان
المعرض عنها خدمة العبيد للارباب ويعدون انفسهم بالنسبة الى اولئك المعرضين كالبهائم
بالنسبة الى الملائكة حتى ان المزور اذا اراد استتباع الخلق اظهر من نفسه على سبيل التزوير قلة
الرغبة في هذه الخيرات البدنية والراحات الجسمية ويتوصل به الى استخدامهم والامر والنهي
عليهم وهذا يدل على انه تقرر في عقول جميع الخلق ان التقليل من هذه اللذات يوجب الكمال وان
التكثير منها يوجب النقصان والمقدمة التي شهدت بصحتها بداية العقول وصرائح الافكار لا بد وان
يكون معتقد حقيقة يقينية واذا ثبت هذا فنقول لو لم تكن النفس باقية لكان كمال السعادة في الاستكثار
من هذه اللذات وكمال السعادة من التقليل منها والتالي كاذب فالمقدم كاذب بيان الشرطية ان
السعادة والبهجة لا معنى لها الا ما يوجب اللذة والسرور وهذه اللذة والسرور اما ان تحصل
بعد الموت او قبل الموت فان كانت النفس لا تبقى بعد موت البدن امتنع حصول اللذة والبهجة والسرور
بعد الموت فلم يبق للسعادة حصول الا قبل الموت فوجب ان يكون الاستكثار من هذه اللذات والخيرات
استكثارا من السعادة والتقليل منها تقليلا من السعادة وذلك يدل على صحة ما قلنا انه لو لم تكن
النفس باقية لكان كمال السعادة في الاستكثار من هذه اللذات البدنية والراحات الجسمية وقد بينا
في المقدمة الاولى ان هذا باطل فوجب ان يكون القول بان النفس غير باقية باطلا قطعا واعلم انا
نكتب فصلا طويلا في بيان ان السعادات النفسانية اعنى العلوم افضل من السعادات البدنية
وكل دليل نذكره هناك فانه يقوى هذا الدليل على ان كون النفس باقية **الحجة العاشرة** ما ذكرنا
ان الانسان يجب ان يكون مخلوقا للخير والرحمة والا لكان اما ان يكون مخلوقا للشر والايذاء او لمحض
العبث وكلاهما لا يليق بالحكيم الرحيم فثبت انه مخلوق للخير والرحمة فذلك الخير والرحمة اما ان يكون
حاصلا قبل الموت او بعده والاول باطل لان الدنيا مملوة من الشرور والآفات والمكروهات والمخافات
فوجب ان يكون محل تلك الخيرات ما بعد الموت وذلك يوجب القطع بان النفس لا تموت بموت البدن
الحجة الحادية عشر ان الدلائل العقلية والنقلية متطابقة على انه لا بد من البعث والقيامة والقول
بالبعث والقيامة انما يحصل لهذه الابدان والنفوس والاول باطل لان ذلك لا يصح الا مع القول باعادة
المعدوم على ما بيناه وهو محال فوجب ان يحصل البعث والقيامة للنفس وذلك يقتضي بقاء النفس بعد
موت البدن اذ لو لم يبق لكان حصول البعث والقيامة في حقها مقتضيا اعادة المعدوم وهو محال فثبت
بما ذكرنا ان القول ببقاء النفس بعد موت البدن هو القول الصحيح **الحجة الثانية عشر** الايات والاخبار
الكثيرة الدالة على ان النفس تبقى بعد موت الجسد وقد سبق ذكرها **الفصل العاشر** في تقرير الوجوه
الاقناعية في بيان ان النفس باقية بعد موت الجسد **فالحجة الاولى** ان جمهور العقلاء اطبقوا على ان
افضل اقسام البشر الانبياء والاولياء والحكماء الالهيون واما الحكماء الطبيعيون والرياضيون فالغاية
في وجودهم لاجل مصالح الحيوة العاجلة ولما كانت هذه الحيوة خسيسة كان الخادمون لها غير موصوفين
بالشرف اذا ثبت هذا فنقول اجمع الانبياء والاولياء والحكماء الالهيون على ان النفس باقية بعد موت البدن
وذلك لان هؤلاء الفرق الثلثة حرفتهم وطريقتهم الاعراض عن الدنيا والاقبال على عالم الاخرة كما قال تعالى

والباقيات الصالحات خير عند ربك وما كانوا يلتفتون الى احوال هذه الحيوة وما كانوا يتبعون اصلاحها
بكلية بمعرفة هذا لا يزيف هذه الطريقة وتحبيبها ومن اراد ذلك فليطالع الكتب المشتملة على
شرح احوال الانبياء فى الزهد فى الدنيا والاقبال على الله واما الحكماء فمن اراد معرفة احوالهم فى هذه
الطريقة فليطالع الكتب المشتملة على شرح احوالهم وسيرهم ولا سيما طريقة سقراط وافلاطون
واما ارسطاطاليس فلاجل انه كان وزير الاسكندر واستاذه كثرت الدنيا عنده فجعلوه عيبا عليه
وذلك على اطباق اكابر الحكماء على ان طلب الدنيا مذموم والاقبال على الاخرة هو الطريق المحمود ولو لم تكن
النفس باقية بعد موت البدن لكانت طريقة الانبياء والاولياء والحكماء فى تحقير حب الدنيا وتحسين طلب
الاخرة طريقة باطلة فاسدة ولكانت طريقة الفسقة والكفرة فى طلب الدنيا هى الطريقة الحقة ولما
كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة وجب القطع بكون النفس باقية بعد موت البدن **الحجة الثانية**
طريقة الاحتياط فنقول ان هذا البدن كان معدوما من الازل الى يوم الولادة وسيبقى معدوما من
يوم الموت الى الابد ومن المعلوم ان هذا الزمان الواقع فيما بين الازل والابد قليل قليل بالنسبة الى
الكثير الكثير فان اعتقدنا ان النفس باقية بعد موت البدن واعتقدنا ان لها سعادة وشقاوة بعد
ذلك ثم احترزنا عن اللذات الجسمية واقبلنا على طلب الخيرات الروحانية فان اصبنا فى هذا الاعتقاد
فقد تخلصنا من العذاب المديد ووصلنا الى الثواب المديد وان اخطانا فى هذا الاعتقاد لم يفتنا الا
الفوز بهذه اللذات البدنية فى هذه المدة القليلة المتوسطة بين الازل والابد واما ان اعتقدنا ان
النفس غير باقية وانه ليس لها سعادة وشقاوة بعد الموت فان اصبنا فى هذا الاعتقاد وصلنا الى
وجدان هذه اللذات القليلة المبغضة فى هذه الايام القليلة وان اخطانا فى هذا الاعتقاد وصلنا
الى العذاب المؤبد والشقاء المخلد واذا عرفت هذا فنقول ظهر ان اعتقاد بقائه بعد الموت اقرب الى الاحتياط
فوجب المصير اليه وهذا هو الذى قاله الامام الاجل على بن ابى طالب رضى الله عنه فى المنجم والطبيب
كلاهما لا يحشر الاموات قلت اليكما ان صح قولكما فلست بخاسر وان صح قولى فالخسار عليكما **الحجة
الثالثة** من الحجج الاقناعية فى بقاء النفس بعد موت البدن انا نرى اهل المشرق والمغرب من الزمان
الاقدم الاقدم الى الان مطبقين على ذكر موتاهم تارة بالصلوات والرحمة والخيرات ان اعتقدوا فيهم
الخير والطهارة وتارة باللعن والشتم ان اعتقدوا فيهم الظلم والجور ولو لم تكن النفس باقية
بعد موت البدن لكان هذا الكلام باطلا لان الصلوة والرحمة والدعاء تضرع الى اله العالم
فى ايصال الخير اليه واللعن والشتم طلب من اله العالم ايصال الشر والعذاب اليه ولو كانت
النفس تموت بموت البدن وتعدم عند عدمه لكان ايصال الخير والشر اليه محالا فيلزم ان
يقال ان جميع اهل العالم من الزمان الاقدم الاقدم اطبقوا على الباطل ومعلوم ان ذلك
بعيد فان قالوا ان هذا الدعاء وهذا الشتم انما تذكره ارباب الملل والنحل بجهلهم بحقائق
الاشياء فاما الحكيم العاقل الفاضل الكامل فانه لا يفعله البتة فنقول ان ذلك الذى تسميه بالحكيم
الكامل الفاضل اذا غفل عن شبهاته وضلالاته وعاد الى اصل فطرته ومقتضى طبيعته الاصلية
فان كان قد ناله خير كثير من انسان ومات ذلك الانسان فاذا تذكر ما وصل اليه من الخيرات فلا
بد وان يحمله فطرته الاصلية على ان يذكره بالرحمة والدعاء وان كان قد ناله شر كثير منه فاذا
تذكر تلك الاحوال فلا بد وان يذكره باللعن والشتم وذلك يدل على ان مقتضى الفطرة الاصلية

هو الاقرار

هو الاقرار ببقاء النفس وان العدول عنه ليس الا بسبب الشبهات العارضة **الحجة الرابعة** ان
الانسان قد يرى اباه وامه فى المنام ويسألهما عن اشياء وهما يذكران جوابات صحيحة وربما ارشداه الى
دفين دفناه فى موضع لا يعلمه احد واقول انى حين كنت صبيا فى اول التعلم وكنت اقرا مسئلة حدوث
لا اول لها فرايت ابى فى المنام فقال لى اجود الدلائل ان يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهى
تقتضى بحسب ماهيتها كونها مسبوقة بالغير والازل ينافى كونه مسبوقا بالغير فوجب ان يكون
الجمع بينهما محالا واقول الظاهر ان هذا الوجه احسن من كل ما قيل فى هذه المسئلة وسمعت ان الفردوسى
الشاعر لما صنف كتاب المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن سبكتكين وانه ما قضى حقه كما يجب
وما داراه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب الفردوسى فرأى رستم فى المنام فقال له انك مدحتنى فى هذا
الكتاب كثيرا وانا فى زمرة الاموات فلا اقدر على قضاء حقك ولكن اذهب الى الموضع الفلانى واحفر
فانك تجد دفينا فيه فخذه فكان الفردوسى الشاعر يقول ان رستم بعد موته اكرم كرما من محمود حال
حياته وسمعت ايضا ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا فى
تلك المسئلة هناك فكانت المسئلة تنفتح والاشكال يزول وهذه الاحوال مما يفيد الظن ان نفوس
الاموات باقية بعد موت ابدانها **الحجة الخامسة** انا نشاهد ان كل بناء بنى للدنيا مثل قصور الملوك و
الاكابر فانه ينهدم فى اسرع مدة مع غاية قوته وايضا نرى ثياب اهل الزهد والطاعة والعلم يبقى بعد موتهم
دهرا داهرا وزمانا طويلا مع انها تكون فى غاية الرخاوة والضعف فانى رايت سجادة متخذة من الخرق
الضعيفة بقيت بعد موت صاحبها مائة وعشرين سنة بل يقول بقى ثوب رسول الله عليه السلام بعد
نيف وستمائة سنة واما ثياب الملوك والسلاطين فانها تبلى مع غاية شرفها وصفائها فى اقل مدة و
ايضا نرى الرجل العالم الزاهد مع فقره وغاية ضعفه وعدم التفات الناس اليه يبقى ذكره بعد موته
ما بين الوف من السنين واما الجبابرة من السلاطين فانه لا يبقى ذكرهم فى الدنيا الا اياما قلائل ثم انها تنقرض
وتزول ولا يبقى منهم فى الدنيا لا خبر ولا اثر واذا عرفت هذا فنقول هذا الاستقراء يدل على ان كل ما له
تعلق بحضرة الجلال فانه يبقى بحسب قوة ذلك التعلق وكل ما له تعلق بعالم الجسم والهيولى فانه يكون
سريع الذبول والفناء اذا ثبت هذا فنقول النفس الناطقة اذا اشرقت بنور معرفة واجب الوجود
ونعوت جلاله القوة التى لا نهاية لها فى العدة والشدة والمدة وجب ان يبقى بقاء مصونا عن الفساد
دائما بدوام السبع الشداد وتمام التقريب انى لما نظرت الى تلك السجادة المركبة من تلك الخرق
السخيفة وانها بقيت مائة وعشرين سنة قلت فى نفسى امتاز هذه الخرق السخيفة بهذه البقاء
عن سائر الثياب الصفيقة انما حصل لاجل انه اتفق ان وقع عليه رجل ذلك الرجل كان مدبر بدنه نفسا
اشرقت بنور معرفة الله فلاجل هذا التعلق البعيد وجدت هذه الخرقة السخيفة هذا البقاء الطويل
فاذا صار هذا التعلق البعيد سببا لحصول هذا البقاء فما ظنك بجوهر النفس الناطقة مع انها هى
الظرف والوعاء لنور الجلال وضوء عالم الاله **الحجة السادسة** انا نرى ان كل انسان كان مقبلا على
التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فانه يكون عمره طويلا ويبقى طول عمره مصونا عن الافات
والبليات وكل من كان كثير الاقدام على القتل والاضرار فانه يقصر عمره ولا بد وان يقع نوع من انواع
الافات هذا هو الاستقراء الغالب بل نقول الحيوانات السليمة تطول اعمارها والحيوانات المؤذية
يقصر اعمارها ومعنى التعظيم لامر الله هو تكميل القوة النظرية ومعنى الشفقة على خلق الله تكميل القوة

العملية التي تحلق فهذا الاستقراء يدل على ان الاشتغال بتكميل هاتين القوتين يوجب بقاء البدن بحسب الامكان فلان يوجب بقاء جوهر النفس مع ان محل هاتين القوتين هو جوهر النفس كان اولى **الحجة السابعة** ان الاحوال الانسانية على ثلثة اقسام فادونها الاحوال الجسمانية المحضة مثل الابنية التي تبنى للخيرات كالمساجد والمدارس والخانقاهات واوسطها الاحوال التي تكون من جهة جسمانية و من جهة روحانية وهذا الكلام فانه من حيث انه صوت يتولد عن الات جسمانية فهو من الجسمانيات ومن حيث انه يدل على المعاني الروحانية النفسانية فهو من الروحانيات واعلاها الاحوال النفسانية المحضة وهي العلوم الحقيقية والمعارف الصادقة فاذا عرفت هذا فنقول من الظاهر ان الجسمانيات اقل قبولا للبقاء من الروحانيات ثم انا نرى ان كل ما ينسب الى اصحاب الروحانيات من الجسمانيات فانه ينتهي في البقاء الى اقصى الغايات الممكنة وان شئت معرفته فتامل احوال المسجد الحرام والمسجد الاقصى فانك لا تجد في الدنيا ما يساويهما في البقاء واما المرتبة الثانية فكل كلام يتعلق بالمعاني الروحانية مثل صفات الاله تعالى وافعال الخيرات فانه يبقى بقاء الى اقصى الامكان وان شئت فتعرف كتب الله المنزلة كالتورية والانجيل والزبور والقران ومثل كتب الحكمة على اختلاف اصنافها فانها باقية على وجه الدهر فلما راينا ان الجسمانيات لما تعلقت بالروحانيات بقيت بقاء عظيما مع ان الاصل في الجسمانيات هو الفناء والانقراض والانقضاء فالنفس التي هي جوهر روحانية محضة بحسب الذات وبحسب جميع الصفات ثم انها محل معرفة الله تعالى التي هي الاكسير الاعظم الموجب للبقاء الدائم لان يكون موصوفة بالبقاء منزها عن التغير والفناء كان اولى **الحجة الثامنة** ان الاستقراء يدل على ان الانسان كلما تجلى في قلبه نور معرفة الله وانكشف له صفات جلاله وكبريائه فانه تقوى نفسه وتكمل قوته ويصير بحيث لا يبالي باعظم سلاطين العالم ولا يقع في عينه منصب احد البتة واما اذا زال ذلك الكشف والتجلي فانه يعود الى حالته الاولى بحيث يخاف الاسباب ويحذر اصغر الموجبات حكي ان ابراهيم الخواص كان في البادية ومعه بعض مريديه فاتفق في بعض الليالي ان وقع في مقام الكشف فاضطجع هناك واحاطت السباع به وانه لم يلتفت الى شيء منها وان المريدين خافوا من تلك السباع فصعدوا بعض الاشجار خوفا منها واما في الليلة الثانية فانه زالت تلك الحالة فاضطجع فوقعت بعوضة على يده فظهر التوجع من وقع تلك البعوضة فقال بعض المريدين ما يليق في الليلة الماضية الى السباع التي احاطت بك وفي هذه الليلة اظهرت التوجع من هذا البعوض فقال اما الليلة الماضية فقد جاءني ضيف كريم ومطلب عظيم من عالم الغيب فلاجل قوته ما كنت ابالي بتلك السباع واما في هذه الليلة فانا وحدي مع نفسي فلا اطيق تحمل اذى هذا البعوض فثبت بما ذكرنا ان ظهور نور عالم الغيب يقوي جوهر الروح ويفيد النفس استيلاء على عالم الاجسام اذا ثبت هذا فجوهر النفس عند القرب من الموت لا بد وان يلتجي الى الله فيحصل المكاشفة فيقوى جوهر النفس قوة لا تبالي بخراب كل العالم فكيف بخراب البدن الضعيف **الحجة التاسعة** لو فنيت النفس بفناء الجسد لكانت النفس محتاجة الى الجسد في بقاء ذاتها واما الجسد فهو محتاج الى النفس لا في بقاء ذاته بل في بقاء صفاته وهي الكيفيات المزاجية وعلى هذا التقدير فيكون احتياج النفس الى البدن اكثر من احتياج البدن الى النفس وما كان اكثر حاجة كان اخس مما هو اقل حاجة فلو ماتت النفس بموت البدن لزم كون النفس اخس من البدن وهذا باطل لان الجسد مع النفس يكون شريفا وبدون النفس يكون في غاية الخساسة فثبت ان النفس لا تموت بموت البدن **الحجة العاشرة** ان موت

البدن

البدن عبارة عن تغير الصفات القائمة بتلك الاجسام فان موت البدن لا معنى له الا زوال تلك الكيفية المزاجية المعتدلة فنقول تعلق تلك الاعراض بتلك الاجسام اكمل واقوى من تعلقها بالنفوس المتصرفة في تلك الاجسام فلما لم يكن زوال تلك الاعراض موجبا لفناء تلك الاجسام مع ما بينهما من التعلق القريب فلان لا يكون موجبا لفناء النفس مع ما بينهما من التعلق البعيد كان ذلك اولى فهذا مجموع الوجوه التي خطرت بالبال وحضرت في الخيال في اقل من مدة ثلاث ساعات في هذا الباب ونسئل الاحد ان يعيننا بذكر هذه الاقناعيات علينا فانا قد ذكرنا ان المطلوب اذا كان مهما جدا وكان شريفا عاليا وكان مشكلا كان التوسل الى تحصيله تارة باليقينيات وتارة بالاقناعيات القوية والضعيفة من مقتضيات العقول السليمة **الفصل الحادي عشر** في بيان ان النفس لا تقبل الهلاك والعدم اتفق المتاخرون من الفلاسفة عليه وذكر الشيخ الرئيس في تقريره حجة مشوشة مذكورة بعبارات معقدة وانا اذكرها مشروحا ملخصا بتوفيق الله مع المباحث الدقيقة والمضايق العميقة ثم اذكر عقيبها حجة اخرى واضح واكمل من الاولى **فالحجة الاولى** ان نقول لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة وهذا محال فذاك محال بيان الشرطية موقوف على مقدمات **الاولى** ان كل ما يكون قابلا للفساد فان قبول الفساد يجب ان يكون مغايرا لحصول الفساد بدليل ان قبول الفساد حاصل قبل حصول الفساد والحاصل قبل حصول شيء اخر يجب ان يكون مغايرا لذلك الشيء فثبت ان قبول الفساد لا بد وان يكون حاصلا حال حصول الفساد مغايرا للفساد **والمقدمة الثانية** ان قبول الفساد لا بد وان يكون حاصلا حال حصول الفساد وذلك معلوم بالضرورة **والمقدمة الثالثة** في قبول الفساد مفهوم غير مستقل بنفسه بل لا بد من فرض شيء اخر يكون ذلك الشيء موصوفا بذلك القبول واذا ثبت هذه المقدمة فنقول الموصوف بقبول الفساد اما ان يكون هو عين ذلك الشيء او جزء من اجزائه والاول باطل لانه قابل الفساد لا بد وان يكون حاصلا حال حصول الفساد ووجود الشيء يمتنع ان يكون حاصلا حال حصول فساده واذا بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وهو ان يكون تلك الماهية لها جزء يكون ذلك الجزء موصوفا بقبول الفساد وامكان الفساد هو بعينه امكان الحصول فكل ما صح عليه الفساد فله جزء يكون ذلك الجزء محلا لامكان وجوده ولامكان عدمه وذلك الجوهر هو المادة كالطين الذي هو المادة للكوز بسبب ان الطين محل لامكان حدوث صورة الكوز ولامكان عدمها فثبت ان النفس ان كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة وبيان ان كونها مركبة من المادة والصورة محال هو ان تلك المادة ان كانت قابلة للفساد افتقرت الى مادة اخرى ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى مادة لا مادة لها فحينئذ لا يكون قابلة للفساد لما بينا ان كل ما يقبل الفساد فله مادة فالذي لا مادة له وجب ان لا يقبل الفساد وعلى هذا التقدير فتلك المادة جوهر مجرد قائم بذاته ولا معنى للنفس الا ذلك فلما كانت تلك المادة غير قابلة للفساد ثبت ان النفس لا تقبل الفساد فان قيل الكلام عليه من وجوه الاول ان قولكم لو كانت النفس قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة منقوض بصور احدها الاعراض مثل السواد والبياض فانها قابلة للعدم وليست مركبة من المادة و الصورة وثانيها الصور قابلة للعدم وليست مركبة من المادة والصورة والا لزم ان يحصل للصورة صور الى غير النهاية وثالثها ان العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة والهيولى كلها ممكنات وليس لشيء منها مادة السؤال الثاني لا نسلم ان قبول الفساد لا بد له من محل فان هذا بناء على ان الامكان والقبول صفة

موجودة فلا بد لها من محل وقد سبق بيان ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة السؤال الثالث
النفوس عندكم حادثة ثم ان كما تقبل الفساد فان امكان فساده حاصل بعد وجوده فكذلك ما يكون
حادثا يكون امكان حدوثه حاصلا قبل وجوده فان لزم من احد الامكانين كونه مركبا من المادة والصورة لزم
من الامكان الثاني كونه كذلك فكان يجب ان يلزم من كون النفس محدثة كونها مركبة من الهيولى والصورة
وحينئذ يبطل دليلكم السؤال الرابع ان بتقدير ان تكون النفس مركبة من المادة والصورة فانه يجب
بقاء المادة لكن لا يجب بقاء الصورة فبتقدير ان تكون تلك الصورة شرطا لقيام الحيوة والعلم والقدرة
بتلك المادة وزالت الصورة فحينئذ لا يبقى امكان اتصافها بالحيوة والعلم والقدرة وحينئذ لا يحصل
للنفس سعادة ولا شقاوة وحينئذ يبطل ما هو الغرض الاصلي من بقاء النفس الجواب اما السؤال
الاول وهو النقض بالصورة المذكورة فجوابه ان نقول الصور والاعراض قايمة بالمواد فيكون محل امكانها
هي تلك المواد الا ترى ان صورة الكوز قايمة بالطين فانك تحكم بان هذا الطين يمكن اتخاذ الكوز منه فثبت
ان محل امكانات هذه الصور والاعراض تلك المواد وهذا يدل على صحة قولنا ان كل ما يقبل الفساد
فلا بد له من مادة واما امكانات العقول والنفوس الفلكية والهيولى فنقول ان هذه الاشياء باقية
ازلا وابدا فلا يمتنع قيام امكاناتها بها اما الشيء اذا عدم بعد وجوده فامكان عدمه حاصل عند
عدمه وهو غير حاصل عند عدمه فيمتنع ان يكون امكانه قايما به فوجب قيامه بغيره فظهر الفرق واما
السؤال الثاني وهو قوله ان هذا الكلام مبني على ان الامكان صفة موجودة مفتقرة الى المحل فنقول
لا حاجة في تقرير هذا الدليل الى اثبات ان الامكان صفة موجودة بل نقول الامكان الفساد سواء كان موجودا
او معدوما فانه حاصل عند حصول الفساد والمفهوم من هذا الامكان سواء كان موجودا او معدوما فانه
غير مستقل بنفسه بل لا بد من فرض شيء لاجله يحكم العقل بحصول ذلك الامكان صفة له وذلك الشيء لا بد
وان يكون حاصلا عند حصول ذلك الامكان ولما امتنع ان يكون ذلك الذي عدم باقيا عند عدمه وثبت
ان امكان الفساد حاصل عند حصول ذلك الفساد وجب القطع بان محل ذلك الامكان شيء اخر والذي
هو محل امكان الشيء هو الهيولى فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد فسواء قلنا ان هذا القول
صفة موجودة او معدومة فانه يجب كون النفس مركبة من الهيولى والصورة واما السؤال الثالث
وهو قوله اذا كانت النفس محدثة فالامكان السابق على حدوثها وجب ان يفتقر الى المادة فجوابه ان ذلك
الامكان مفتقر الى مادة ومادته هي البدن والبدن باق حال ذلك الحدوث فلم يحصل الحاجة الى اثبات
مادة لجوهر النفس واما الامكان الحادث بعد الفساد فلا بد له من محل ومادة وذلك المحل والمادة
يمتنع ان يكون هو البدن لانه غير باق بعد الفساد فوجب اثبات مادة لذات النفس ولجوهر النفس حتى
تصير محلا لامكان الفساد فظهر الفرق واما السؤال الرابع وهو قوله لم لا يجوز ان تكون الصورة الزايلة
عند موت البدن شرطا لكون ذلك الجوهر القايم بالنفس موصوفا بالحيوة والعلم والقدرة فجوابه ان كون
النفس موصوفة بالحيوة والعلم لا يجوز ان يكون مشروطا بتعلقها بالبدن وذلك لان تعلقها بالبدن
مشروط بكونها في ذاتها حية عالمة قادرة فلو كان اتصافها بهذه الصفات مشروطا بتعلقها بالبدن
لزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وذلك دور وهو باطل فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل **الحجة
الثانية** في بيان ان النفس الناطقة لا تقبل الفساد انها لو عدمت بعد وجودها لكان عدمها لا بد وان
يكون اما لوجود شيء كانت النفس محتاجة الى عدمه او لعدم شيء كانت النفس محتاجة الى وجوده والفساد

باطلان

باطلان فبطل القول بعدمها اما الحصر فظاهر واما بيان فساد القسم الاول وهو ان النفس تعدم
لوجود شيء كانت النفس محتاجة الى عدمه فهو ان يقول ان ذلك الشيء ضد لجوهر النفس ويجب ان يقال
ان ذلك الضد ما كان موجودا حال بقاء النفس وانما حدث بعد ذلك وهذا محال لوجوه الاول ان
المضادة حاصلة من الجانبين فلم يكن فناء النفس لاجل حدوث ذلك الضد اولى من ان يرتفع ذلك الضد لاجل
قيام النفس بل هذا الثاني اولى لما قيل ان الدفع اسهل من الرفع الثاني ان طريان ذلك الضد مشروط
بزوال الضد الاول فلو علل زوال الضد الاول بطريان الثاني لزم الدور الثالث ان الذي يفرض
مضادا لوجود هذه النفس اما ان يكون عرضا او متحيزا او وجودا مجردا والاولان باطلان لانا
بينا ان العرض والجسم اضعف حالا من الجوهر المجرد والاضعف لا يقوى على اعدام الاقوى ولان
الاجسام والاعراض موجودة مع هذه النفوس الحاضرة وذلك يدل على انتفاء المضادة بينهما وبين النفوس
والثالث ايضا باطل لانا ان قلنا النفوس الناطقة متماثلة وقد زال هذا الخيال لان المضادة والمماثلة
لا تحصل الا عند اختلاف الطبايع والماهيات وان قلنا انها مختلفة في الماهيات فالمضادة ايضا غير
حاصلة لانا نعلم بالضرورة ان جواهر النفوس غير متنافية ولا متمانعة بدليل الاستقراء التام فان
نفوس الناس لا تضاد بعضها بعضا والاستقراء يفيد الظن الغالب واما بيان فساد القسم الثاني
وهو القول بان هذه النفوس عدمت لعدم شيء كانت النفوس محتاجة اليه فهو انا سنقيم الدلالة على
ان العقل الموجد لجوهر النفوس موجودات مجردة دايمة منزهة عن الحدوث والزوال وكذلك العلل
الموجدة للمعارف الحاصلة في جواهر النفوس موجودات مجردة مصونة عن الفناء والزوال واذا كان
الامر كذلك امتنع ان يقال ان هذه النفوس تعدم لعدم عللها فلم يبق الا ان يقال لا شك ان
تاثير تلك العلل في وجود هذه النفوس الحادثة قد كان موقوفا على شرط حادث والا لدام المعلول
بدوام العلة فزالت هذه النفوس لزوال تلك الشرايط فنقول هذا ايضا باطل لان تلك
الشرايط اما ان يكون باقية واما ان لا يكون باقية فان كانت باقية عاد التقسيم المذكور في
كيفية عدمها بعد بقائها وان لم يكن باقية امتنع كونها شرايط لوجود النفوس لان النفوس باقية و
تلك الاشياء غير باقية وكون الباقي مشروط الوجود بما لا يبقى محال فثبت بهذا البيان والتقرير
ان النفوس الناطقة غير قابلة للعدم والفساد وهو المطلوب واحتج القايلون بانها قابلة للفناء
بان قالوا انها لما كانت حادثة وجب كونها قابلة للعدم وقابلية العدم ان كانت من اللوازم وجب بقاؤها
ابدا فوجب كونها قابلة للعدم بعد وجودها فيكون قابلة للفساد وان لم يكن تلك القابلية
من لوازم تلك الماهيات كانت صفة عارضة لها فقابلية تلك القابلية ان كانت من اللوازم عاد
الالزام وان لم يكن من اللوازم كانت مسبوقة بقابلية اخرى الى غير النهاية وهو محال والجواب هذا
الكلام بناء على ان النفوس حادثة والبحث فيه ما تقدم ثم نقول الفرق بين امكان الحدوث وبين
امكان الفساد بعد الوجود قد ذكرناه فلا فائدة في الاعادة **الفصل الثاني عشر** في انه هل يعقل
وجود نفس واحدة يكون متصرفة في بدنين ووجود نفسين يكونان متصرفين في بدن واحد اعلم
ان هذه المباحث غامضة وللقايل ان يقول لما تعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة وجب ان لا
يكون ممتنعا وذلك لان تعلق النفس بالبدن ليس الا على سبيل التصرف والتدبير وكون الشيء
الواحد متصرفا في مملكتين وفي بدنين غير ممتنع فوجب ان لا يمتنع ذلك والذي نزيده تقريرا ان السبب

لعشق النفس على التعلق بالبدن هوان يستعمل هذه الآلات البدنية في تحصيل اللذات الجسمية
والراحات البدنية ومعلوم ان استعمال بدنين والتين اقوى في افادة هذا المعنى فوجب ان يتعلق
النفس بالابدان الكثيرة فان لم يجب فلا اقل من الامكان على سبيل الندرة ويمكن ان يقال ان هذا
يدل على ان تعلق النفس الواحدة بالبدنين محال وذلك لان الغاية من تعلق النفس بالبدن تحصيل
القدرة على تحصيل اللذات الجسدية والراحات البدنية وتحصيل هذا المقصود من البدنين اكثر
من تحصيله من البدن الواحد فلو كان تعلق النفس بالبدنين ممكنا لوجب حصول هذا التعلق طلبا
لتكميل المقصود وحيث لم يحصل علمنا ان ذلك انما لم يحصل لاجل انه ممتنع في نفسه واما تعلق النفوس الكثيرة
بالبدن الواحد فهذا محتمل من وجوه الاول هو ان النفوس الكثيرة اذا كانت متماثلة في تمام الماهية
وكانت متشابهة في الاخلاق والصفات فحينئذ يكون متشاركة في جميع الامور التي لاجلها تعلق
بذلك البدن فلم يكن تعلق بعضها به اولى من تعلق الثاني فوجب تعلقها باسرها بذلك البدن الثاني
انه لا يمتنع ان يقال ان طايفة من النفوس المفارقة لا بد انها يكون مساوية لهذه النفوس الحاضرة مساواة
في الجوهر وفي الصفات وكان هذا البدن الحاضر عظيم المشابهة بابدان تلك النفوس المفارقة وكانت
تلك النفوس المفارقة مشتاقة الى تلك الابدان المنقرضة المنقضية فاذا دخل هذا البدن في الوجود
تعلق تلك النفوس المفارقة بهذا البدن ضربا من التعلق وصارت معينة لهذه النفس القايمة
في الخارج لو احوالها وصفاتها وبما تها بان كانت خيرة كانت تلك النفوس اعوان الخير وهو المراد بالملائكة
الارض وان كانت شريرة كانت تلك النفوس اعوان الشر وهو المراد بالشياطين الذين هم الارواح
الخبيثة الارضية واما القسم الثالث وهو ان يحصل نفسان في بدن واحد ويحصل نفس في ابدان
كثيرة فقد ذكرنا كيفية تقريره في الفصول السالفة واعلم ان هذه المباحث انما يتوجه على من يقول
النفس جوهر مجرد قايم بذاته ولا تعلق لها بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف ومن المباحث
اللايقة بهذا الباب ان يقال اذا قلنا ان النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني ولا تعلق لها
بهذا البدن الا على سبيل التصرف والتدبير مثل تصرف الملك في البلدة والمالك في البيت وبينا ايضا
انه لا داعي للنفس على التصرف في هذا البدن الا لاجل ان يستعمل هذه الاعضاء وهذه الآلات في
تحصيل اللذات الجسمانية والراحات البدنية والشهوات النفسانية فحينئذ يجري تعلق هذه النفس
بهذا البدن مجرى من اراد ان يعمل عملا ولا يمكنه الاتيان بذلك العمل الا بواسطة آلة مخصوصة فهو
يجب تلك الآلة ليتوافق بها الى تحصيل ذلك العمل الا انه لا يكون محبته مقصورة على تلك الآلة بعينها
بل اذا وجد هذه الآلة صحيحة صالحة لذلك المقصود واستعملها فان راى آلة اخرى اصلح من الاولى
ترك الاولى واستعمل الثانية فاذا انقضى زمان واتفق ان صارت الآلة الثانية مختلة والآلة الاولى
صالحة ترك الثانية ورجع الى استعمال الاولى واذا عرفت هذا فنقول لو كان النفس جوهرا مجردا
مباينا للبدن فكان يجب ان يصح عليها ان ينتقل من هذا البدن الى بدن آخر ثم بعد حين تعود الى
هذا البدن كما بينا في استعمال الآلات وحيث لم يكن الامر كذلك صار قولنا النفس جوهر مجرد ليس
بجسم ولا بجسماني مشكلا واعلم انه لا يمتنع في العقل ان يكون لكل نفس خاصية ولكل بدن خاصية
لا يصلح تلك النفس الا لذلك البدن ولا يصلح ذلك البدن الا لذلك النفس ووصول العقول البشرية
الى اسرار مخلوقات الله على سبيل التمام والكمال محال الفصل الثالث عشر في بيان ان النفوس الناطقة

مدركة للكليات والجزئيات معا وانها هي المباشرة لجميع الافعال بنفسها وان كانت تلك المباشرة موقوفة
على استعمال الآلات ظاهر كلام الشيخ الرئيس مشعر بان النفس الناطقة لا يقوى الا على ادراكات
الكليات والمجردات واما الادراكات الجزئية فانها موزعة على الحواس الظاهرة والباطنة واحتجوا
على ان النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فاربعة الاول ان
العقلاء ببداية عقولهم يعلمون ان رؤية المرئيات حاصلة في البصر لا في غيره وسماع الاصوات حاصلة
في الاذن لا في غيره بل نقول كان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذايق فهي
ايضا حاكمة بان اللسان ذايق والعين مبصر ولو قلنا ان الموصوف بادراك هذه المحسوسات
هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة فان قالوا لم لا يجوز ان يقال القوة
المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الات لها فاذا وقع للنفس التفات الى
العين ابصرت والى الاذن سمعت قلنا النفس اذا التفت الى اللسان فهذا اللسان هل ادرك
الطعم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فحينئذ نسبة اللسان الى ادراك
المذوقات كنسبة ساير الاعضاء اليه وذلك يبطل هذا الاختصاص الثاني التجارب الطبية دلت
على ان الآفة اذا احلت في عضو من هذه الاعضاء اختلت تلك الافعال وذلك ظاهر في الحواس
الخمسة الظاهرة واما الادراكات الباطنة فالآفة اذا وقعت في البطن المقدم من الدماغ فسد
التخيل وان وقعت في البطن الاوسط فسد التفكر وان وقعت في البطن الاخير فسد التذكر ولولا ان
هذه القوى جسمانية لما كان الامر كذلك الثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لساير الحيوانات
فلو كان الموصوف بهذه الادراكات نفس مجردة لزم ان يكون نفوس الحيوانات نفوسا مجردة وهو بعيد
الرابع انا اذا تخيلنا الكرة وجب ان ترتسم في هذا المدرك صورة الكرة بناء على ان الادراك
صورة مساوية للمدرك تحصل في المدرك لكن من المحال ان يرتسم الكرة فيما لا وضع له ولا مقدار
واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك
للمحسوسات الظاهرة هو النفس لوجب ان لا يتوقف احساس النفس بها على حضورها وكان يجب ان يكون
ادراك الانسان القريب والبعيد الغايب والحاضر واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان
يكون لها قرب وبعد من الاجسام فان قالوا النفس انما تدرك هذه المحسوسات المقارنة هذه الآلات
التي يصح فيها القرب والبعد قلت العين ان لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد حاصلا بالنسبة
الى الراي بل بالنسبة الى غيره فذلك لا فايدة فيه واحتجوا على ان التخيل لا يحصل الا بقوة جسمانية
بوجوه ثلثة الاول انا اذا تخيلنا مربعا محفوفا بمربعين متساويين فلا شك انه يتميز احد هذين المربعين
الجانبين من الثاني في الفهم والادراك والنفي المحض والعدم الصرف يمتنع وقوع الامتياز فيه فهذان
المربعان لا بد وان يكونا موجودين وظاهر انه قد يكون ذلك غير موجود في الخارج فهو في الذهن
فاما ان يكون محل احد هذين المربعين هو في نفسه محل المربع الثاني واما ان يكون مغايرا له والاول
باطل لان هذين المربعين متساويان في الماهية وفي جميع لوازم الماهية فلو حصلا في محل واحد
لارتفع الامتياز بالصفات العرضية ايضا فوجب ان لا يبقى الامتياز اصلا وذلك باطل لان العلم
الضروري حاصل بالامتياز احدهما عن الاخر ولما بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان يكون محل
احد هذين المربعين غير محل المربع الثاني وهذا لا يعقل الا اذا كان محل هذا التخيل جسمانيا

يحصل في احد جزئي ذلك الجسم احدى الصورتين وفي الجزء الثاني منه الصورة الثانية الثامن
ان الصور الخيالية متفاوتة في المقادير فان تخيل الجبل العظيم اعظم من تخيل الذرة وهذا
التفاوت اما ان يكون بسبب المأخوذ عنه او بسبب الآخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما لا وجود له
في الخارج فبقي الثاني وهو ان يكون الصورة تارة ترتسم في جزء كبير فيكون تلك الصورة اكبر وتارة
في جزء صغير فيكون الصورة اصغر التاسع انه لا يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شيء واحد و
يمكننا ذلك في شيئين ولو كان الشيئان لا يتميزان في الوضع لوجب ان لا يبقى فرق بين الممكن والمتعذر
واحتجوا على ان القوة الوهمية جسمانية بان قالوا انا اذا حكمنا على هذا الشخص بانه صديق او عدو فالحاكم
بهذا الحكم يجب ان يكون هو بعينه مدركا لهذا الشخص ولمعنى المصادقة والعداوة والا لكان ذلك
التصديق حاصلا قبل التصور وهو محال ولما ثبت ان المدرك لصورة هذا الشخص يجب ان يكون
جسمانيا وجب ان يكون ذلك الحاكم ايضا جسمانيا واحتجوا على ان القوة المحركة جسمانية بان
قالوا لو كان المحرك لهذه الاجسام هو النفس لكان ذلك التحريك حاصلا من غير توسط آلة جسمانية
ومن غير ان يكون مماسا له لان ما لا يكون جسما يمتنع ان يكون مماسا للجسم ولو كان الامر كذلك لوجب
ان يكون الانسان قادرا على تحريك سائر الاجسام من غير حاجة الى شيء من الآلات الجسمانية ولما
كان ذلك باطلا ثبت ان محل القوة المحركة هو البدن لا جوهر النفس فهذه حكاية الوجوه التي
ذكروها في هذا الباب على احسن الوجوه واقربها الى العقل وابعدها عن الخلل والجواب عما ذكروه اولا
وهو قولهم انا نجد الابصار مختصا بالعين والسماع بالاذن من وجوه الاول انا نقول كما انا نجد هذه
الحالة فكذلك نجد العلم والادراك من ناحية القلب والدماغ على اختلاف المذهبين فان دل ما ذكرتم
على ان محل القوة الباصرة هو العين وعلى ان محل القوة السامعة هو الاذن وجب ان يدل ما ذكرنا
على ان محل العلم والادراك هو القلب وحينئذ يبطل القول باثبات النفس الثاني ان العقلاء يعلمون
ببديهة عقولهم انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو
المبصر بالعين وهو السامع بالاذن وهو المتكلم بالحنجرة فعلمنا انه ليس الامر كما زعموا من ان العلم البديهي
حاصل بان الرائي هو العين والسامع هو الاذن بل العلم البديهي حاصل بان شيئين اعتبارا في حصول
الابصار فاما انها هي المبصرة او هي آلة الابصار فذلك متوقف فيه الى قيام الدليل والجواب عما ذكروه
ثانيا من ان الآفة اذا حصلت في عضو اختل ذلك الفعل فهو ان نقول كما يختل الفعل لاختلال الفاعل
فقد يختل ايضا لاختلال آلته ولاختلال ما يجري مجرى الشرط لحصول الفعل فالاستدلال بما ذكرتم
على كونه فاعلا خطأ والجواب عما ذكروه ثالثا انه يلزم ان يكون نفوس سائر الحيوانات نفوسا مجردة
من وجهين الاول انتم ما ذكرتم دليلا على انه يمتنع ان يكون نفوس الحيوانات مجردة ثم لا يلزم من
هذا القدر كونها مساوية للنفوس البشرية في تمام الماهية لان التجرد قيد عدمي والاستواء فيه
لا يوجب المماثلة في تمام الماهية والثاني لا يجوز ان يقال نفوس سائر الحيوانات قوى جسمانية
ونفوس البشر نفوس مجردة ثم انهما وان كانا مختلفين بالماهية الا انهما مشتركان في بعض اللوازم و
الآثار في الماهية والجواب عما ذكروه رابعا من ان النفوس التي هي جوهر مجرد يمتنع ان يرتسم فيها صورة
الكرة هو ان هذا بناء على ان الادراك لا يتم الا بارتسام صورة المعلوم في العالم وقد بينا بطلانه
وايضا فهذا الاشكال وارد عليهم في ادراك الكرة الكلية والمخروط الكلي والجواب عما ذكروه خامسا

انه

انه لو كان الرائي هو النفس لوجب ان لا يختلف حال الرؤية بحسب القرب والبعد ان نقول العين وان لم
تكن هي الرائية الا انها آلة في حصول الابصار ولا يبعد ان يختلف حال الابصار بسبب اختلاف الحال
في القرب والبعد بالنسبة الى الآلة والجواب عما ذكروه سادسا من تخيل المربع المجنح بالمربعين من وجوه
الاول انه كما يمكننا ان نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين على سبيل التعيين فكذلك يمكننا تخيل مثل
هذا المربع على سبيل الكلية فيلزم ان يكون المدركات الكليات ايضا جسما وعلى هذا التقدير فصاحب
الادراكات الكلية والجزئية هو البدن فيلزمكم نفي النفس الثاني ان موضع التخيل من الدماغ شيء
صغير فاذا انطبعت فيه صورة المتخيل وقد انطبع في ذلك الجسم الصغير جزء من اجزاء تلك الصورة
الكبيرة فالذي يبقى من الصورة الصغيرة ان لم يرتسم في شيء اصلا فقد جوزتم ان لا يرتسم الصورة
الخيالية في شيء اصلا واذا جاز ذلك فليجز في كل اجزاء تلك الصورة مثله وحينئذ يبطل دليلكم
وان قلتم ان بقيت اجزاء تلك يرتسم في ذلك الموضع بعينه فحينئذ قد يجتمع خيالات اجزاء تلك
الصورة الكبيرة في المحل الواحد مع انها متمايزة بينها بحسب الخيال وهذا يدل على ان اجتماع الصور
الكثيرة في المحل الواحد لا يمنع من اقتدار الخيال على التمييز بينها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ارتسام
المربعين المجنحين في محل واحد مع انه يبقى الامتياز في الادراك الثالث ان الانسان ربما طاف في
العالم ورأى البلاد والجبال والبحار والمفاوز فلو وجب ان يحصل لكل جزء من اجزاء هذه الصورة
جزء معين من الدماغ فهذا بعيد لان الجزء الصغير من الدماغ لا يفي بذلك وان لم يجب هذا
الامتياز فقد بطل قولهم والجواب عما ذكروه سابعا من ان اختلاف الصور الخيالية في المقادير يجب
ان يكون لاختلاف الآخذين في المقدار فنقول ان كان صغر المحل تقتضي صغر الصورة الخيالية
فيه وجب ان لا يقدر الانسان على تخيل شيء الا بمقدار ما يساوي جزءا من اجزاء دماغه وان كان
صغر المحل لا يوجب صغر الصورة ولا يمنع من كبرها فقد بطل دليلكم والجواب عما ذكروه ثامنا من
انه لا يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في جسم واحد ويمكننا ذلك في شيئين جسمين فنقول هذا
وارد في القوة العقلية فانه لا يمكننا تعقل حصول السواد والبياض في جسم واحد ويمكننا ذلك
في جسمين ثم لا يلزم منه كون الصورة العقلية حالة في الجسم فكذا ههنا والجواب عما ذكروه
تاسعا من انه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم المتعلق جسمانيا ان نقول
بل نقلب هذا فنقول لما كان ادراك معنى الصداقة والعداوة لا يمكن حصوله للجسماني كان
ادراك الصورة الخيالية المتعلقة به وجب ان لا يكون بقوة جسمانية والجواب عما ذكروه عاشرا
من ان القادر على تحريك البدن ليس هو النفس ان نقول انه لا معنى لتدبير البدن والتصرف فيه
الا تحريكه على وفق الاغراض والمصالح فان لم يقدر النفس على تحريك هذا البدن لم يبق لقولنا
النفس مدبرة لهذا البدن ومتصرفة فيه الا اللفظ الخالي عن الفائدة فثبت بهذه البيانات ان
هذه الوجوه التي عولوا عليها في هذا الباب في غاية الضعف والسقوط **الفصل الرابع عشر**
في اقامة الدلائل القاهرة على ان الموصوف بجميع اقسام الادراكات والمباشر لجميع التحريكات
والتدبيرات لهذا البدن هو النفس يقول الذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه **الحجة الاولى**
ما ذكرناه في اثبات النفس ولا بأس في اعادتها فنقول انا اذا رأينا العسل حكمنا بانه حلو والقاضي
على الشيء لا بد وان يحضره المقضي عليهما فههنا شيء واحد يدرك جميع المحسوسات فاذا تخيلنا

ثم احسسنا بها حكمنا بان ذلك المتخيل هو هذا المحسوس فلا بد من شي واحد هو المدرك وهو المتخيل
فاذا احسسنا بتلك الصورة وتخيلنا تلك الخيالات حكمنا عليها تارة بالعداوة واخرى بالصداقة
فلا بد من شي واحد هو المدرك لتلك الصورة ولتلك المعاني ثم ان القوة الفكرية تقوى على تركيب
تلك الصورة وتلك المعاني بعضها بالبعض فيكون ذلك الشي قادرا على التركيب والتخيل وعلى ادراك
الصور والمعاني فان الانسان يمكنه ان يحكم على كل واحد من الاشخاص بادخاله تحت الماهية الكلية
فلا بد من شي واحد يكون بعينه هو موصوفا بالادراكات الكلية والجزئية فان الفعل الاختياري
عبارة عما اذا اعتقد في شي كونه نافعا فتولد من ذلك الاعتقاد ميلا وارادة فيترتب على ذلك الميل
صدور الفعل عن القادر فلا بد من شي واحد يكون موصوفا بجميع تلك الادراكات ويكون موصوفا
بالميل والارادة ويكون هو الموصوف بالتحريك والتدبير فهذا برهان قطعي يقيني لا مرية فيه فان
الموصوف بجميع هذه الصفات يجب ان يكون شيئا واحدا وان توزيع هذه القوى وهذه الادراكات
على المحال المختلفة والمواضع المتباينة قول على ضد مقتضى العقل الحجة الثانية في اثبات ان النفس
مدركة للجزئيات ان نقول لما ثبت ان النفس جوهر ليس بجسم وليس حالا في الجسم فذلك الجوهر اما
ان يكون متصرفا في هذا البدن ومدبرا له واما ان لا يكون فان لم يوجد هذا التصرف وهذا التدبير كان
ذلك الموجود مباينا لهذا البدن بالكلية ولا تعلق بينهما اصلا واما ان كانت النفس مدبرة للبدن فلا
ان يكون قصد النفس تدبير مطلق البدن او تدبير هذا البدن فان كان الاول لم يكن ظهور اثره في
هذا البدن اولى من ظهور ذلك الاثر في بدن اخر فحينئذ يكون حال جميع النفوس مع جميع الابدان على
سوية وذلك باطل قطعا واما ان كان قصد النفس المعينة تدبير هذا البدن من حيث انه هذا البدن
المعين فنقول القصد الى تدبير هذا البدن مشروط بالعلم بهذا البدن فلما كانت النفس تريد تدبير
هذا البدن وجب ان يكون عالمة بهذا البدن من حيث انه هذا فتكون النفس عالمة بالجزئيات فان
قالوا النفس تعلم الجزئيات لكن بواسطة الاستعانة بآلة جسمانية فنقول ليس كلامنا الان في
كيفية الالات والادوات بل في اثبات ان النفس مدركة للجزئيات وشاعرة بها من حيث انها هي
فان نازعتم فيه اوردنا عليكم الدليل المذكور وان سلمتم فهو المطلوب والعجب من هؤلاء الفلاسفة
كيف غفلوا عن امثال هذه الدلائل الظاهرة واشتغلوا في تركيب تلك الوجوه الضعيفة وملؤا
الكتب منها واستمروا عليها في الادوار المتطاولة والاعصار المتباعدة الحجة الثالثة في اثبات ما
ذكرنا ان العلوم النظرية اما نظرية واما ضرورية وقد ذكرنا مرارا انه لا بد من الاعتراف بالعلوم
الضرورية والا لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بالعلوم
الضرورية البديهية واجل العلوم الضرورية واقواها واكملها واحكمها ما يحكم بصريح الفطرة وبديهة
العقل اذا عرفت هذا فنقول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه هو الذي راى المبصرات وسمع المسموعات
وذاق المطعومات ولمس الملموسات وادرك المشمومات وتصور المتخيلات واستحضر المذكورات
والمنسيات وانه هو الذي حرك يده اثناء الاخذ وحرك رجله اثناء المشي ولو نازع منازع في كون
الانسان موصوفا بهذه الصفات واتيا بهذه الافعال كان ذلك النزاع واقعا في اظهر العلوم الضرورية
وذلك يدل على ان صريح الفطرة شاهد بان الانسان هو الموصوف بهذه الصفات وهو الفاعل لهذه
الافعال ولما كان الانسان عبارة عن النفس وجب ان يكون النفس هي الموصوفة بهذه الصفات

وهي الاتية بهذه الافعال فان قالوا لم يجوز ان يكون المراد من قول القايل ابصرت كذا وسمعت كذا هو ان
قوة من القوى التابعة لذاتي ابصرت كذا وقوة اخرى سمعت كذا قلنا بعض هذا التقدير لم يكن
الانسان مبصرا للمبصرات ولا سامعا للمسموعات بل شي من الاشياء المضافة اليه ابصرت المبصرات
وشي اخر من الاشياء المضافة اليه سمع المسموعات فيصير هذا جاريا مجرى ما اذا قيل ان عبدي
راى فلانا او ولدي سمع الكلام الفلاني فان العلم الضروري حاصل بالفرق بين ما اذا رايته
انا وبين ما اذا راه عبدي وبالفرق بين ما اذا سمعت الكلام وبين ما اذا سمعه ولدي لكن العلم
الضروري حاصل باني رايت هذه المبصرات لكن بعيني وذقت هذه المطعومات لكن بلساني وبالجملة
فالعلم حاصل بان الانسان هو الموصوف بهذه الصفات والاحوال لا غير يبلغ مبلغا لا يمكن
حصول علم اجلى واقوى منه حتى يتوسل بذلك العلم الى تقرير هذه القضية وليس يمكن الا التنبيه
على ان هذه القضية بديهية اولية فاما تقريرها بقضايا اظهر واوضح منها فذلك من المحالات الحجة
الرابعة على ان النفس مدركة للجزئيات ان اهل المنطق اتفقوا على ان المحمولات والموضوعات على
اربعة اقسام حمل الجزئي على الجزئي كقولك زيد هو الذي عمل العمل الفلاني فههنا الموضوع والمحمول
جزئيان والثاني حمل الكلي على الكلي كقولك الانسان حيوان والثالث حمل الجزئي على الكلي كقولك
بعض الانسان هو زيد فان قولك بعض الانسان مفهوم كلي والرابع حمل الكلي على الجزئي كقولك
زيد انسان وزيد ليس بفرس واطبقوا على ان اكمل اقسام الحمل والوضع هو هذا القسم وايضا
اطبقوا على ان من حكم بشي على شي فانه لا بد وان يكون قد حضر عنده تصور الطرفين اذا ثبت
هذا فنقول الذي حكم بحكم كلي على جزئي لا بد وان يكون قد حضر عنده تصور ذلك الجزئي وتصور
ذلك الكلي لكن صاحب التصورات الكلية هو النفس فيجب ان يكون صاحب هذه التصورات الجزئية
ايضا هو النفس واعلم انه ان حصل في الدنيا برهان يجب قبوله والرجوع اليه فليس الا هذا
البرهان او ما اشبهه الحجة الخامسة في اثبات ان النفس مدركة للجزئيات هو ان يقول النفس
اما ان تدرك نفسها المعينة المشخصة من حيث هي هي واما ان تدرك الامر الكلي المشترك فيه بين
النفوس الكثيرة فان كان الاول كانت النفس مدركة للجزئي من حيث انه شخص معين وان كان الثاني
كانت النفس غافلة عن ذاتها المعينة وانما علمت ماهية النفس من حيث انها نفس الا ان هذا محال
لان من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما به واذا علم كونه عالما به فقد علم نفسه المعينة فثبت ان القول
بان النفس لا تدرك الجزئيات قول باطل الحجة السادسة في اثبات ان النفس اذا حاولت تحريك
جسم وجذبه او دفعه فاما ان يكون متعلق قصده هو الامر الكلي او الجزئي فان كان الاول كان نسبة
ذلك القصد الى جميع الجزئيات بالسوية فلم يكن تخصيصه ببعض الجزئيات اولى من تخصيصه بالباقي وان
كان الثاني وجب ان يكون عالما بذلك الجزئي من حيث انه هو وذلك هو المطلوب الفصل الخامس عشر
في بيان ان النفس بعد مفارقة البدن تبقى مدركة للجزئيات والذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى ان
ادراكاته وافعاله اما ان يكون موقوفة على الالات الجسمانية واما ان لا يكون فان كان الحق هو الثاني
فيكون النفس بعد مفارقة الالات البدنية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى الافعال المخصوصة
واما القسم الاول وهو ان يقال ان الادراكات الجزئية الحاصلة للنفس موقوفة على الالات الجسمانية
وذلك باطل قطعا وذلك لان ادراكها لتلك الالات اما ان يكون ادراكا كليا او ادراكا جزئيا فان

كان كليا لم يكن اختصاصه بهذا البدن المعين وبهذه الالات المعينة اولى من اختصاصه بساير
الابدان وبساير الالات فان كان ذلك لاجل الجزئيات فحينئذ لا يكون ادراكه لتلك الالة الشخصية
من حيث هي بواسطة استعمال تلك الالة لان استعماله لتلك الالة يتوقف على ادراكه لها فلو كان ادراكه
لها متوقفا على استعماله لها لزم الدور وانه محال فثبت بما ذكرنا ان النفس مدركة للجزئيات غير
موقوفة على الالات الجسمانية واذا كان الامر كذلك وجب القطع بان النفس بعد مفارقة البدن
تبقى مدركة للجزئيات فهذا اصل شريف ينتفع في علم المعاد فهذا اظهر صدق قوله صلى الله عليه وسلم
حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما
لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله الى اخر الحديث وهذا الفصل وان كان صغير الحجم الا انه
عظيم النفع **الفصل السادس عشر** في البحث عن علل النفس الناطقة اعلم ان النفوس البشرية
فيها ثلثة احتمالات احدها ان نقول انها ليست محدثة وليست ايضا ممكنة بل هي اشياء واجبة
الوجود لذاتها وثانيها ان نقول انها ليست واجبة الوجود لذواتها الا انها قديمة ازلية كما نقوله
الفلاسفة في العقول الفلكية والنفوس الفلكية وثالثها ان نقول انها لا واجبة لذاتها ولا قديمة
ازلية بل هي ممكنة لذواتها محدثة حدوثا زمانيا فاما القول الاول فالدليل على ابطاله الدلايل
المذكورة فان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد واما القول الثاني وهو انها قديمة فالقول فيه
قد سبق فنقول لما ثبت انها ممكنة لذواتها فسواء قلنا انها قديمة او محدثة فلا بد من موثر وموجد فذلك
الموجد اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز لا جائز ان يكون متحيزا
لوجوه الاول انا بينا ان المتحيزات متماثلة في تمام الماهية فلو كان واحد منها علة لشيء لكان كل واحد
منها علة لمثل ذلك الشيء وذلك باطل الثاني ان الفلاسفة يقولون ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا معا والاجسام قابلة فوجب ان لا يكون فاعلة الثالث المتحيز اضعف وجودا من الجوهر المجرد
لان المتحيز محتاج الى المكان والجهة والمجرد غني عنه والاضعف لا يكون علة للاقوى الرابع ان النفوس
البشرية عالمة بالحقايق قادرة على الافعال والجسم من حيث انه هو ليس كذلك فالنفوس اشرف من الاجسام
والاشرف لا يكون معلولا للاخس الخامس هو ان الاجسام انما توثر بمشاركة الوضع والمراد من هذا الوضع
ان الموثر الجسماني يوثر في القريب منه اولا ثم يوثر ثانيا فيما اتصل بذلك القريب ثم يوثر ثالثا فيما اتصل
بذلك الثاني فهذا هو المراد من قولنا ان الموثر الجسماني انما يتعلق بواسطة الوضع والدليل عليه
هو ان الامر لو كان كذلك لكان تاثير هذا الموثر الجسماني في القريب والبعيد سواء ولما لم يكن كذلك
علمنا انه انما يوثر بمشاركة الوضع واذا ثبت هذا فنقول الذي يمكن توقيفه بالقرب والبعد من الجسم
ليس الا الجسم فلما كان قبول الاثر من الجسم مشروطا بكون القابل قريبا منه فامتنع وصفه بالقرب
والبعد وجب ان لا يكون للجسم فيه اثر لكن النفس جوهر مجرد فيمتنع كونه معلولا للجسم السادس
ان الاستقراء يدل على ان المجانسة والمشاكلة بين العلة والمعلول معتبرة والمشاكلة والمجانسة بعيدة
بين الجسم وبين النفوس المجردة فامتنع كون الجسم علة للنفس واعلم ان اكثر هذه الوجوه تدل على ان
النفس يمتنع كونها معلولة للاعراض الجسمانية واذا بطل هذان القسمان ثبت ان النفس الناطقة
معلولة لجوهر مجرد عن الجسم فاما نقول ان هذا الموجود المجرد قسمان النفس الجسمانية وهو الذي
يفعل افعاله بواسطة الالة الجسمانية والعقل وهو الذي لا يتوقف تاثيره في الغير على اعتبار الالة الجسمانية

والاول باطل لانا بينا ان كون الالة الجسمانية معتبرة انما يعقل في حق الجسم الذي يحصل لتلك
الالة الجسمانية قرب منه تارة وبعد منه اخرى فلما لم يكن النفس الناطقة جسمانية علمنا انه لا يمكن
ان يقال ان وجودها بواسطة الالة الجسمانية فثبت ان موجدها ليس من جنس النفوس بل من جنس العقول
اذا ثبت هذا فنقول ان ذلك العقل هو العقل الاخير المدبر لما تحت كرة القمر وهو العقل الفعال
والدليل عليه وهو انه لا يمكن ان يكون هذه النفوس من معلولات واجب الوجود ولما ثبت انه فرد
منزه عن جميع جهات الكثرة فيمتنع ان يصدر عنه معلولات كثيرة ولا يمكن ايضا ان يكون من معلولات
شيء من العقول المدبرة للافلاك التسعة والا لما صدر عن الواحد اكثر من واحد ولما بطل الكل ثبت
ان الموجد لهذه النفوس ليس الا العقل الاخير المدبر لما تحت كرة القمر وهو العقل الفعال هذا
غاية الكلام في تقرير هذه الطريقة وهي مبنية على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد عرفت
ضعفه وفساده واذا ثبت هذا ظهر انه لا يمتنع ان يكون الارواح المدبرة للاجسام الفلكية والاجرام
الكوكبية هي الموثرة في وجود هذه النفوس الناطقة فاذا قلنا ان هذه الارواح البشرية انواع
مختلفة لم يمتنع ان يكون بعضها من معلولات نفس فلك زحل وطايفة ثانية من معلولات نفس
فلك المشتري وعلى هذا الترتيب فقس ولا يمتنع ايضا ان يكون طايفة من معلولات الروح المدبرة
للشعرى اليمانية وطايفة ثانية من معلولات الروح المدبرة لكوكب اخر من الكواكب الثابتة واعلم
ان كل كمال يحصل للمعلول فهو اثر من اثار تلك العلة فيكون كمال تلك الحالة حاصلة عن العلة ويكون
الحاصل مع المعلول كالاثر الضعيف بالنسبة الى اعتبار حال تلك العلة فلهذا السبب سمى اصحاب
الطلسمات تلك الروح التي هي المبدا لطايفة من النفوس البشرية بالطباع التام لان تلك الصفة
في ذلك الشيء الذي هو الاصل تامة كاملة وفي هذه النتايج والفروع ناقصة وذلك الجوهر الذي هو
العلة يكون بالنسبة الى هذه النتايج كالاب بالنسبة الى الاولاد وكالاصل بالنسبة الى الفرع فكما ان
الاب انجذابه الى اولاده اكثر من انجذابه الى اولاد غيره فكذلك لا يمتنع ان يكون اهتمام حال كل روح
من الارواح الفلكية بالنفوس البشرية التي هي لها كالاولاد اتم من اهتمامها بنتايج ساير الارواح
فلهذا السبب يقول اصحاب الطلسمات اخبرني طباعي التام كذا وارشدني الى كذا واعلم ان الحق ان
هذا النوع من الكلام ليس فيه الا اتيان بمجرد الاحتمال ثم ان اتفق لارباب المكاشفات واصحاب
المشاهدات تجارب يقوى هذا الاحتمال قوي الاعتقاد فيه والا فهي باقية في تقدير الامكان
واعلم ان البرهان الذي ذكرناه في ان العلل الموجدة لذوات النفوس لا بد وان يكون من
العقول الفلكية او النفوس الفلكية فهو بعينه برهان على ان السبب لحدوث العلوم و
الاخلاق في جواهر هذه النفوس البشرية يجب ان يكون شيئا من العقول الفلكية او النفوس
الفلكية ولما كان منهاج الكلام فيه واحدا لا جرم اقتصرنا على المذكور وتركنا الاطناب
الفصل السابع عشر في بيان ان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء والتضرع هل يعقل ان يكون
له فايدة ام لا من الناس من انكر هذه التاثيرات واحتج على صحة الانكار بوجوه **الحجة الاولى**
ان الممكنات باسرها منتهية الى ذات واجب الوجود فان وجد في لوازم ذات واجب الوجود حدوث
ذلك الشيء وجب ان يحصل سواء وجد ذلك الدعاء ام لا وان لم يوجد في لوازم ذات واجب الوجود
ما يوجب حصول ذلك الاثر لم ينفع الدعاء اصلا **الحجة الثانية** ان المعترفين بنفاذ علم الله تعالى

في جميع المحدثات قالوا ذلك الشي ان كان معلوم الوقوع وقع ولا حاجة الى الدعا وان كان معلوم
اللاوقوع لم يقع ولا فايدة في الدعا **الحجة الثالثة** ان مبادي حدوث الحوادث في هذا العالم ليست
الا العلل العالية الفلكية فلو قلنا ان قبل الدعا ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعا يدخل
في الوجود لكنا قد اثبتنا للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التاثير في العلل العالية وذلك بعيد جدا
الحجة الرابعة ان الاسباب العالية اما ان يكون تاثيرها بالايجاب والطبع او بالقصد والاختيار
فان كان الاول لم يكن في الدعا فايدة وان كان الثاني فهم تلك الاسباب العالية الفعالة العالمة
بمصالح هذا العالم اكمل واتم واوفى من علم البشر فان كان الاصلح حصول ذلك الشي فتلك العلل العالية
لا تحصل بها البتة وان كان الاصلح منع ذلك الشي كان طلب تحصيله بالدعا جهلا وحكمة العلل العالية
يمنعها عن الاقدام على فعل ما لا ينبغي **الحجة الخامسة** ان الاسباب العالية الفلكية ان كانت
فاعلة لذلك الفعل لم يكن في هذا الدعا فايدة وان كانت ممتنعة عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان
بطلب تحصيل ذلك الفعل يجري مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا نازع القوي
لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان **الحجة السادسة** ان المشتغل بالدعا اما ان يكون قد حصل
في قلبه نوع من الانكشافات الروحانية او لم يحصل ذلك فان لم يحصل ذلك كان ذلك الدعا مجرد
تحريك اللسان ولا فايدة فيه الا تكثير الهذيان وان حصل فيه ذلك الكشف فان كان الكشف
قويا تاما صارت النفس مستغرقة بتلك الاضواء والانوار فحينئذ لا يتفرغ للتضرع والتعبد وان
كان الكشف ضعيفا بحيث يبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبا لهذه الاغراض الخسيسة
راغبا في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا يفيد شيئا
الحجة السابعة الدعا يجري مجرى تنبيه العاقل واعلام الجاهل كانه يقول يا معبودي انزل الجود
والفضل والرحمة فانا اعلم ان الاولى فعله ولا شك ان هذا مبالغة في سوء الادب **الحجة الثامنة**
ان من حضر في مجلس سلطان قاهر فان الادب يقتضي ان لا يشافهه بالطلب فان اعادة هذا الادب
في حضرة الجلال اولى **الحجة التاسعة** ان العلل العالية برية عن البخل موصوفة بالجود وافاضة
الرحمة فامتناعها عن ذلك الفعل قبل الدعا يدل على امتناعها في نفسها اما بحسب الامتناع الذاتي
او لاجل انها على ضد مصلحة العالم **الحجة العاشرة** اتفق جمهور ارباب الرياضات على ان الرضا بالقضا
باب الله الاعظم والاقدام على الدعا خوض في التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان والقلب هو الرضا
فوجب ان يكون هذا المنهج اكمل وهو الطريق الافضل فهذا بيان شبهات المنكرين للدعا واما المعترفون
بان الاشتغال بالدعا طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فوايد الفايدة الاولى ان النفس بمقتضى
جوهرها وموجب طبيعتها مجبولة على حب اللذات الجسمانية والاعراض الفاسدة واما الاعراض عن
هذه الطريقة والحث على معرفة الله تعالى بالكلية على خلاف عادتها وعلى غير ما اقتضت طبيعتها اذا عرفت
هذا فنقول الداعي اذا اعتقد ان له في الدعا غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض يتوجه النفس الى جناب
جلال الله ويبالغ في ذلك الطلب وذلك الاصرار والالحاح يوجب استغراق النفس في الاقرار بكمال قدرة
الله ونفاذ مشيته في جميع اجزاء العالم الاعلى والاسفل فبهذا الطريق يحصل للنفس هذه السعادة و
كلما كانت المواظبة على هذه الطريقة اكثر كان الانقطاع عن العالم الاسفل اكثر والانجذاب الى العالم الاعلى
اقوى ولا شك ان هذه الحالة منفعة عظيمة شريفة عالية في الاشتغال بالدعا **الفايدة الثانية** لا شك ان

كما يعتبر

كما يعتبر في حصول الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القابل وايضا فتاثيرات تلك العلل العالية
في حوادث هذا العالم لا شك انها موقوفة على شرايط حادثة والا لدامت الاثار بدوام تلك المؤثرات
اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع ان يكون تكيف النفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعا كان
شرطا لفيضان تلك الاثار عن تلك العلل العالية فعند حصول هذه الحالة يحصل تلك الاثار
ولا يمتنع ايضا ان يقال ان النفس الداعي عند الاستغراق في الدعا يظهر فيها نور من انوار عالم
الغيب واثر من اثار تلك الارواح القاهرة وحينئذ يقوى جوهر النفس البشرية ويحصل لها استعداد
في تلك الحالة بواسطة تلك القوة والقدرة يحصل ذلك الحادث المطلوب **الفايدة الثالثة** انا
قد ذكرنا ان لكل واحد من هذه النفوس البشرية روح من الارواح العالية الفلكية ويكون هذه
النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الروح كالاولاد بالنسبة الى الاب وكالعبيد بالنسبة الى المولى
فاذا اخذت النفس في التصفية عن العلايق الجسمانية وبالغت في الدعا والتضرع انجذبت هذه
النفس الى تلك الروح الفلكي الذي هو الاصل والمعدن والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال
يحصل في جوهر هذه النفوس البشرية قوة وقدرة وسلاطة على هيولى العالم الاسفل فحينئذ
يحصل اثار عجيبة واحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيم على الدعا الواحد في المقصود
الواحد اقوى تاثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند الاجتماع ينضم المؤثرات الكثيرة
بعضها الى بعض فيكون التاثير اقوى لا محالة وقد ضرب العلماء لهذا مثلا فقالوا القرانات مرتبة
على اربع مراتب القران الاصغر والاوسط والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت انه كلما
كانت الكواكب اكثر وكان قرب بعضها الى بعض اقرب كان التاثير اقوى فلهذا السبب امرت الشريعة
الحقة بترتيب الاجتماعات على اربع مراتب اولها الصلوة الخمس في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا
حصلت من تلك الجمعية اثار لا يحصل عند الانفراد وثانيها صلوة الجمعة لان الجمعية فيها اتم
واكثر فلا جرم يكون قوتها اكمل وافضل وثالثها صلوة العيد فان الجمعية فيها اكثر واتم مما في صلوة
الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع اهل العالم في موقف الحج فان الجمع العظيم من اهل المشرق
والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون اذكارهم واذهانهم الى استنزال الرحمة وطلب المعونة من
الله تعالى فلا جرم يحصل فيه من التاثير ما لا يحصل من ساير الوجوه ولهذا الباب شرايط كثيرة ستذكرها
في شرح السحر المبني على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا
الطريق وجد فيه من انواع الفوايد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادي الى الحق
ليس الا الملك العلام **الفصل الثامن عشر** في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور سالني
بعض اكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن حسين الغوري وكان رجلا حسن السيرة مرضي الطريقة
شديد الميل الى العلم قوي الرغبة في مجالسة اهل الدين والعقل عن هذه المسئلة وكتبت فيه رسالة
وانا اذكرها هنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه مبني على مقدمات **المقدمة الاولى** انا قد دللنا
على ان النفوس البشرية باقية بعد مفارقة الابدان **المقدمة الثانية** ان تلك النفوس التي فارقت ابدانها
اقوى من هذه النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس اقوى من تلك من وجه آخر
اما ان النفوس المفارقة اقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو ان تلك النفوس لما فارقت ابدانها
انكشف لها الغطا وانكشف لها عالم الغيب واسرار منازل الآخرة فصارت العلوم التي كانت برهانية

عند التعلق بالابدان ضرورية بعد مفارقها الابدان فكانت تلك النفوس الروحانية حتى كانت النفس بدنية لانت تحت غبار وبخار فلما زال البدن اشرقت تلك النفوس وتجلت وتلالات فحصل للنفوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من الكمال واما ان النفوس المتعلقة بهذه الابدان اقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه اخر فلان الات الكسب والطلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانظار المتعاقبة تستفيد في كل يوم علما جديدا وتحاز ابدا وهذه الحالة غير حاصلة للنفوس المفارقة

المقدمة الثالثة ان تعلق النفوس بابدانها تعلق تشبه العشق الشديد والحب التام وبهذا السبب فان كل شئ يطلب تحصيله في الدنيا انما تظهر ليتوسل به الى ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذا مات الانسان وفارقت النفوس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين ويبقى تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب لاسيما على المذهب الذي نصرناه من ان النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذه الادراكات بعد موتها واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التاثير ووقف هناك ساعة وتاثرت نفسه من تلك التربة حصل لنفس هذا الزائر الحي تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان النفس ذلك الميت تعلق بتلك التربة ايضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحي ولنفس ذلك الانسان الميت ملاقات بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارها تان النفسان شبيهتان بمراتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحد منهما الى الاخرى فكلما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بقضاء الله ينعكس منه نور الى روح ذلك الانسان الميت وكلما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم الشريفة والاثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى روح هذا الزائر الحي وبهذا الطريق يصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المزور فهذا هو السبب الاصلي في شرعية الزيارة ولا يبعد ان يحصل فيها اسرار اخرى ادق واخفى مما ذكرناه وتمام العلم بالحقائق ليس الا عند الله

الفصل التاسع عشر في مراتب النفوس في المعارف والعلوم اعلم ان الحكماء ضبطوا تلك المراتب في اربع مراتب المرتبة الاولى العقول الهيولانية وهي نفوس الاطفال الخالية عن جميع العلوم والمعارف الا انها قابلة للعلوم لا محالة فسميت بالهيولانية لهذا المعنى المرتبة الثانية العقل بالملكة وذلك لانا بينا ان العلوم الكسبية لا يمكن تحصيلها الا بواسطة حصول العلوم البديهية فهذه العلوم البديهية يحصل في العقول اولا ثم ان الانسان يركب بعضها مع البعض فيصير تلك التركيبات موجبة لصيرورة المجهولات معلومة ثم في هذه الدرجة يقع التفاوت من وجهين الاول في كثرة تلك العلوم البديهية وقلتها والثاني في ان صاحبها قد يكون بحيث يسهل عليه تركيب تلك العلوم البديهية بحيث يتادى تلك التركيبات الى حصول العلم بالنتايج وقد يكون بحيث يصعب عليه ذلك وقد يكون بحيث لا يتيسر عليه ذلك واعلم ان مراتب السهولة والصعوبة غير مضبوط بل وانها غير متناهية وكما انه لا يبعد انتهاؤها في طرف النقصان الى الحد الذي لا يتيسر عليه الكسب والطلب اصلا فكذلك لا يبعد انتهاؤها في طلب الزيادة الى الكمال الذي يحصل له التركيبات على كل الوجوه واحسن الترتيبات من غير سعي وطلب واصحاب هذا الكمال هم الانبياء المعظمون الكاملون ومن الصوفية من يسمى هذا النوع من العلم بالعلم الذي

اخذ من قوله تعالى وعلمناه من لدنا علما واما المرتبة الثالثة فهو العقل بالفعل وهو ان يحصل العلوم الكسبية تحصيلا تاما وافرا الا انها لا يكون حاضرة في عقله ولكنها يكون بحيث متى شاء استحضارها قدر عليه من غير حاجة له الى مزيد عناء وتكلف والمرتبة الرابعة ان يكون تلك العلوم حاضرة بالفعل مشرقة تامة كاملة مرضية وهذا هو المسمى بالعقل المستفاد واذا بلغت النفس البشرية الى هذا الحد فقد وصلت الى اخر درجات البشرية واول منازل الملكية فهذا هو شرح حال المعارف والعلوم بحسب هذا التقسيم التقسيم الثاني الادراكات قالوا الادراك اما ان يكون ادراك الجزئيات وادراك الكليات فان كان ادراك الجزئيات فاما ان يكون ذلك الادراك مشروطا بكون ذلك المدرك حاصلا وهو الحس او لا يكون مشروطا به وهو الخيال واما ادراك الكليات فهو التعقل ثم زعموا ان الحس مدرك المحسوس مع مادته المعينة واما الخيال فانه يجرده بعض التجريد عن تلك المادة ولذلك فان تخيل الاشياء لا يتوقف على حضورها في الاعيان واما العقل فانه يجردها عن المادة تجريدا تاما واعلم ان هذه كلمات مالوفة معهودة ولم يبحثوا عنها البتة والبحث فيها من وجوه الاول ان الصورة العقلية عرض متشخص حال في نفس متشخصة وتلك النفس قامت بها علوم كثيرة وهيول وادراكات واخلاق فهذه الصورة العقلية مقارنة لها باسرها ومصاحبة لها فكيف يمكن ان يقال انها صورة مجردة فلئن قالوا المراد من كونها مجردة انها اذا حذف عنها هذه المقارنات كانت مجردة فلم لا يقال ايضا ان الصورة الحسية صورة مجردة بهذا التاويل الثاني ان القول باثبات الصورة المجردة قول متناقض لان كونها مجردة قيد زائد على ماهيتها انها مقارنة لها فالقول بكونها مجردة يمنع من كونها مجردة الثالث انهم بينوا في المنطق ان الكلي له انواع خمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام اما الجنس والفصل فهما جزء قوام الماهية والعرض الحال في نفس يمنع كونه جزءا من قوام الماهية الموجودة في الخارج واما النوع فهو الماهية والماهية الموجودة في الخارج كالفلك والشمس والقمر يمتنع ان يكون هو عين العرض الحال في نفس وان يكون مساوية له واما الخاصة والعرض فهما من الصفات القائمة بالماهيات الخارجية فيمتنع ان يكون تلك الصفات عين العرض الحال في نفس فثبت ان القول بان الصورة الحالة في النفس ماهية كلية مجردة كلام ليس له البتة حقيقة ولا اصل بل الحق ان الحاصل في النفس هو العلم بهذه الماهيات والشعور بها وهذا العلم عرض معين وصفة معينة حالة في نفس معينة في زمان معين فكان القول بان تلك الصورة صورة كلية مجردة كلاما فارغا عن المعنى التقسيم الثالث ان حصول الابصار يتوقف على شرايط وكذا البصيرة فالشرط الاول للابصار ان لا يكون المبصر في غاية الجلاء كالشمس فان المبصر يتحير فيها لقوتها ولا في غاية الخفاء كالذرات ومراتب الهرجات فكذا المعقول اذا كان في غاية الجلاء مثل المفارقات فان العقل يعجز عن ادراكه وان كان في غاية الخفاء كمراتب الانواع الاخيرة من الكيفيات البسيطة والمركبة فالعقول هاهنا عاجزة عن الوقوف عليها بالتمام واما المرتبة المتوسطة وهي الكميات والكيفيات الظاهرة فالعقول تقدر على الوصول اليها والشرط الثاني ان البصر اذا كان حاضرا فلم يحرك الانسان حدقته من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير البصر اذا كان حاضرا فكذلك النفس الناطقة ما لم يحرك عينها الروحانية من معقول الى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك التحريكات هي المسماة بالفكر والروية والنظر العقلي وكان نظر العين عبارة عن تقليب الحدقة من جهة الى جهة طلبا للرؤية فكذلك نظر العقل عبارة عن تقليب حدقة العقل من جانب الى جانب طلبا لادراك المعقول والشرط الثالث ان القوة الباصرة لا يمكنها ادراك

النيرات الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذلك العقل لا يقدر على الابصار الا عند طلوع النيرات الروحانية فنيرات العالم الجسمانى الشمس والقمر والكواكب والنار واعظمها الشمس ثم القمر ثم الكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحانى ارفعها المبدأ الاول تعالى وتقدس وبعده الروح الاعظم الذى هو اشرف الارواح المقدسة وبعده درجات الفلكية مثل مراتب الكواكب وبعده العقل البشرى وهو بمنزلة النار ومراتب الارواح البشرية على نوعين منها ما اشرقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله وبعضها بسبب تركيب البراهين اليقينية والاولون هم الانبياء و الاولياء والثانى هم الحكماء واعلم ان نور العقل له عيوب كما ان النار لها عيوب فالاول ان نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويخنق الدماغ فكذلك نور العقل ممزوج بدخان الشبهات والثانى ان نور النار فيه اشراق واحراق فكذلك نور العقل فيه اشراق وهو اذا وقع على الدلايل واحراق اذا وقع على الشبهات والثالث ان نور السراج ينطفى بادنى شبهة فكذلك سراج العقل ينطفى بادنى شبهة والرابع ان السراج انما يضئ اذا وضع فى بيت صغير فاما اذا وضع فى صحراء واسعة فانه تبطل ضوءه ويصير كالمظلم فكذلك سراج العقل انما يظهر نوره اذا استعمل فى المطالب الحقيرة كالحسابيات والهندسيات فاما اذا وضع فى المطالب العالية فانه ينطفى بل يقولون ان الروح لما طلب معرفة نفسه صار كالمنطفى وحصلت له هذه الشبهات المشروحة فى هذا الكتاب الخامس ظهور نور السراج مشروط بان يحصل بينه وبين قرص الشمس حجاب اما اذا وضع فى مقابلة قرص الشمس انطفى فكذلك سراج العقل اذا وضع فى مقابلة عالم الارواح المطهرة انطفى السادس ان نور السراج وان طال بقاءه ولكنه بالاخرة ينطفى او ان قدرنا انه يستمر لكنه اذا طلع الشمس بطل ضوءه فكذلك نور سراج العقل اما ان ينطفى بطريان الغفلات والشبهات وان بقى الى اخر العمر لكنه عند موت البدن يتجلى له من عالم الغيب انوار لا يبقى لنور عقله فى مقابلتها قدر والله اعلم الفصل العشرون فى نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس اعلم ان الحكماء ذكروا فى هذا الباب امثلة كثيرة فالمثال الاول هو ان جوهر النفس كالملك والبدن مملكته ولهذا الملك جندان جند يرى بالبصر وهو الاعضاء الظاهرة والباطنة وجند يرى بالبصيرة وهو القوى المركوزة فى تلك الاعضاء واعلم ان لوجود هذه القوى معونة فى تكميل مصالح النفس تارة وفى تكميل مصالح البدن اخرى اما النوع الاول من المعونة فهو ان كمال النفس الناطقة فى ان تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان لكنها خلقت فى اول الفطرة خالية عن معرفة اكثر الاشياء فاعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا احست بالمحسوسات تنبهت لمشاركات بينها ومباينات فيتميز عند النفس ما به حصلت المشاركة بين الاشياء عما به حصلت المباينة بينها فان تلك الصور على قسمين منها ما يكون مجرد تصورها موجبا جزم الذهن باسناد بعضها الى بعض بالنفى والاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البديهيات والثانى هو النظريات فهذا بيان ان معرفة الحواس فى تكميل جوهر النفس واما معونتها فى تكميل جوهر البدن فهو انا بينا ان البدن حار رطب فيكون ابدا فى التحلل والذبول ولهذا السبب يحتاج الى ايراد بدل ما يتحلل عنه ولا بد من التميز بين ما يكون ملايما وبين ما يكون منافيا فهذا البيان معرفة الحواس فى تكميل جوهر البدن واعلم ان السعى فى اصلاح مهمات البدن يفيد السعى فى اصلاح مهمات جوهر النفس و ذلك لان النفس انما دخلت هذا العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن الة النفس

يصير هاربا عنها وهو حال الهرب عنها غير متوجه اليها فثبت ان فى الحركة المستقيمة ليس التوجه الى الشئ غير الهرب منه ولا بالعكس بل هو قبل وصوله الى تلك النقطة يكون طالبا لها وغير هارب عنها وعند وصوله اليها يكون هاربا عنها وغير طالب لها بخلاف الحركة المستديرة فان بتقدير كونها طبيعية يكون الهرب عن تلك النقطة عين الطلب لتلك النقطة المعينة فحينئذ يلزم المحال فظهر الفرق بين الصورتين واما قوله ما ذكرتموه فى الطبيعة فهو لازم عليكم فى الارادية فنقول الفرق بين الصورتين ان الطبيعة قوة واحدة لا يعرض لها اختلاف الاحوال وتبدل الاعتبارات بخلاف الارادة فانها تابعة لتصورات مختلفة فاذا اختلفت تلك التصورات اختلفت تلك الارادات فظهر الفرق بين الصورتين فهذا هو الحجة البرهانية فى المسئلة وما سواها فهى وجوه اقناعية وما بها باس الحجة الثانية انا راينا اكثف الاجسام واشدها ظلمة هو الارض فالاجرام كانت فى غاية البعد عن قبول الحيوة فلما امتزجت بساير العناصر حصل منها نوع من اللطافة والاعتدال فبسبب حصول ذلك القدر من اللطافة والاعتدال استعدت لقبول الحيوة ثم ان الماء الطف من الارض فلا جرم صارت الطبيعة المائية اقرب الى قبول الحيوة من الطبيعة الارضية ولهذا السبب فانه اينما حصل الماء وامتزج بالارض تولد فيه انواع النبات وانواع الحيوان واما الهواء فانه ارق من الماء والطف منه فلذلك صار مادة للحيوة حتى ان قوما قالوا انه لا معنى للروح والنفس الا هذا الهواء المتردد واما النار الصرفة البسيطة الجارية مجرى الحرارة الغريزية لمتلازمان فهذا الاستقراء يدل على ان الجسم كلما صار ابعد عن الكثافة العنصرية واقرب الى اللطافة والحرارة المعتدلة صار اولى بقبول الحيوة ومعلوم ان الاجرام الفلكية فى غاية اللطافة و الاشفاف والنور والاعتدال فوجب ان يكون تلك الاجسام اولى الاجسام بقبول الحيوة والادراك الحجة الثالثة من الوجوه الاقناعية ان النفس الحيوانية لها قوتان الحس والحركة الارادية اما قوة الحس فانها تحصل بواسطة الاجرام اللطيفة تنزل من القلب والدماغ فى الشرايين والاعصاب وتفيدها قوة الحس والحيوة فذلك القدر القليل من تلك البخارات التى هى الارواح لما حصل لها ذلك القدر من الصفاء والنورانية صار المتعلق الاول للنفس الناطقة تلك الاجسام وصارت الاعضاء انما تجد قوة الحيوة وقوة الاجسام لاجل وصول تلك الارواح اليها فالاجرام الفلكية مع غاية صفائها واشراقها وجلالة جوهرها اولى ان يكون متعلقة للنفوس العالية المشرقة الالهية واما القوة الثانية من قوى النفس وهى الحركة الارادية فانا نرى القلب كلما كان فى الحركة كانت القوة النفسانية باقية فاذا صار القلب مع كثافته مستعدا لقبول الحيوة بواسطة كونه دائم الحركة فالاجرام الفلكية مع نهاية سرعتها فى الحركات اولى بان يكون موصوفة بالحيوة وبالجملة فالنور يناسب الادراك والعلم والحركة تناسب الفعل فاذا كان لا مناسبة لانوار تلك الاجسام الى انوار هذا العالم ولا مناسبة لحركات تلك الاجرام الى حركات هذه الاجرام وجب الجزم بانه لا مناسبة لادراك تلك الاجسام الى ادراك هذه الاجسام ولا مناسبة لحيوة تلك الاجسام وافعالها فى الشرف والجلالة الى حيوة هذه الاجسام وافعالها الحجة الرابعة انه قد دلت الشواهد الرياضية على ان جميع العناصر الاربعة بالنسبة الى كلية الافلاك كالمركز بالنسبة الى الدايرة العظيمة وبديهة العقل حاكمة بان الحيوة افضل من الجمود فلو كانت الاجرام الفلكية خالية عن الحيوة لكانت معظم مخلوقات الله تعالى ناقصة خالية عن اثار الرحمة والحكمة وذلك بعيد وايضا فالاجرام الفلكية لا شبهة لها فى النقاء والصفا

اما من الاجسام الخسيسة العنصرية والحيوة والعقل لا نسبة لهما في الشرف والفضيلة الى الجمود و الموت وتخصيص الاجرام الخسيسة بالصفات الشريفة العالية واخلاء الاجرام الشريفة العالية عن الصفات الشريفة على مضادة مقتضى الرحمة والحكمة وذلك في غاية البعد **الحجة الخامسة** اجسام العالم بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام لانها اما ان يكون موصوفة بالحكمة والحيوة الشريفة الباقية ويكون خالية عن الشهوة والغضب والموت واما ان يكون موصوفة بالشهوة والغضب ويكون خالية عن الحكمة والحيوة الشريفة واما ان يكون موصوفة بالامرين معا واما ان يكون خالية عن الامرين معا اما القسم الثاني وهو ان الجسم الموصوف بالشهوة الخالي عن الحكمة فهو موجود وهو البهائم والسباع والطيور و الحشرات واما القسم الثالث وهو الموصوف بالامرين معا فهو ايضا موجود وهو الانسان واما القسم الرابع وهو الخالي عن الامرين فهو ايضا موجود وهو النبات والمعادن والجمادات فبقي القسم الاول وهو الجسم الموصوف بالحيوة الشريفة والحكمة التامة والمعرفة المشرقة فليس ههنا جسم يمكن وصفه بهذه الصفات الا اجرام الافلاك فلو لم يكن موصوفة بهذه الصفات لصار هذا القسم من اقسام الاجسام مفقودا ولا شك ان هذا القسم اشرف الاقسام واعلاها درجة واعظمها مرتبة فلو لم يوجد هذا القسم لخلت اقسام مخلوقات الله تعالى عن اشرف الاقسام واجلها ولوقع الاختصار على تخليق الاجسام الخسيسة والامتناع عن تخليق القسم الاشرف الاعلى وذلك يوجب فساد النظم في تدبير هذا العالم والاله الحكيم المقدس متعال عنه فوجب القطع بدخول هذا القسم في الوجود وذلك لا يحصل الا مع القول بان الافلاك والكواكب احياء عاقلة **الحجة السادسة** انا بينا في كتاب القدم والحدوث في صفات السموات ان تحريكاتها لنظم مصالح العالم وهي المبادي لحدوث الصور والاعراض في هذا العالم وقد ثبت في اول العقل ان كل كمال حصل في معلول عن علة فتلك العلة بذلك الكمال اولى من ذلك المعلول واذا ان الحيوة والادراكات والعلوم كمالات فوجب ان يكون الاجرام الفلكية اولى بهذه الكمالات من هذه الاجسام الموجودة الخسيسة والذي يزيل الشبهة عن هذا الباب ان من مارس علم الاحكام ووقف على اسرارها علم انه متى وقع كوكب من الكواكب الثابتة بحالة من الاحوال في موضع قوي مناسب من طالع مولود الانسان فان ذلك الانسان يصير وحيد عصره وفريد دهره في تلك الحالة فان كان هذا التعلق البعيد لتلك الكواكب الظاهرة الشريفة بهذه الاجرام الرخوة يوجب الكمال فالقول بان الذوات المقدسة النيرة الظاهرة الشريفة اولى بهذه الكمالات مما ينادي بصحته صريح العقل واصل الفطرة **الحجة السابعة** قال صاحب كتاب اخوان الصفا انه سبحانه وتعالى ما ترك قعور البحور مع شدة تموجها الا وخلق فيها اجناس شتى من الحيوان وانواع من السمك والحيتان وما ترك جو الهوى فارغا خاليا حتى خلق فيه اجناس من الطير تسبح فيها كما تسبح السمك في الماء وما ترك هذه المفاوز اليابسة وهذه الجبال الحجرية الصلدة حتى خلق فيها اجناس من الوحوش والحشرات وما ترك بطون الانهار والاودية حتى ملاها من الحيوانات الخسيسة كالبق والبعوض والديدان والذبان وما ترك لب النبات وثمر الشجر داخل الحب الا وملاها من الحيوانات فكيف يليق بحكمته ان يترك هذه الافلاك المضيئة المشرقة الواسعة مع شدة مناسبتها الحيوة خالية عن الحيوة والادراك والشعور بل الحق ما ذكره صاحب الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد او راكع او ساجد **الحجة الثامنة** اطبق جمهور العقلاء على ان السماوات منازل الملائكة ومساكنهم ولا شك ان الملائكة ليسوا اجسام كثيفة على ما

سياق براهين ذلك فوجب كونها ارواحا مدبرة لتلك الاجساد فتكون الافلاك بالنسبة اليها كالقلوب وهذا تمام ما اوردناه ذكره في هذا الباب واحتج المانعون من كون الافلاك احياء عاقلة بوجهين الاول ان هذه الافلاك والكواكب تتحرك على منهج واحد لا يتغير عنه البتة والمتحرك بالارادة لا يكون كذلك الثاني ان جرم الشمس في غاية السخونة فلما كانت السخونة النارية مانعة من الحيوة فالسخونة العظيمة التي في جرم الشمس اولى بان تكون مانعة من الحيوة والجواب عن الحجة الاولى من وجوه الاول انه حق ان كل ما كان طبيعيا يبقى على نهج واحد لكن لا يلزم منه ان كل ما يبقى على نهج واحد فانه يكون طبيعيا لما ثبت ان الموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها والثاني ان محرك هذه الافلاك هو الله سبحانه وتعالى عند الكل فهي حركات صادرة عن الفاعل المختار مع انها باقية على نهج واحد فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك مع انها صادرة عن ارادة ذلك الفاعل والثالث ان المريد اذا فعل فعلا مخصوصا فانما فعل ذلك الفعل لاجل حصول تلك الارادة فلو قدرنا بقاء تلك الارادة بحالها لوجب بقاء ذلك الفعل بحاله ضرورة انه يلزم من دوام المؤثر دوام ذلك الاثر لكن بقاء تلك الارادة بحالها امر ممكن ولان لا سميت تلك الارادة لي وقت يمتنع بقاؤها فيلزم انتقالها من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فثبت ان بقاء تلك الارادة ممكن وثبت انه يلزم من بقائها بقاء ذلك الاثر والموقوف على الممكن ممكن فيلزم القطع بان بقاء الفعل الاختياري على حالة واحدة من غير تغير وتبدل امر ممكن وهو المطلوب الرابع ما ذكره بطليموس في كتاب الثمرة فقال المختار اذا طلب الافضل لم يبق بينه وبين الطبيعة فرق وتفسيره ان الافضل في كل شيء لا يكون الا واحدا فاذا كان الفاعل المختار حكيما وطلب الافضل لم يجد الا ذلك الواحد فلا جرم يبقى على ذلك الفعل وذلك يمنع من وقوع التغير في فعل الفاعل الحكيم والجواب عن الحجة الثانية ان نقول قد بينا في الطبيعيات ان اجرام الافلاك والكواكب غير موصوفة بالحرارة والبرودة و لا يلزم من خلوها في ذاتها عن الحرارة والبرودة ان لا يكون مؤثرة في الحر والبرد الا ترى ان الحركة توجب السخونة مع ان اتصافها بالسخونة محال والغضب الشديد يوجب السخونة مع ان اتصاف الصفة المسماة بالغضب بالسخونة محال الوجه الثاني هب انها موصوفة بالسخونة الشديدة فلم قلتم ان ذلك يمنع من قبول الحيوة فانا شاهدنا ان السمندل يكون في النار والنعامة تبلع الحديد المحماة وامثال هذه الدلائل لولا انه ذكرها بعض الناس والا كان يجب على العاقل ان لا يلتفت اليها ولنكن ههنا اخر كلامنا في اثبات ان السموات والكواكب احياء ناطقة ويتفرع عليه ابحاث البحث الاول ان الحكماء لما اقاموا الدلالة على اثبات هذا المطلوب قالوا ان العالم الكلية حيوان مطيع الله سبحانه وتعالى قالوا وليس لاحد ان يقول ان هذه العناصر موجودة في داخل السموات مع انها ليست موصوفة بالحيوة فكيف يقال العالم كله حيوان واحد واجابوا عنه بان نسبة حجم العناصر الى ثخن السموات اقل من نسبة المدرة الصغيرة الى كل الارض ومن نسبة القطرة الصغيرة الى كل البحر فانا لو قدرنا انسانا ابتلع مدرة صغيرة فوجود تلك المدرة الصغيرة في جوفه لا يمنع من القول بان هذا الانسان حيوان فكذا ههنا بل نقول اكثر اجزاء هذا البدن المحسوس خال عن الحس والادراك فان العظام والرباطات خالية عن هذه الحالة والاخلاط و الرطوبات خالية عن هذه الحالة فاذا كان خلو هذه الاجزاء الكثيرة لا يمنع من القول بان هذه الجثة حيوان فخلو جملة العناصر مع انها بالنسبة الى جملة الافلاك كالعدم اولى بان لا يمنع من القول بان جملة العالم حيوان واحد البحث الثاني ان الكتاب الالهي ناطق بكون الاجرام الفلكية موصوفة بالحيوة ويدل

عليه وجوه الاول قوله تعالى كل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون لا يليق الا بالعقلاء الثاني قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وهذه الضماير لا يليق الا بالعقلاء الثالث قوله تعالى والنجوم مسخرات بامره والامر لا يتوجه الا على الاحياء فهذا تمام الكلام في هذا الباب

الفصل الثاني في بيان صفة النفس الفلكية كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه يدل على ان النفس الفلكية المباشرة لتحريك الجسم الفلكي قوة جسمانية سارية في ذلك الجسم فانه قال في النجاة والشفاء نسبة النفس الفلكية الى الجسم الفلكي كنسبة النفس التي لنا الينا وذكر في الاشارات ان له مع ذلك نفسا ناطقة نسبتها الى الجسم الفلكي كنسبة النفس الناطقة التي لنا الينا وايضا اثبت لكل فلك عقلا على حدة فعلى هذا الطريق وجب ان يحصل لكل فلك امور ثلثة النفس الحيوانية والنفس الناطقة والعقل المجرد اما النفس الحيوانية فقد احتج على اثباتها بان قال المبدا القريب لهذه الحركة ارادة جزئية واذا كان كذلك وجب ان يحصل لذلك المبدا علوم جزئية واذا كان كذلك وجب ان تكون تلك القوة جسمانية فهذه مقدمات ثلثة **المقدمة الاولى** فاثبات قولنا ان المبدا القريب لهذه الحركة ارادة جزئية والدليل عليه وجهان الاول ان الماهية الكلية ماهية مشتركة فيها بين الجزئيات والقصد الى القدر المشترك بين الجزئيات لا يكون قصدا الى شيء من تلك الجزئيات واذا كان كذلك امتنع وقوع شيء منها اما قولنا الماهية الكلية ماهية مشتركة فيها بين الجزئيات فلا مرية فيه ظاهر لان الحركة مثلا ماهية مشتركة فيما بين الحركة من هذه النقطة الى تلك وبين ساير الحركات واما ان القصد الى القدر المشترك فيه لا يكون قصدا الى شيء من تلك الجزئيات فلان ما به المشاركة مغاير لما به الممايزة وغير مستلزم له فالقصد الى ما به المشاركة لا يكون قصدا الى ما به الممايزة واذا كان كذلك فلو وقع جزء واحد من جزئيات ذلك الكلي لكان ذلك وقوعا من غير مرجح ومخصص وهو محال فثبت ان الحركة الجزئية المعينة اذا كانت ارادية فان المؤثر في وقوعها ارادة جزئية معينة الثاني ان الارادة الكلية باقية وبقاء العلة يقتضي بقاء المعلول فلو كان المقتضي لهذه الحركة المعينة ارادة باقية لزم من بقاء تلك الارادة بقاء الجزء المعين من الحركة وبقاء الجزء المعين من الحركة محال اذ لو بقي ذلك الجزء لانقطعت الحركة فصارت سكونا ولا يمكن ان يقال المؤثر في حصول هذا الجزء المعين من الحركة هو تلك الارادة الباقية لكن بشرط زوال الجزء السابق من الحركة لان على هذا التقدير يلزم جعل عدم الحادث السابق جزءا من علة وجود الحادث اللاحق وذلك محال ولما بطل هذا ثبت ان العلة لحصول هذه الحركات المتعاقبة ارادة جزئية متعاقبة وهو المطلوب **والمقدمة الثانية** ان صاحب الارادات الجزئية لا بد وان يكون صاحب التصورات الجزئية والادراكات الجزئية وهذا حق لان القصد الى تكوين الشيء مشروط بالعلم فالقصد الى تحريك الجسم من هذا الحد الى ذلك الحد يجب ان يكون مشروطا بتصور هذا الحد بعينه وتصور ذلك الحد بعينه وذلك يدل على ان صاحب الارادات لا بد وان يكون صاحب التصورات الجزئية **والمقدمة الثالثة** قولنا ان صاحب التصورات الجزئية يجب ان يكون قوة جسمانية ويمتنع ان يكون موجودا مجردا وتقريره ما سبق ذكره من ان النفس المجردة عن الجسمية يمتنع كونها مدركة للجزئيات بل المدرك للجزئيات هو القوة الجسمانية واذا ظهرت هذه المقدمات الثلاث لزم الجزم بان النفس الفلكية قوة جسمانية وهو المطلوب هذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل والاعتراض عليه من وجوه الاول لا نسلم ان المبدا القريب للحركات الجزئية يجب ان يكون ارادة جزئية واما قوله القصد الكلي المشترك فيه بين الحركات فيمتنع كونه علة لجزء معين فنقول الكلام عليه من وجوه الاول ان نقول هب انكم عللتم تلك الحركات الجزئية بتلك الارادات الجزئية وعللتم تلك الارادات الجزئية بتلك التصورات الجزئية

ثم تعللون

ثم تعللون تلك التصورات فان عللتموها باشياء اخرى جزئية حادثة عاد الطلب فيها ويلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما القول بان الحادث المتقدم علة لحدوث الحادث واما طريق رابع وكيف كان فليعقل مثله في نفس تلك الحركات واقول وحق الله اني لشديد التعجب بان هذا الشيخ كيف مر عليه هذه الاسولة الظاهرة الجلية المتبادرة الى فهم كل عاقل السؤال الثاني هب ان القصد الكلي مشترك الا انه لم لا يجوز ان يتخصص تاثير ذلك الكلي لاجل تخصيص القابل وبيانه ان جوهر الفلك لما انتهى الى نقطة معينة فان الوقوف عليه والرجوع من تلك النقطة اماما وورا محال والانتقال منها الى الجانب الآخر محال فلم يبق الا ان يتحرك من تلك النقطة على سبيل سمت تلك الدورة واذا ظهر هذا فثبت ان جوهر الفلك لا يقبل الا هذه الحركة المعينة فلم لا يجوز ان يقال الفاعل وان كان صاحب القصد الكلي الا انه تخصص لاثره لاجل ان القابل ما كان قابلا الا له وهذا عين مذهبهم فانهم قالوا العقل الفعال عام الفيض وانما يتخصص الاثار والصفات لاجل تخصيص القوابل فكذا ههنا السؤال الثالث ان القصد الى الشيء مشروط بالعلم به فعلى هذا القصد الى الحركة المعينة مشروط بالعلم بها من حيث انها هي يتوقف عند معرفة تلك الشروط من حيث هي فلو جعلت حصول تلك الحركة من حيث انها تلك الحركة المخصوصة معللة بالقصد اليها من حيث انها هي لزم الدور وهو محال فثبت بهذه الاسولة الثلثة ضعف ما ذكره في الوجه الاول واما الوجه الثاني وهو قوله القصد الكلي باق والباقي لا يكون علة للمتغير فنقول لا نسلم ان القصد الكلي باق فان هذا السؤال الذي ذكره الشيخ فلم لا يجوز ان يكون مبدا هذه الحركات المتعاقبة ارادات كلية متعاقبة وتصورات كلية متعاقبة مثلا انه يريد الانتقال من احد الجزئين الى الثاني ومن الثاني الى الثالث وهكذا حتى يتم الدايرة وكونه مريدا للانتقال من احد الجزئين الى الثاني ارادة كلية لا جزئية والجواب الصحيح عندي عن هذا السؤال ان يقال لا يخلو اما ان يريد الانتقال من هذا الحد الى ذلك الحد او يريد الانتقال من غير تعيين ذلك الحد فان كان الاول كانت تلك الارادة جزئية وكان ذلك التصور جزئيا وهو المطلوب وان كان الثاني فالقصد الى الانتقال واقعا من هذا الحد المعين بعينه الى ذلك الآخر بعينه لان الانتقال من الحمل الى الثور يصدق عليه انه انتقال من حد الى حد والانتقال من الثور الى الحمل يصدق عليه ايضا ذلك المفهوم وكذا الانتقال من نقطة الحمل الى الجانب الشمالي تارة والى الجانب الجنوبي اخرى كل ذلك انتقال من حد الى حد فثبت ان ارادة الانتقال من حد الى حد نسبتها الى جميع الحركات على السوية ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يصير تلك الارادة سببا لتعيين البعض دون البعض فثبت ان هذا السؤال مدفوع الا انه يتوجه عليه الاسولة الثلثة التي اوردناها على الوجه الاول فظهر بهذا البيان ان هذا الكلام ضعيف جدا السؤال الثاني سلمنا ان المباشر لتحريك الجسم الفلكي يجب ان يكون صاحب الارادات الجزئية وسلمنا ان صاحب الارادات الجزئية يجب ان يكون صاحب الادراكات الجزئية لكن لم قلتم ان صاحب الادراكات الجزئية يجب ان يكون قوة جسمانية فانا بينا في المقالة السابعة ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس والذي نذكره ههنا وجوه الاول ان غرض النفس عندكم من التحريك هو التشبه بالعقل على ما بينا تفسير هذا التشبه وارادة التشبه بالغير مشروط بمعرفة ذلك الغير فوجب ان يكون النفس المحركة للجسم السماوي عالما بالعقل المجرد فثبت ان الشيء الذي باشر تحريك الجسم الفلكي هو الذي يكون مدركا لذات العقل المجرد وكماله وادراك المجردات لا يصح من الجوهر المجرد فيلزم ان يكون النفس الفلكية لكونها صاحب الادراكات الجزئية

قوة جسمانية ولكونها مدركة للعقل المجرد جوهر مجرد فالشيء الواحد جسماني ومجرد وذلك باطل
قطعا واعلم انه لا خلاص عن هذا الكلام الا بالقدح في احدى مقدمات ثلثة اما ان يقولوا صاحب
الادراكات الجزئية لا يجب ان يكون جسمانيا او يقولوا ليس الغرض للنفس من تحريك الفلك هو التشبه
بالعقل او يقولوا القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات واي واحدة من هذه الثلثة قالوا به
فقد تركوا اصلا من اصولهم المشهورة وقاعدة من قواعدهم المعتبرة الثاني انا نعلم بالضرورة انه يمكننا ان نقول
زيد انسان فالحاكم بهذا الحكم يجب ان يكون مدركا لزيد من حيث انه هو زيد وللانسان الذي هو مفهوم
كلي والا لحصل التصديق من غير تصور وهو محال لكن صاحب الادراكات الكلية هو النفس المجردة فوجب
ان يكون صاحب الادراكات الجزئية ايضا هو النفس واذا كان كذلك فحينئذ بطل قولهم ان صاحب الادراكات
الجزئية يجب ان يكون قوة جسمانية الثالث النفس الناطقة جوهر مجرد وهي مدبرة لهذا البدن
المعين فاما ان يدبر هذا البدن بادراكات كلية وتصور كلي واما ان يدبره بادراكات جزئية وتصور
جزئي فان كان الاول فقد بطل قولكم ان القصد الكلي لا يصدر عنه افعال جزئية وان كان الثاني فقد بطل
قولكم ان الجوهر المجرد لا يكون صاحب الادراكات الجزئية وعلى كل التقديرين فانه يبطل كلامكم واقول حقا
اني شديد التعجب من عقلاء هؤلاء الاقوام عن هذه الكلمات الظاهرة فهذا هو الكلام على دليلهم والمختار
عندي ان النفس الفلكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلايقها ومع هذا فانها موصوفة بالارادات
الجزئية والادراكات الجزئية وكذلك ايضا موصوفة بالارادات الكلية والادراكات الكلية فهي عابدة
لربها وقاصدة بهذه الحركات عبادة ربها وخالقها ومدبرها وعلى هذا التقدير فقد زالت الشكوك
والشبهات ويتفرع على ما ذكرنا فرع وهو ان المسمى بنفس الكل نفس الفلك الاعظم وذلك لان ساير
الافلاك موجودة في باطن الفلك الاعظم فهي كالاجزاء من الفلك الاعظم فنفوسها كالقوى المتشعبة
من نفس الفلك الاعظم كما ان القوى المتشعبة من النفس الناطقة الموجودة في كل واحد من الاعضاء
المخصوصة كالنتايج والاثار والشعب لجوهر النفس الناطقة فثبت بما ذكرنا ان تدبير الحق سبحانه وتعالى
لعالم الاجسام انما ابتدأ من الفلك الاعظم الذي هو العرش وذلك الابتداء انما حصل بواسطة تلك
النفوس التي هي النفس الفلكية واما ساير النفوس الفلكية والعنصرية فهي نتايجها وشعبها و
اولادها واليه الاشارة في الدعاء المشهور وهو قوله اللهم اني اسئلك بمعاقد العز من اركان عرشك
فالمراد من معاقد العز جوهر تلك النفس الكلية وشعبها المنبثة منها في اجزاء العرش **الفصل الثالث**
في تعديد مذاهب الناس في السبب الموجب لكون الفلك متحركا بالاستدارة الناس فيه فريقان منهم
من يقول بانه يتحرك حركة مستديرة بالقصد والارادة اما الذاهبون الى القول الاول فقد ذكروا
فيه وجوها كثيرة فالقول الاول قول من يقول ثبت بالدليل وجود خلاء خارج العالم لا نهاية له والجسم
الثقيل الذي لا علاقة فوقه ولا دعامة تحته ينزل والجسم النازل بهذه الصفة لا بد وان يستدير على
نفسه حال نزوله فسبب كون الفلك متحركا بالاستدارة هذا المعنى واعلم ان بناء هذا المذهب على
مقدمات احدها اثبات خلاء لا نهاية له خارج العالم وقد عرفت الكلام فيه والثانية ان اجرام الافلاك
ثقيلة وقد دللنا فيما تقدم على فساد هذا الرأي والثالثة انا بينا ان الخلاء المتشابه الذي لا نهاية له لا
يتميز فيه جانب عن جانب بشيء من الخواص فلم يكن كون بعضها فوق وبعضها تحتا اولى من العكس واذا استوت
الجهات في جميع الصفات امتنع ان يقال ان الفلك نزل من جانب الى جانب اخر ينزل ابدا القول الثاني

بث

ثبت انه لابد لهذه الحركات من الاول وثبت ايضا ان انقطاع تلك الحركات محال وان رجوعها عن مجاريها
الى الجانب الاخر محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا جزء من اجزاء الحركة الفلكية الا وقد حصل فيه جزء
اخر من الحركة وانتهاء الفلك بذلك الجزء السابق من الحركة الى ذلك الحد المعين اوجب حركته من ذلك
الحد الى حد اخر بعده واذا كان كذلك فكل جزء من اجزاء الحركة انما حصل لان الجزء المتقدم عليه اوجب
وقوعه على ذلك الوجه وعلى هذا التقدير فيكون وقوع هذه الحركة امرا واجب الوجود لذاته والواجب الوجود
لذاته لا يجوز تعليله بعلة منفصلة فامتنع تعليل كون الفلك متحركا بعلة منفصلة والقول الثالث
ان الفلك قديم المادة محدث الصورة فمادته انما هي الاجزاء التي لا تتجزى وتلك الذرات والهباءات
وعلى هذا القول في سبب حركته بالاستدارة قولان الاول ان تلك الاجزاء كان بعضها حارا وبعضها
باردا فلما اختلطت وامتزجت اختلاطا محكما تعذر انفصال بعضها عن البعض صار ذلك سببا
لحصول الحركة الدورية ومثاله ان الذهب اذا ذوب في البوطقة فانه بعد الذوب يستدير على نفسه
والسبب فيه ان الجزء الذي يلاصق جرم البوطقة تقوى سخونته جدا فلاجل قوة السخونة يصعد و
الجزء الذي لم يلاصق البوطقة تضعف سخونته فيميل الى الثقل فاجزاء الذهب متلاحمة متصلة
التحاما واتصالا يمتنع انفكاك بعضها عن البعض فلما طلب بعض تلك الاجزاء الصعود وبعضها الهبوط
وتعذر انفصال البعض عن البعض صار ذلك سببا لحصول الحركة الدورية في جرم الذهب الذايب
فلا يمتنع ان يكون سبب استدارة الفلك مثل هذه الحالة او ما يشبهها ويناسبها والقول الثاني
قول ذي مقراطيس وذلك لان مذهبه ان هذه الهباءات والذرات كانت متحركة حركة دائمة في الخلاء
الذي لا نهاية له ثم اتفق في بعضها ان تصادمت على وجه خاص وتعارضت في حركاتها وتمانعت
فتولد جرم الفلك لهذا السبب ثم اتفق لبعض تلك الاجزاء ان كانت في حركاتها مائلة الى بعض الجوانب اقوى
من قوة الاجزاء التي تمانعها وتعارضها فلا جرم تحرك جرم الفلك الى ذلك الجانب فاستدار على ذلك
الوجه الخاص ثم ان المغلوب لا يعود غالبا والمقهور لا يصير قاهرا فلا جرم بقي الفلك على تلك
الحركة الخاصة الى اخر الابد فهذه الوجوه الاربعة مفرعة على قول من يقول حركات الافلاك طبيعية
واما الفريق الثاني وهو ان يقال ان حركاتها ارادية فالقائلون به فريقان منهم من قال انه ليس
للافلاك غرض معين في اختيار هذه الحركات ومنهم من اثبت لها غرضا معينا اما الفريق الاول
فتقريره ان طبايع الاجرام الفلكية بسايط وجميع النقط المفترضة فيها متشابهة في تمام الحقيقة متساوية
في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون وقوع تلك الحركات على جميع المدارات المختلفة التي لا
نهاية لها ممكنا اذ لو امكن البعض وامتنع البعض لزم ان يكون الاشياء المتماثلة في تمام الماهية مختلفة في
اللوازم والاثار وذلك محال فثبت ان الكل ممكن واذ ليس للبعض رجحان على البعض لا في اصل الامكان
ولا في السهولة ولا في اثر من الاثار البتة ومتى تشابهت الاحوال وتساوت على الوجه الذي ذكرنا
لم يمتنع ان يختار الفاعل المختار احد تلك الاقسام دون الاخرى لا لعلة ومثاله ان الجايع اذا
خير بين اكل رغيفين والعطشان اذا خير بين شرب قدحين فانه يختار احدهما دون الاخر لا لمرجح
فكذلك النفس التي للفلك الاعظم ولساير الافلاك اختار كل واحد منهما نوعا معينا من الحركة لا لغرض
ومرجح البتة القول الثاني قول من يقول ان للفلك في حركته غرضا معينا معتبرا وهؤلاء فرق ثلثة منهم
من يقول ذلك الغرض امور عقلية تستفيدها من المبادي العالية لنفسه ومنهم من يقول ذلك الغرض

عمارة هذا العالم وحصول نظامه ومنهم من يجمع بين الطريقين فقال اصل حركاتها لاجل استفادة الكمالات من المبادي العالية واما جهات حركاتها ومقادير بطوها وسرعتها لاجل مصالح هذا العالم العنصري وذكروا لهذا مثالا وهو ان الرجل الكريم النفس كثير الخير اذا اراد الذهاب الى موضع لمهم له فيه وكان الى ذلك الموضع طريقان متساويان بالنسبة اليه من كل الوجوه الا ان ذهابه في احد الطريقين يوجب حصول المنافع الكثيرة لطايفة من الضعفاء والعاجزين واندفاع الشرور الكثيرة عنهم وذهابه في الطريق الثاني يوجب بطلان تلك الجهات من المصالح فان كونه في ذاته خيرا رحيما يقتضي ان يختار الطريق الانفع للضعفاء ويترك الطريق العاري عن النفع فهذه ثلثة اقوال مضبوطة اما القول الاول وهو ان الغرض للفلك من هذه الحركات استفادة الكمالات وتحصيل السعادات فاقول التقسيم الصحيح في هذا المقام ان يقال تلك الكمالات اما ان يكون جسمانية او نفسانية واما القسم الاول وهو المختار عند اكثر الحكماء المتأخرين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وذلك لانهم قالوا ان جوهر الفلك كامل في ذاته وفي جميع صفاته ولم يبق فيه شيء بالقوة الا وقد خرج الى الفعل الا في الاين والوضع فان خروج كلها من القوة الى الفعل محال والا لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في امكنة كثيرة وذلك محال فلهذا السبب بقيت الاين والاوضاع فيه بالقوة ولم يخرج بكليتها الى الفعل فهو يتحرك لاجل تخرجها من القوة الى الفعل وهذا هو القول المختار عند هذين الرجلين الفاضلين ونقلاه عن الحكيم ارسطاطاليس وهو عندي بعيد جدا ولا يليق بالرجل العاقل الفاضل ان يميل عقله اليه والقسم الثاني من القسمين المذكورين في التقسيم ان يقال ان مقصود الفلك من تلك الحركات استفادة كمالات نفسانية واعلم ان الكمالات النفسانية احد امور ثلثة اما الحيوة واما الادراك واما الفعل وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة محتمل ههنا اما القول الاول وهو ان يقال المقصود من هذه الحركة الفايقة الحيوة فتقريره ان يقال الاستقراء دل على ان اللطافة والشفافية والنورانية والحركة وقوة الحيوة والفعل امور متلازمة اما دايما واما في الاكثر واما الظلمة والسكون والموت والجهل فهي امور متلازمة اما دايما واما في الاكثر الا ترى ان القلب لما كان ينبوع الحيوة لاجرم كان دايم الحركة ولما كان حيوة الفلك اكمل واشرف من حيوة هذه الاجسام لاجرم كانت حركته اشرف الحركات وهي المستديرة الخالية عن التفاوت والاختلاف الموصوفة بكمال ترتيب ونظام واما جرم الارض فلما كان معدن الظلمة والكثافة لاجرم كان معدن السكون والجمود فالموت والسكون متلازمان ولما كانت الحيوة في عالم الافلاك ابقى واشرف كانت الحركات هناك اكمل واشرف واما البحث في ان الحركة هي الموجبة للحيوة او الحيوة هي الموجبة للحركة او هما معلولا علة منفصلة فذلك غير معلوم واما الاحتمال الثاني وهو ان المقصود للافلاك من تلك الحركات اكتساب العلوم والمعارف وتحصيلها فهذا ايضا محتمل وتقريره انا نعلم ان الانسان حال ما يحاول تحصيل المعارف المكتسبة فانه يستعين بالفكر و التامل وذلك لا يمكن الا بتحريك الارواح الدماغية على وجوه مخصوصة واذا كان كذلك لم يمتنع ايضا ان يقال ان مراتب العلوم غير متناهية واللذة الحاصلة من تحصيل العلوم والمعارف اقوى اللذات واكمل السعادات فهذه النفوس الفلكية شعوفة بتحصيل هذا النوع من السعادات وانه لا يمكنها تحصيل هذا المطلوب الا بواسطة هذه الحركات المخصوصة فكانت مواظبة الافلاك على هذه الحركات لاجل ان يتوسل بها الى استفادة المعارف والعلوم ولما كان لا نهاية للعلوم والمعارف لاجرم لا نهاية لحركاتها لاجل ان يحصل الوصلة بها الى تحصيل تلك المطالب فهذا احتمال ممكن وهو اقرب الى العقل من التخرج

الايون

الاين والاوضاع واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون حركاتها لطلب الكمال في القوة العملية فهذا الاحتمال يمكن تقريره على وجوه الاول وهو قول اصحاب الاحكام وهو انه ثبت ان الكواكب في هذه المدارات حصصا مختلفة فبعض تلك البروج شرف لها وبعضها هبوط لها وكذا القول في البيت والمثلثة والحدود والوجوه والفرح وساير الاقسام المذكورة في علم الاحكام وايضا فالاحكاميون ذكروا ان بين تلك الكواكب صداقة وعداوة وان كل واحد منها يحاول اعانة غيره على غيره تارة و منازعته في فعله اخرى وعلى هذا التقدير فلا يمتنع ان يكون انفعالها لاجل طلب تلك الزوايد في القدرة والقوة والوجه الثاني قالوا لا شك ان واجب الوجود لذاته هو المبدا المفيض جميع اقسام الخير والرحمة على جميع اجزاء العالم الروحاني والجسماني ولا شك ان الحركات الفلكية اسباب لنظام هذا العالم وعند هذا قالوا الكمال حال الممكنات التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ولهذا المعنى قال صاحب الشريعة تخلقوا باخلاق الله ونقل عن اوايل الفلاسفة انهم قالوا الفلسفة عبارة عن التشبه بالاله بمقدار الطاقة البشرية ولا شك ان هذا التشبه حالة عالية شريفة ولما كانت الافلاك اكمل حالا من البشر في علومها ومعارفها وانواع فضايلها كانت اولى بتحصيل هذا التشبه بقدر ما يليق به من الطاقة فهي بحركاتها مشتغلة على تحصيل نظام هذا العالم الاسفل لا لان مقصودها الاصلي هو العناية بهذه السافلات بل مقصودها الاصلي هو التشبه بالاله تعالى في كونه مبدا لحصول النظام والخير والرحمة والوجه الثالث انا بينا ان الفلك حيوان وهو مطيع لمعبوده وخالقه والعبادة عبارة عن مجموع ثلثة الاعتقاد بالقلب والذكر باللسان والخدمة بالبدن فالنفس الفلكية لما كانت مواظبة على عبادة خالقها ومعبودها وبدنها هو الفلك كانت هذه الحركات جارية مجرى الركوع والسجود لله سبحانه وتعالى فهذا هو القول في تقرير الوجوه الممكنة في ان غرض الفلك من الحركة استفادة الكمالات والسعادات من الاسباب العالية القسم الثاني قول من يقول غرضها من هذه الحركات العناية بالسافلات وهذا هو قول ذهب اليه عالم من الناس والذين قالوا ان الكواكب السبعة اذا صعدت الى اوجاتها واستفادت القوى الشريفة من العرش والكرسي فاذا نزلت الى حضيضاتها ادت تلك القوى الى العالم العنصري داخلون في هذا القسم واما القسم الثالث وهو قولهم ان حصول الحركات لاجل استفادة الكمال من العاليات واما جهات حركاتها وكيفياتها فللعناية بالسافلات فهذا قول اختاره ثامسطيوس وفي المسئلة قول اخر عجيب وهو ان خارج الفلك الاقصى عوالم مملوة من النور وتلك الانوار مختلفة في درجات الكمال فلذلك الفلك الاقصى يتحرك ليستفيد الكمالات المختلفة والقوى المتباينة من تلك الانوار فهذا ضبط الاقوال الممكنة في هذا الباب

الفصل الرابع في بيع هذه المذاهب ونحن نرتبها على مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان الاقوال الاربعة المبنية على ان هذه الحركات طبيعية قد سلف ابطالها واما القول الخامس وهو انها ارادية الا انه ليس للافلاك في تلك الحركات غرض معين فاعلم ان هذا بناء على ان القادر يمكنه ان يفعل فعلا معينا لا لغرض اصلا والكلام المستقصى في ابطاله قد سبق في كتاب الدواعي والصوارف ولا باس باعادة بعضها فنقول هذا باطل من وجهين الاول انها اذا كانت متساوية بالنسبة الى ذلك الفاعل كان اقدامه على البعض دون البعض رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال والثاني ان بتقدير ان يكون جايزا الا انه امر اتفاقي والامور الاتفاقية لا يكون دايمة ولا اكثرية فوجب ان لا يكون هذه الحركات دايمة ولا اكثرية فان قيل الحركات الجسمية

كثيرة مثل عبث الانسان بشعره ومن شعرات لحيته وعبثه بسنه باخذها من الطريق من غير غرض صحيح وبعبث بها فهذه حركات ارادية مع انه ليس فيها اغراض صحيحة وايضا النايم ينقلب من احد جنبيه الى الثانى فتلك الحركة حركة ارادية وليس فيها اغراض صحيحة وايضا النايم ينقلب من احد جنبيه الى الثانى فتلك الحركة حركة ارادية وليس فيها اغراض معينة لان النوم ضد العلم وعند عدم العلم لا يبقى الغرض وايضا الجايع اذا وضع عنده رغيف فانه يبتدى بكسر جانب معين منه دون ساير الجوانب لا لغرض يتعلق بذلك الجانب بعينه والجواب اما العبث فنقول ان القوة المحركة مراتب فالمرتبة القريبة هى القوة المركوزة فى الاوتار والعضلات وهى صالحة للفعل ولضده وما دامت هذه الصلاحية من الجانبين باقية امتنع ان تصير مصدرا للفعل المعين فاذا انضاف اليها ميل حصل الرجحان و ذلك الميل مرتب على ان يعتقد الانسان ان له فى ذلك الفعل مصلحة ومنفعة فاذا حصل هذا الاعتقاد حصل الميل وليس من شرط ذلك الاعتقاد ان يكون مطابقا بل سواء كان مطابقا او لم يكن فانه اذا حصل الاعتقاد الجازم ترتب عليه الميل وايضا فتلك المنفعة قد يكون منفعة خسيسة وهى نفس التلذذ بذلك الفعل وقد يكون منفعة شريفة يحصل لها اثار كاملة ونتايج شريفة اذا عرفت هذا فنقول المقدم على الفعل العبثى انما تقدم عليه لو انضاف الى القوة العضلية تلك الارادة المترتبة على ذلك الاعتقاد ومعلوم ان ذلك الاعتقاد يكون مقدرا بمقدار معين وتلك الارادة ايضا محدودة بحد معين فمجموع تلك القدرة مع تلك الارادة مع ذلك التصور يوجب تلك الحركة المقدرة بالمقدار المخصوص وذلك المجموع له فى ذلك الفعل غاية معينة وهى الانتهاء الى ذلك الحد المعين فالحركة حصلت لها ههنا غاية معينة وحد معين الا انه بقى ههنا امران احدهما ان ذلك الذى تخيله خيرا قد لا يكون فى نفس الامر كذلك وحينئذ يسمى ذلك الفعل باطلا لا بمعنى انه ليس له غاية بحسب ذلك الاعتقاد بل بمعنى انه ليس له غاية يستحق فى نفسها جعلها غاية والثانى انه ربما كانت الغاية فى تلك الحركة ليست الا الوصول الى ذلك الخير المعين فهذا يكون غاية لتلك الحركة بمعنى انه ما اراد من تلك الحركة الا الوصول الى تلك الغاية المعينة وقد يقال ان هذه الحركة عبث بمعنى ان هذه الغاية لما كانت خسيسة لم يكن بين وجودها وعدمها فرق معتبر يجرى مجرى العدم واما النايم فنقول انه ما لم يتخيل النايم مكروها او مطلوبا لم يترك شيئا ولم يفعل شيئا اقصى ما فى الباب انا بعد الانتباه لا نتذكر ذلك المطلوب وذلك المهروب الا انه لا يلزم من حصول ذلك التخيل فى ذلك الوقت عدمنا بعد النوم بانه كان ذلك التخيل حاصلا فى ذلك الوقت واما قوله بان الجايع يبتدى بكسر الرغيف من احد الجوانب لا لغرض معين فنقول انه ما لم يتخيل امرا صالحا لذلك الترجيح لم يحصل ذلك التعيين وهو كونه الذ وارخص او كونه اقرب او شى اخر يكون حاصلا فى الذهن الا انه يزول عن الذهن فى الحال فلا يمكن التعبير عنه لهذا السبب **المسئلة الثانية** فى الرد على من يقول المقصود من تلك الحركات اصلاح هذه السافلات فنقول الذى يدل على فساد هذا القول وجوه **الحجة الاولى** ان كل من كان اكثر افعاله الرعاية حال الغير كان كالخادم لذلك الغير والخادم اخس من المخدوم فاذا كان المخدوم خسيسا كان خادمه بالغا الى النهاية القصوى فى الخساسة واشرف موجودات هذا العالم العنصرى فهو فى نهاية الضعف فى علومه وفى افعاله الفاضلة فجعل تلك الاجسام العالية المقدسة الشريفة خادمة هذه الاجسام الخسيسة مما لا يقبله العقل فان قيل اليس ان المقصود من النبى رعاية مصالح الامة ومن السلطان رعاية مصالح الرعية ومن الراعى رعاية الغنم ولم يلزم كون النبى ادون حالا من الامة

كما

كما اما ههنا فلا نسلم انه لا فايدة فى وجود النبى الا رعاية مصالح الامة بل له فى وجوده فوايد عالية رفيعة فانه لاجل نبوته يستكمل ذاته بالمعارف القدسية والانوار الالهية ومن جملتها ارشاد الخلق الى الحق فنظيره من مسئلتنا ان يقال ان الافلاك فى حركاتها فوايد كثيرة ومن جملتها مصالح السافلات وبهذا التقدير فهذا هو القول الذى اختاره ثامسطوس وهو ان الفلك يستفيد من المبادى العالية انواعا من البهجة والسعادة ثم انه يختار الجهة المعينة لكونها انفع للسافلات وذلك غير المذهب الذى نحن الان فيه **الحجة الثانية** ان كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعلت الاجرام العالية افعالها لمصالح السافلات لكانت مستكملة بهذه السافلات ومعلوم انها اشرف واعلى من هذه السافلات فيلزم كون الاكمل مستكملا بالاخس الانقص وهذا محال ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الكامل الشريف العالى قد يستكمل فى بعض الاحوال بالخسيس النازل الا ترى ان السلطان قد ينتفع برعيته والمولى قد ينتفع بعبده والانسان قد ينتفع بالخبز والماء مع انه اشرف منهما واعلم ان هذين الدليلين لا شك انهما من باب الاقناعيات لانه ثبت ان الارض بالنسبة الى افلاك الكواكب العلوية كالمركز فى الدايرة وانه لا يبقى لها وجود بالنسبة اليها ويبعد فى العقل ان يقال الفلك الاعظم على جلالته وذلك الثوابت على عظمته وجملة الكواكب على غاية جلالتها وجميع الافلاك السبعة مع ما فيها من السيارات الرفيعة والشمس على غاية جلالتها كلها دايمة الحركة والفعل لاجل مصالح هذا العالم الذى اشرف اقسامه هو الانسان ثم ان حاصل الانسان من العلم والفضايل ليس الا القليل فهذا فى العقل بعيد شديد عنه والله العالم بالحقايق **المسئلة الثالثة** فى ابطال قول من يقول المقصود من الحركات اخراج الايون والاوضاع من القوة الى الفعل واعلم ان هذا الوجه كانه اضعف الوجوه وابعدها عن العقل ثم الذى يدل على فساده وجوه الاول انه لو كان مقصود الفلك من الحركة اخراج تلك الايون والاوضاع من القوة الى الفعل لوجب ان يكون تلك الحركات واقعة على اسرع الوجوه وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة انه اذا كان مقصود تلك الثوابت من الحركة اخراج الاوضاع والايون من القوة الى الفعل ثم لا يخرجها فى مقدار اليوم الواحد فان القادر اذا امكنه تحصيل مقصوده فى زمان قليل فانه لا يعدل عنه ولا يتوقف تحصيله على زمان طويل فان قلتم لم لا يجوز ان يقال ان هيولى كل فلك لا يقبل الا ذلك النوع من الحركة فلاجل ان تلك الهيولى لا تقبل الا ذلك النوع وجد ذلك النوع دون غيره فنقول فاذا جاز هذا فقولوا ان هيولى كل فلك مستلزمة لذاتها حصول ذلك النوع من الحركة فلهذا السبب وقعت تلك دون ساير الحركات وعلى هذا التقدير فيبطل كل ما ذكرتموه **الحجة الثانية** ان الحركة من المشرق الى المغرب كما انها تفيد اخراج الايون والاوضاع من القوة الى الفعل فكذلك الحركة المضادة لها تفيد المقصود واذا كان جميع انواع الحركات تفيد هذا المقصود ولم يكن بعضها اولى من البعض ولا يمكن الجمع بينها فلم يبق الا تركها باسرها فما ذكرتموه يوجب نفى الحركة لا حصولها **الحجة الثالثة** انا لو فرضنا انسانا اخذ يعدو فى جميع مشارق الارض ومغاربها ويقول لا غرض لى فى هذه الحركة الا اخراج الايون والاوضاع من القوة الى الفعل لقضى عليه كل عاقل بالجنون فان قالوا الفرق بين البابين ان هذا الانسان خال عن اكثر الكمالات المهمة فكان اشتغاله باخراج الايون والاوضاع مانعا له من تلك المهمات بخلاف الفلك فانه كامل فى جميع الصفات الا فى هذا المعنى فكان اشتغاله بتحصيلها كمالا بالنسبة اليه قلنا انكم ما ذكرتم برهانا يقينيا على ان نفس الفلك واحدة كاملة فى جميع الصفات الا فى هذا المعنى

فكان كلامكم باطلا بل قد بينا انه لا يمتنع ان يكون مقصوده من هذه الحركة ساير الوجوه التي عددناها الحجة الرابعة وهي ان استخراج الايون والاوضاع اما ان يكون كما لا يصلح ان يكون مقصوداً للعاقل واما ان لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون مقصود الفلك من الحركة نفس الحركة ولو كان الامر كذلك لبطل قولكم ان مقصود الفلك من الحركة التشبه بالعقل المفارق وان كان الثاني وهو ان هذه الاستخراجات امور لا يصلح ان يكون مطلوبة للعقل فهذا يقدح في كون الفلك طالباً لها وذلك يبطل قولكم الحجة الخامسة ان الفلك اذا كان معتوها مجنونا لا يعرف الحقايق ولا يخبر بحركته ولا بفعله فعله يحتمل بحيلولة فساده لاجلها يبقى مواظبا على الحركة وان كان عاقلا فنقول انه يعلم انه لا يمكنه ان يستخرج من القوة الى الفعل من باب الايون والاوضاع الا الواحد فقط ولا يمكنه ان يجمع بين الاثنين منها ولا يلزم حصول الجسم الواحد في مكانين ونعلم ايضا ان جميع تلك الايون والاوضاع متماثلة في تمام الماهية ومتساوية في كلية الحقيقة واذا كان الامر كذلك لم يكن في ابدال بعضها بالبعض فايدة البتة واذا عرفت هذا وجب ان يكتفي بالاين الواحد والوضع الواحد وان يريح نفسه من المواظبة على هذه الاعمال الفاسدة وذلك يوجب بقاء الفلك على السكون واعراضه عن الحركة بالكلية الحجة السادسة لو كان المقصود من الحركة استخراج الايون والاوضاع من القوة الى الفعل فاي سبب يبقى مواظبا على استخراج الايون والاوضاع الحاصلة في هذا المدار ابدا ويبقى معرضا عن الايون والاوضاع الحاصلة في ساير المدارات التي لا نهاية لها لانه اذا حصل المقصود الواحد بطرق كثيرة وكان كل واحد منها مساويا للاخر في تمام الاقتضاء لذلك المطلوب كان البقاء على الواحد منها والاعراض عن البواقي ابدا ممتنعا محالا فلو كان المقصود ما ذكرتم لكان البقاء على هذه الحالة محالا وحيث حصل هذا البقاء ثبت ان ما ذكرتموه باطل الحجة السابعة اما ان يكون مقصود الفلك طلب الكل او طلب واحد منها بعينه او طلب واحد منها لا بعينه والاول باطل والا لكان ذلك طلبا للمحال وطلب المحال لا يوجد وان وجد لكنه لا يدوم والثاني يقتضي انه اذا وجد ذلك الواحد ان يقف لان كل من فاز بالمطلوب ترك الطلب والثالث ايضا يقتضي ان يقف لانه اذا كان مقصوده تحصيل واحد من تلك الايون اي واحد منها كان فاذا فاز بالواحد فقد فاز بمقصوده فوجب ان يقف فثبت ان هذا القول فاسد على جميع التقديرات الحجة الثامنة ان الفلك جسم بسيط فالنقط المفروضة فيه يكون متساوية في تمام الماهية فالانتقال من نقطة الى نقطة اخرى يكون انتقالا من الشيء الى ما يماثله من كل الوجوه ومثل هذا لا يمكن ان يكون مطلوبا للعاقل الكامل فثبت ان هذا القول باطل وبالجملة فضعفه وبطلانه اظهر من ان يحتاج فيه الى الدليل والبرهان المسئلة الرابعة في الرد على ارسطوطاليس في قوله ان اصل الحركة معلل بالاستكمال بالاسباب العالية الا ان جهات تلك الحركات لاجل العناية بالسافلات احتج الشيخ على فساده بوجهين الحجة الاولى قال ان جاز ان يقال الحركات الى الجوانب المختلفة متساوية بالنسبة الى الفلك فاختيار الحركة المعينة لاجل انها انفع للسافلات جاز ايضا ان يقال ان الحركة والسكون بالنسبة اليه على السوية فاختار اصل الحركة لانه انفع للسافلات والجواب ان يجب فنقول انتم تقولون ان الحركة كمال اول واما السكون فهو عدم لذلك الكمال والعقل حاكم بانه يمتنع ان يكون وجود الكمال وعدمه بالنسبة الى الفلك على السوية واما الحركة الى جهة مع الحركة الى جهة اخرى فهما متساويان في كون كل واحد منهما كمالا فحينئذ لا يمتنع ان يكون رجحان احدهما على الاخرى لاجل العناية بالسافلات فظهر الفرق الحجة الثانية قال الدليل الذي دل على انه يمتنع ان يكون اصل الحركة لاجل العناية بالسافلات هو انه لا يكون

ان يستكمل

ان يستكمل العالي بالسافل وكل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض وهذا الدليل بعينه قائم في تعيين الجهات وفي اختيار الكيفيات فكما بطل تعليل اصل الحركة بالعناية بالسافلات فكذلك القول في الكيفية والجواب ان يجب فنقول صريح العقل شاهد بان من كان اكثر افعاله لاجل رعاية مصالح الغير فانه يكون كالخادم لذلك الغير وذلك محال في الاولى بالنسبة الى عالم العناصر اما من كانت افعاله لاجل اغراض عايدة اليه ومقاصد راجعة اليه ثم انه اختار منها واحدا لاجل انه انفع للضعفاء والعاجزين فانه لا يكون هذا الفاعل خادما لاولئك الضعفاء والعاجزين فظهر الفرق فهذا بيان ان هذين الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ الرئيس في ابطال قول ارسطو في غاية الضعف المسئلة الخامسة قد حكينا عن بعضهم انهم قالوا انه سبحانه مبدأ الخير وينبوع الرحمة على جميع الممكنات وهذه الحركات المعينة للاجرام الفلكية سبب لنظام هذا العالم ولعمارته فمقصود الافلاك والكواكب من حركاتها التشبه بالله تعالى في كونه مبدأ لحصول النظام والخير والرحمة واعلم ان الشيخ ابطل هذا القول فقال الحق الاول لا يقصد شيئا بل هو منفرد بذاته فانه هكذا باتفاق الفلاسفة فوجب ان المتشبه به ان لا يقصد شيئا فاما القصد الى فعل معين فهذا مباين للتشبه به الا ان يقال المقصود بالقصد الاول شيء آخر وهذا النفع انما حصل بالقصد الثاني على جهة الاستتباع وذلك لا نزاع فيه واعلم ان هذا الكلام مختل لانه ليس المراد من التشبه بالمبدأ الاول هو انه يحاول ان يجعل نفسه مثل ذات واجب الوجود فان ذلك محال بل المراد انه يسعى في ان يحصل لنفسه ما يليق به من صفات الكمال والجلال واذا عرفت هذا فنقول الفلك لا يمكنه ان يتشبه بالمبدأ الاول في عدم القصد الا انه يمكنه ان يتشبه به في كونه مبدأ لفيضان الخيرات على المحتاجين ولا يلزم من امتناع التشبه به في بعض الصفات امتناع التشبه به في ما يمكن فظهر ان هذا الكلام فاسد المسئلة السادسة في ترتيب الاقوال المذكورة ونظمها على تقسيم صحيح معلوم اعلم انه ثبت ان الفلك متحرك بالارادة فهذا الفلك اما ان يكون له في هذا الفعل غرض واما ان لا يكون واما القسم الثاني وهو انه ليس فيه غرض فهذا قد سبق الكلام فيه فثبت القسم الاول فنقول ذلك الغرض اما ان يكون هو العناية بالسافلات واما ان يكون استفادة الكمالات من الاسباب العالية والاول باطل لما ثبت انه لا يجوز ان يكون حركتها لاجل العناية بالسافلات فثبت ان حركته لاجل استفادة الكمالات من الاسباب العالية فنقول تلك الكمالات اما ان يكون عايدة الى جسم الفلك او الى نفس الفلك اما القسم الاول فهو قول من يقول المقصود من الحركة الفلكية استخراج الايون والاوضاع من القوة الى الفعل وقد سبق ابطاله فبقي القسم الثاني وهو ان يكون المقصود من تلك الحركة استفادة الكمالات النفسانية اذا عرفت هذا فنقول نفس الفلك موجود ممكن لذاته والكمالات الحاصلة فيها ايضا موجودات ممكنة الوجود لذواتها فلا بد لجوهر النفس الفلكية ولكمالات القايمة بها من مؤثر وذلك المؤثر اما الاعراض واما الاجسام واما جواهر مجردة تفعل بالالة الجسمانية واما جواهر مجردة تفعل من غير الالة الجسمانية والاقسام الثلثة الاول باطلة بالدليل الذي ذكرناه في النفوس البشرية بل هاهنا اولى لانه لما ثبت ان المؤثر في النفوس البشرية مع حقارتها وضعفها يجب ان يكون جوهرا عقليا مجردا فهذا القول في النفوس الفلكية العالية المقدسة اولى فاذا قلنا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فحينئذ يمتنع ان يكون المؤثر في وجودها هو الله سبحانه وتعالى وحينئذ يثبت ان هذه النفوس الفلكية معلولات في ذواتها وفي جميع الكمالات الحاصلة

للنفس الفلكية انما حصلت من نفس ذلك الجوهر العقلي المجرد والنفس عالمة بانه لا يمكنه اكتساب تلك
الكمالات من ذلك الجوهر العقلي الا بواسطة هذه الحركات شوقية لا محالة وكان ايضا تشبهه على معنى
ان هذه النفس يحاول التشبه بذلك العقل في تكثير العلوم الحقيقية والمعارف القدسية كما ان التلميذ
الذي يعتقد في استاذه كونه كاملا مكملا وانه لا يمكنه اكتساب الكمالات الا بالذهاب اليه والا بالاستفادة
منه فانه يكون ذهاب ذلك التلميذ الى ذلك الاستاذ حركة شوقية ورغبته في تحصيل تلك العلوم رغبة
تشبهية فهذا ما وصل اليه عقلي في هذا المبحث الضعيف مع الاعتراف بانا انما ذكرناها على سبيل
الظن والحسبان لا على سبيل الجزم والبرهان وكيف يستبعد ذلك والعقول البشرية قاصرة عن معرفة
انفسها علما كما ينبغي فبان يكون قاصرة عن معرفة هذه الاجرام البعيدة كان اولى واما كلام الشيخ الرئيس
في هذا الباب فموجود في كتبه وما نقلناه لانا ما وجدنا فيه نقلا مضبوطا ولا كلاما منقولا والله هو
العالم بحقائق الامور الفصل الخامس في تعديد الطرق المذكورة في اثبات العقول الفلكية اعلم
ان الوجوه المذكورة لهم في هذا الباب فالحجة الاولى وهي الحجة المبنية على ان حركات الافلاك شوقية
تشبهيه وقد سبق تقريرها والحجة الثانية انهم قالوا ثبت ان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية لها
ولا بد لها من فاعل وفاعلها اما ان يكون قوة جسمانية او ذاتا مجردة والاول باطل لان كل قوة
جسمانية فانها ينقسم بسبب انقسام محلها بناء على نفي الجوهر الفرد فبعض تلك القوة لا بد وان
يكون فعله اقل من فعل كل القوة فيفعل بعض القوة متناه فيجب ان يكون فعل كل القوة متناهيا فثبت
ان كل قوة جسمانية ففعلها متناه فلا يكون فعله غير متناه وجب ان لا يكون قوة جسمانية فوجب ان
يكون موجودا مجردا ولما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وجب ان يكون لكل فلك مبدأ عقلي
مجرد وهو المطلوب والكلام على هذا الدليل قد سبق مرارا الحجة الثالثة ان الاله تعالى واحد
فرد فيكون معلوله واحدا فقط وذلك المعلول اما ان يكون عرضا او جسما او هيولى او صورة او
نفسا او عقلا والكل باطل الا العقل فوجب ان يكون المعلول الاول عقلا محضا وقد سبق ذكر
هذه الطريقة مع ما فيها من السؤالات الكثيرة الحجة الرابعة قد دللنا على ان النفوس الناطقة
موجودات مجردة وقد دللنا على ان المؤثر فيها يجب ان يكون جوهرا عقليا مجردا فهذا الطريق
ايضا يدل على وجود العقول الحجة الخامسة ان العلوم الحادثة في جواهر النفوس الناطقة لا بد لها
من علل وتلك العلل لا يجوز ان يكون من باب الاعراض والاجسام والجواهر المجردة التي يتوقف افعالها
على استعمال الالات الجسمانية فوجب ان يكون المؤثر فيها جوهرا مجردا عن الجسمية وعن لواحق
الجسمية في ذاتها وفي صفاتها وفي كيفية تاثيراتها وهو المطلوب الحجة السادسة ذكروا في باب
الهيولى والصورة ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وثبت ان الصورة يمتنع خلوها عن الهيولى و
ان الهيولى يمتنع خلوها عن الصورة فوجب الحكم بكونهما متلازمين ثم بينوا انه لما كان الامر كذلك وجب
الحكم بكون الهيولى وبكون الصورة ممكنا في ذاته وكل ممكن فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر يمتنع ان يكون
جسما او يكون قائما بالجسم لان البحث انما وقع عن علة مقومات الاجسام وعلة مقوم الشيء سابق
على ذلك الشيء بمراتب والسابق على الشيء بمراتب يكون مغايرا له فعلة هيولى الاجسام وصورها موجود
مجرد في ذاته وفي تاثيره عن الاجسام وذلك يمتنع ان يكون هو الله سبحانه وتعالى لما ثبت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فوجب ان يكون شيئا غير الله وما ذاك الا العقول المجردة الحجة السابعة

هذه الاجسام الفلكية ممكنة الوجود فلا بد لها من علل ويمتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي وذلك لان
وجود المحوي وعدم الخلاء معا في الرتبة والعلة متقدمة على المعلول بالرتبة فلو كان الحاوي علة للمحوي
لكان متقدما عليه بالرتبة لكن وجود المحوي وعدم الخلاء معا والمتقدم على المع متقدم ويلزم ان يكون
وجود الحاوي متقدما على عدم الخلاء بالرتبة وهو محال لان الخلاء ممتنع لذاته والحكم الثابت بالغير
لا يمكن ان يتقدم على غيره فثبت ان الحاوي لا يمكن ان يكون علة للمحوي واما ان المحوي لا يمكن ان يكون علة
للحاوي فهو بعيد هكذا قاله الشيخ ولا ادري اي بعد فيه فان القلب وان كان داخل البدن الا انه
هو المدبر لكل البدن فثبت ان الاجسام الفلكية ليس شيء منها علة للباقي فوجب ان يكون عللها اشياء
غير الاجسام ويمتنع ان يكون هو الله لان الواحد لا يكون علة الا الواحد فلا بد من الاقرار بوجود الجواهر
العقلية وهو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات احدها ان الخلاء ممتنع
لذاته والكلام فيه قد تقدم والثاني ان يقول هب ان الفلك المحوي ليس معلولا للفلك الحاوي الا انه
معلول العقل الذي هو مع الفلك الحاوي فاذا كان الفلك المحوي متاخرا بالرتبة عن العقل الذي
هو مع الفلك الحاوي وجب ان يكون متاخرا عن الفلك الحاوي لان المتاخر عن المع متاخر فان زعموا
ان المتاخر عن المع لا يجب ان يكون متاخرا فنقول فلم لا يجوز ان يقال ان وجود المحوي وعدم الخلاء معا
ولا يلزم من كون المحوي متاخرا بالرتبة عن الحاوي ان يكون عدم الخلاء متاخرا بالرتبة عن الحاوي فانا
لا نجد في العقل تفاوتا بين البابين البتة والعجب من الشيخ انه بعد ما اطنب في تقرير هذه الحجة في كتاب
الاشارات واورد عليه الاسولة الكثيرة لم يورد عليه هذا السؤال الظاهر القريب من جميع الافهام
السليمة والثالث قوله المحوي لا يمكن ان يكون علة للحاوي وهو ضعيف لما بينا ان القلب يحوي البدن مع
انه هو المدبر له فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك الرابع ان هذا الدليل لا يتم في آخر الامر الا بالبناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما سبق تقريره الحجة الثامنة انهم قالوا الجسم يمتنع ان يكون
علة للجسم قالوا لان الجسم مركب من الهيولى والصورة فلو كان جسم علة لجسم لكان اما ان يكون
علة له بهيولاه او بصورته ويمتنع ان يكون علة له بهيولاه لان الهيولى قابل والشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا ولا يمتنع ان يكون علة لذلك المعلول بحسب صورته لوجهين الاول ان تاثير ذلك
الصورة في ذلك المعلول اما ان يكون بمشاركة من هيولاها او لا بمشاركة من هذه الهيولى والاول باطل
والا لزم ان يكون للهيولى نوع تاثير فيعود الامر الى ما ذكرناه من كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو
محال والثاني باطل لان الصورة لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية في ذاتها عن الهيولى
لان الموجبية فرع على الموجودية فاذا كان الفرع غنيا عن الهيولى فبان يكون الاصل الذي هو الموجدية
غنيا عنها اولى وحينئذ يلزم ان يكون الصورة الهيولانية غنية عن الهيولى وذلك محال والوجه
الثاني ان الصورة العقلية انما تؤثر بمشاركة الموضوع ومعناها انه تؤثر اولا فيما القرب من محلها
وثانيا فيما يتصل بذلك القرب وعلى هذا الترتيب فينتقل من القرب الى البعيد اذا عرفت هذا فنقول
تاثير الجسم في تكوين جسم آخر لا بد وان يكون مسبوقا بتاثيره في هيولى ذلك المعلول وفي صورته
لكنا بينا ان الهيولى جوهر مجرد وحصول القرب والبعيد بالنسبة اليه محال فيمتنع ان يكون الصورة
تاثير في وجود الهيولى واذا امتنع ان يكون لها تاثير في وجود الجسم فثبت بهذه البيانات ان كون الجسم
مؤثرا في جسم آخر محال فوجب ان يحصل لهذه الاجسام علل سوى الاجسام ولما امتنع ان يكون المؤثر

فى وجودها هو الله سبحانه وجب ان يكون المؤثر فى وجودها هو الجواهر العقلية المجردة وهذه الحجة مبنية على مقدمات احدها ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثانيها ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا وثالثها ان ما يكون غنيا فى تاثيره عن المادة كان غنيا فى وجوده عن المادة ورابعها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمات قد سبق الكلام فيها على سبيل الاستقصاء فمن قدر على تقريرها بالبيانات الكلية سلمت له هذه الدلالة والله اعلم

الفصل السادس فى البحث عن فرعين من فروع القول بهذه العقول والنفوس الفرع الاول المشهور ان عدد العقول عشرة العقل الاول والعقول التسعة بعدد الافلاك ومنهم من يقول انها احد عشر لانه اثبت لمجموع العالم العنصرى عقلا اخر وهو المدبر لاحوال هذا العالم ويسميه بالعقل الفعال واما المتاخرون فقالوا انه واذا كان عدد الكرات الكلية تسعة الا ان كل واحد منها ينقسم الى عدد من الكرات وهو الحوامل والتداوير وجب ان يكون لكل واحد منها نفس على حدة وعقل على حدة ومنهم من زاد وقال الدليل الذى دل على ان هذه الكرات الفلكية متحركة بالاستدارة فهو بعينه يدل على ان الكواكب متحركة بالاستدارة فوجب ان يثبت لكل واحد منها ايضا عقلا ونفسا وايضا قال الشيخ الرئيس ابو على بن سينا انه لم يظهر لى ان فلك الثوابت كرة واحدة او كرات متعلقة بعضها بالبعض فان الحق انه كرات بحسب عدد الثوابت واكثرها اقل وجب ان يثبت لكل واحد منها نفسا وعقلا على حدة وايضا زعم الشيخ الرئيس انه لا يبعد ان يقال انه حصل فوق فلك الثوابت وتحت الفلك الاعظم كرة اخرى وبسبب حركاتها يتفاوت احوال الميل فان ثبت القول بوجود تلك الكرة وجب ان يثبت لها نفسا وعقلا على حدة وحكى ابو الوفا البوزجانى فى المجسطى ان قدماء البابليين زعموا ان القطبين يحصل لهما ارتفاع وانخفاض فى كل كذا وكذا من السنين فان ثبت ذلك وجب ان يثبت لتلك الكرة ايضا نفسا وعقلا على حدة اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ان حصر عدد العقول والنفوس فى العشرة او فى الخمسين قول لا يليق باهل التحقيق بل نقول الاحتمالات بعد ما ذكرناه باقية من وجوه الاول ان الحق فيما وراء الفلك الاعظم غير معلوم فلعله احاط به كرات كثيرة بعضها بالبعض واحوالها غير معلومة لنا وبهذا التقدير فى العقول والنفوس كثيرة الثانى قد ذكرنا انه لا يمتنع فى العقل وجود فلك عظيم الثخن ويكون هذا الفلك الاعظم الذى يعرفه نحن يكون موجودا فى ثخن تلك الكرة وحصل ايضا فى ثخنه الف الف كرة مثل هذا الفلك الاعظم وبهذا التقدير فى العقول والنفوس كثيرة والثالث انا ذكرنا انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية لها ولم يدل دليل جالى فضلا عن دليل يقينى على ان العالم واحد فبتقدير ان يكون العوالم كثيرة وجب ان يكون فى العقول والنفوس كثيرة والرابع انهم قالوا ان العقل الاول حصل فيه اربع اعتبارات امكان وجوده ووجوب وجوده وعلمه بكونه واجب الوجود بسبب علته وعلمه بعلته فصدر عن هذه الاعتبارات الاربعة اربعة اشياء هيولى الفلك الاعظم وصورته وعقله ونفسه ثم على هذا الترتيب يصدر عن كل عقل هذه الامور الاربعة حتى استوفى الكرات السماوية عددها وحينئذ انقطعت مراتب العقول فما قيل لم ليس ان هذه الاعتبارات الاربعة حاصلة فى العقل الاخير فكان يجب ان يحصل منه هذه الاربعة وهكذا الى ما لا اخر له فاجابوا عنه بان العقول مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة وحقايقها المعينة واذا كان كذلك فحينئذ لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الاربعة فى العقل الاخير كونه علة لهذه الاشياء الاربعة اذا عرفت هذا فنقول بان هذا اعتراف من القوم بانه لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات

فجوهر عقل من العقول كونه علة لهذه المعلولات الاربعة واذا كان كذلك فحينئذ لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الاربعة فى ذات العقل الاول كونه علة لهيولى الفلك الاعظم ولصورته ولنفسه ولعقله فلعل العقل الاول كان علة لعقل واحد وذلك الثانى كان علة للعقل الثالث وهكذا يصدر عن كل واحد واحد الى عدد ومرتبة لا يعلمها الا الله ثم حصل بعد ذلك عقل صارت الجهات الاربعة الحاصلة فيه علة للمعلولات الاربعة فحينئذ حصل الفلك الاعظم بهيولاه وصورته ونفسه وعقله فثبت بهذه البيانات التى ذكرناها ان حصر ملائكة الله تعالى فى عدد معلوم مما لا يليق بالقوة العقلية البشرية والحق فى هذا الباب ما جاء فى الكتاب الالهى حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال وما يعلم جنود ربك الا هو الفرع الثانى ان كل واحد من هذه العقول يجب ان يكون نوعه فى شخصه لانا لو فرضنا وجود شخصين منها بحسب نوع واحد فامتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية ولوازمها وجب ان يكون بسبب اختلاف المواد فيلزم ان يصير المجرد عن المادة متعلقا بالمادة هذا خلف واما الذى جاء فى الكتاب الالهى من ان بعضها صافات وبعضها زاجرات وبعضها تاليات فلا يخالف ذلك الكلام لما بينا ان الاشتراك فى اللوازم والاثار لا يدل على الاشتراك فى الماهيات

الفصل السابع فى نقل كلمات اصحاب الطلسمات فى صفات الارواح العالية الفلكية اعلم ان كلام القوم مشعر بانهم اثبتوا لكل فلك روحا كليا يدبر ذلك الفلك واثبتوا ايضا ارواحا كثيرة متشعبة من ذلك الاصل مثاله انهم اثبتوا للعرش روحا هو النفس الكلية التى ترى اثرها فى جميع الاجسام الموجودة فى داخل هذا الفلك وهو المسمى بالروح الاعظم ثم اثبتوا ارواحا كثيرة متشعبة منها ومتعلقة باجزاء الفلك الاعظم وباطرافه كما ان النفس الكلية المدبرة للبدن شى واحد ثم انه يتشعب عنها قوى كثيرة كل واحد منها يتعلق بجزء من اجزاء البدن مثل انه حصل فى كل عضو جاذبة يليق به وماسكة يليق به وهاضمة يليق به وكذا القول فى ساير القوى والقران مشعر بهذا المعنى حيث قال يوم يقوم الروح والملائكة صفا فالمراد بالروح النفس المدبرة الكلية لجسم العرش واما الشعب المنفصلة منها المتعلقة باجزاء العرش وابعاضها فهى المراد من قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم واذا عرفت هذا البحث فى الفلك الاعظم فاعرف مثله فى ساير الافلاك ثم ان اصحاب الطلسمات اثبتوا لكل درجة من الدرجات ثلثمائة وستين روحا يختص بها الا ان اثر ذلك الروح انما يقوى ويظهر عند نزول الشمس فى تلك الدرجة واثبتوا ايضا ارواحا تدبر الايام وارواحا اخرى تدبر الساعات واثبتوا لكل واحد منها نوعا من التاثيرات وايضا ان كرة الارض مقسومة باربعة اقسام البحار والجبال والمفاوز والعمرانات فزعموا ان المؤثر لكل واحد من هذه الاقسام روح من الارواح الفلكية ثم زعموا ان لكل واحد من البحار مدبرا على حدة وكذا القول فى الجبال والمفاوز وكذا القول ايضا فى البلاد فانهم زعموا ان لكل واحد منها مدبرا خاصا من الارواح الفلكية وزعموا ان للنبات مدبرا وللطير مدبرا وللحشرات مدبرا وكذا القول فى السباع والبهائم وهؤلاء زعموا ان الملل والاديان دالة على هذا المعنى الا ترى ان فى لسان صاحب الشريعة ان جبريل صاحب الوحى وميكائيل صاحب الارزاق وعزرائيل صاحب الموت وملك الجبال فلان ثم ان اصحاب الطلسمات زعموا ان الواجب على الانسان ان يشتغل بتعظيم ذلك الروح وبعبادته وان يتخذ له هيكلا ويشتغل بعبادته ورايت اكثر اهل الهند مطبقين على هذا المذهب ويليق بهذا الموضع ان نشرح

مذاهب عبدة الاصنام فنقول ان العلم الضروري حاصل بان الحجر المنحوت لا يصلح الالهية العالم
وما كان معلوم الفساد بالضرورة امتنع اطباق الجمع العظيم عليه زمانا مديدا ودهرا طويلا وعبادة
الاصنام كانت موجودة قبل مجي نوح عليه السلام بدليل انه تعالى حكى عن كفار زمانه قولهم وقالوا لا
تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا ثم ان ذلك الذي بقي من ذلك الوقت مستمرا
في اكثر اطراف الارض في هذا الزمان وذلك يدل على انه ليس مرادهم منه اعتقادهم في ان مدبر العالم
هو ان ذلك الخشب والحجر والصورة المعمولة في القالب بل لهم فيه تاويلات التاويل الاول وهو الاعظم
الاقوى ان المنجمين واصحاب الاحكام زعموا ان المدبر لهذا العالم هو الكواكب السبعة السيارة ولاجل
انهم شاهدوا احوال هذا العالم مرتبطة باختلاف احوال الشمس والقمر فاعتقدوا الهية هذه الكواكب
ثم انها تغيب عن العيون تارة لاجل غروبها وتارة لان الغيم يحجب عن رؤيتها وتارة لاجل ان سائر
الكواكب تخفى بسبب قوة شعاع الشمس فلهذا السبب اتخذوا اصناما على صور تلك الكواكب وزينوها
بالاشياء المناسبة لتلك الكواكب ثم واظبوا على عبادتها فهذا هو السبب الاعظم للاشتغال بعبادة
الاصنام ومما يدل عليه ان الله تعالى لما حكى عن الخليل عليه السلام انه قال لابيه آزر اتتخذ اصناما الهة
اني اريك وقومك في ضلال مبين ثم بعد ذكر هذا الكلام اشتغل باقامة الدلالة على انه لا يجوز
اتخاذ الكوكب والشمس والقمر الهة وذلك من اصدق الدلائل على ان دين عبدة الاوثان فرع هذا المذهب
التاويل الثاني ما نقلنا عن الهند وغيرهم انهم قالوا ثبت بالاستقراء وبالوجدان ان لكل طرف من اطراف
الارض ولكل طايفة من طوايف الناس روحا فلكيا مدبرهم وتعتني باصلاح احوالهم واذا كان الامر
كذلك كان الواجب على اهل ذلك الطرف الاشتغال بعبادة ذلك الروح والاقبال على طاعته ثم ان ذلك
الروح يشتغل بعبادة الروح الذي هو اعلى شانا منه واقرب منزلة الى الله منه وهكذا كل مرتبة سافلة
فانها تكون مشغولة لعبادة المرتبة العالية حتى ينتهي التصاعد الى العباد المقربين في حضرة واجب
الوجود وهم يعتقدون حق عبادته ويذكرونه بالثناء اللايق به ويصفونه بالصفات المناسبة لكماله
وجلاله ثم ان هولاء الاقوام لما اعتقدوا هذا الاعتقاد صنعوا تماثيل مناسبة لتلك الارواح على وفق
عقايدهم وتقربوا اليها وكان غرضهم من تلك العبادة التقرب الى ذلك الروح المدبر لذلك الطرف
من الارض فهذا مذهب هذه الفرقة وسمعت من اصحاب هذا المذهب في الهند حججا عليه فالحجة
الاولى قالوا اعتقاد البشر بان لهم اهلية عبادة الله نية شديدة وحلف عظيم فان عبوديته انما
يليق بمن يعرفه حق المعرفة ويقدر على القيام بحقوق الايه ونعمايه كما ينبغي لكن العقول البشرية ضعيفة
وتعني في اقل الاشياء ولذلك فانه لا مسافة جنس العقل فيها حتى الحق الاوحي كالمتحير الباهت الواله
وذلك يدل على نقصان عقله وضعف فهمه واذا كان كذلك فالواجب على البشر واللايق باحوالهم ان يشتغلوا
بعبادة الملايكة وهم يشتغلون بعبادة اكابر الملايكة والملايكة المقربون هم الذين يشتغلون بعبادة الله
فهذا اقرب الى التواضع وحسن الادب الحجة الثانية قالوا الغايب انما يعرف بالقياس على الشاهد ولو
ان الرجل الضعيف يقول اني لا اشتغل الا بخدمة السلطان الاعظم لبقي محروما عن كل الخيرات انما
اللايق بحاله ان يخدم واحدا من الاوساط وذلك الرجل يخدم الحاجب وغيره وذلك الحاجب يخدم
السلطان وحينئذ يحصل النظم والترتيب ويمكنه ان ينتفع به نفعا لايقا به وايضا ان من ملك ارضا
بمقدار جريب فاذا اراد سقيها فاللايق بان يطلب شعبة صغيرة تنفصل من جدول صغير ويجريها

الى تلك الارض فاما ان حاول اجراء الوادي الى تلك الارض غرقت وفسدت وكيف اذا ما ارا
اجرى اليها البحر العظيم فكذا هنا روح البشر يجري مجرى الارض الصغيرة فاذا اراد سقيها بانوار
انوار جلال الله غرقت بل الاولى ان تتعلق فكره بروح من الارواح الفلكية حتى يمكنه الانتفاع بها
الحجة الثالثة انه لما كان المتولي لرعاية مصالح ذلك الطرف هو ذلك الروح المعين كان الاعراض
عن طاعته اعراضا عن طاعة المنعم فيستحق المقت والحرمان واعلم اني لما سمعت هذه الوجوه عن
القوم قلت انها كلمات لا باس بها في ظاهر الامر الا ان فيها عيبا عظيما وخبثا تاما فقالوا لي ما ذلك
العيب فقلت ان وجود موجود واجب الوجود لذاته مدبر لهذا العالم معلوم واما اثبات هذه الارواح
وكونها مدبرة لهذا الطرف من الارض غير معلوم بل مظنون غير متاكد بحجة قوية وبرهان تام واذا
كان كذلك فالاشتغال بعبادة هذه الارواح اعراض عن المعبود الذي علم كونه معبودا واقبال على
عبادة شي لم يعلم وجوده البتة والعقل يقتضي الاعراض عن المجهول والاقبال على المعلوم واما ضده
فهو على مضادة مقتضى العقل وهذا هو الدليل المذكور في القران في قوله ومن يدع مع الله الها
اخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون وتقريره ان وجود الاله معلوم لان
لما دل الدليل على وجوب انتهاء الممكنات الى موجود واجب لذاته فحينئذ حصل الجزم بوجوده ولما فسد
دليل من قال الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فحينئذ لا يمتنع كونه تعالى مبدا لجميع الممكنات فالعلم بان
هذا الموجود اله واجب التعظيم حاصل قطعا اما سائر الاسباب فوجودها غير معلوم بالبرهان و
بتقدير كونها موجودة لكن لم يعلم كونها موثرة في هذا العالم بالبرهان واذا ثبت هذا كان الاشتغال
بعبادتها اعراضا عن المعلوم واقبالا على ما لم يثبت وجوده بالبرهان فهذا معنى قوله ومن يدع
مع الله الها اخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه ثم قال انه لا يفلح الكافرون اي من جحد المعلوم
واثبت غير معلوم لا يفلح البتة ثم قال بعده وقل رب اغفر وارحم وانت خير الراحمين وهذا فيه
لطيفة عجيبة لان المقصود بالذات اما دفع المودي واما الفوز بالرحمة ودفع المودي اهم من الوصول
الى الرحمة فيكون مقدما عليه في الرتبة ودفع المودي هو المغفرة والفوز بالراحة هو الرحمة فلهذا
قال وقل رب اغفر وارحم فقدم طلب المغفرة على طلب الرحمة ثم قال وانت خير الراحمين وفيه دقيقة
اخرى وهي ان هذه الارواح الفلكية بتقدير كونها قادرة على دفع ذلك البلاء وايصال الالاء
والنعماء الا ان قدرة المبدا الاول عليه اكمل لانها محتاجة الى واجب الوجود في ذواتها او في صفاتها
والمحتاج اليه اكمل وافضل واعلى واقوى من المحتاج فبتقدير ثبوت هذه الارواح وبتقدير كونها
مدبرة لهذا العالم الا ان الرجوع الى واجب الوجود في طلب هذه الاشياء اولى من الرجوع الى
تلك الارواح لانه فوق الكل في الكمال والرحمة والفضل والجود والكرم فلهذا ختم الكلام بقوله
وانت خير الراحمين التاويل الثالث لعبدة الاصنام ان اصحاب الاحكام والطلسمات كانوا
يطلبون الاوقات الصالحة للطلسمات التي تقوى اثارها وفوايدها وذلك الوقت مما لا يوجد
في الوف سنين الا الواحد فاذا وجدوه عملوا عليه طلسمات لذلك المطلوب الخاص ثم انهم يعظمونه ويرجعون
اليه عند طلب تلك المنافع والفوايد التاويل الرابع ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي
فقال ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وبالملايكة الا انهم اعتقدوا ان الله
جسم وله صورة كاحسن ما يكون فهكذا حال الملايكة ايضا في صورهم الحسنة وكانوا يعتقدون

انهم محجوبون عنا بالسموات فلهذا السبب اتخذوا صورا حسنة وتماثيل انيقة الرواء فجعلوا احسنها واعظمها على صورة الاله وزينوه بالذهب والجواهر النفيسة ثم جعلوا صورا دون تلك الصورة الاولى على اعتقاد انها صور الملائكة واخذوا يعبدونها ويتوسلون بها الى الله على هذا التقدير بدين عبدة الاوثان فرع على القول بالتجسيم والتشبيه التاويل الخامس انهم كلما مات لهم رجل يعتقدون فيه علو درجته وكمال مرتبة عند الله اتخذوا تمثالا على صورته وغرضهم منها تعظيم ذلك الرجل الميت وزعموا انهم يوم القيامة يكونون شفعاءهم عند الله وقد اخبر الله عنه في قوله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله التاويل السادس ان جماعة من المجسمة يجوزون حلول الاله في ابدان الحيوانات والنبات فلما شاهدوا من تلك الاصنام اثارا مخصوصة اما على سبيل الحقيقة او على سبيل المكر والخداع وقع في قلوبهم ان الاله تعالى حل فيها فلهذا السبب اشتغلوا بعبادتها التاويل السابع لعل المتقدمين اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا نسجد للقبلة لا للقبلة ولما طالت المدة في هذا العمل ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها فهذا محمل التاويلات المذكورة في هذا الباب واعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معابد للطاعة والعبادة فكان منها هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي ثم هيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة وهي باسرها مدورات وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر كان مثمنا ولهم في هذه الاشكال المخصوصة اسرار ولجبة الزهادة بحسب اقوالهم والله اعلم

الفصل الثامن

في شرح صفات الملائكة بحسب ما وجدناه في الكتاب الكريم اعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف اقسام الحسن والكمال للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما ان اشرف اقسام الزينة للعالم السفلي هو وجود الانسان العاقل فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وطريق ضبط الاقوال ان يقول اما ان يكون متحيزا او لا يكون متحيزا اما القسم الاول ففيه اقوال الاول انها اجسام لطيفة هوائية نورانية تقدر على التشكل باشكال مختلفة وانها ذوات باقية منزهة عن الذبول والانحلال والضعف والاختلال ومسكنها السموات وهو قول اكثر المسلمين الثاني قول طوائف من عبدة الاصنام وهو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها احياء ناطقة فالسعود ملائكة الرحمة والنحوس ملائكة العذاب الثالث قول الثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين قديمين وهو النور والظلمة وهما جوهران حساسان مختاران قادران متضادان في النفس والصورة مختلفان في الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي واما جوهر الظلمة فهو على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد السفه من السفيه فهذه الاقوال الثلاثة هي اقوال من جعل الملائكة اشياء متحيزة جسمانية والقول الثاني ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست متحيزة ولا حالة في المتحيز وعلى هذا التقدير ففيه قولان الاول قول طوائف من النصارى وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة لابدانها مع الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خيرة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة

فهي الشياطين والقول الثاني قول جمهور الفلاسفة وهو ان الملائكة عبارة عن جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وانها بالماهية مخالفة للنفوس البشرية ولا نسبة لعلومها الى علوم النفوس الناطقة ولا لقدرها الى قدر النفوس الناطقة وانها بالنسبة الى النفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الضوء القليل ثم الاعظم بالنسبة الى القطرة ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هي مشتغلة بتدبير اجسام الافلاك وهي المسماة بالنفوس الفلكية ومنها ما هو اعلى شانا من ان يكون لها تعلق بعالم الاجسام وهو العقول المجردة وقد ذكرنا دلائل الفلاسفة في اثبات هذه الموجودات على سبيل الاستقصاء واعلم ان الاخبار الكثيرة واردة في شرح كثرتها فقال عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروي ان بني ادم عشر الجن ثم ان الجن وبني ادم عشر حيوانات البر والطير وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحور وكلهم عشر ملائكة الارض وكل هؤلاء كلهم عشر ملائكة سماء الدنيا وكلهم عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة سماء السابعة ثم ان الكل في مقابلة ملائكة قليلة جدا ثم كلهم عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش ثم انه ما من مقدار موضع من اجزاء السموات السبع والكرسي والعرش الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم ولهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين هم سكان سائر العوالم الموجودة خارج هذا العالم كالقطرة في البحر ولا يعلم عددها الا الله واعلم ان الله تعالى ذكر في القران اصنافهم واوصافهم اما الاصناف فاعلاهم درجة حملة العرش وهو قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة اكابر الملائكة فمنهم جبريل عليه السلام وصفاته في القران كثيرة احدها انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وثانيها انه تعالى قدمه في الذكر على ميكائيل فقال قل من كان عدوا لجبريل وميكائيل والسبب فيه ان جبريل صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الاغذية والارزاق الجسمانية والخيرات النفسانية افضل من الخيرات الجسمانية فلا جرم كان جبريل افضل من ميكائيل وثالثها انه تعالى جعل جبريل ثاني نفسه فقال فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين ورابعها انه سماه روح القدس فقال اذ ايدتك بروح القدس وخامسها انه ينصر اولياء الله ويقهر اعداء الله مثل نصرة بدر وسادسها انه مدحه بصفات ستة فقال انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء والرسل والانبياء من البشر كلهم امته وكرمه على الله انه جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده في الارض وهم الانبياء والحكماء وقوته انه ما اخل بشيء من طاعات ربه اصلا ومكانته عند الله انه مستغرق في تلك العبودية غير ملتفت الى شيء اخر من الاغراض وكونه مطاعا انه امام الملائكة واستاذهم وكونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك ومن جملة اكابر الملائكة اسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما والاخبار الكثيرة دلت عليهما وثبت بالاخبار ان عزرائيل هو ملك الموت فقال قل يتوفاكم ملك الموت ويجب ان يكون له شعب وتوابع واعوان كما قال حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وقال ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم واما اسرافيل صلوات الله عليه فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور كما قال يوم ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وسمعت بعض الفلاسفة كان يقول المراد بعزرائيل النفس الكلية لفلك زحل

واما الرابع عزرائيل فهي النفوس المتشبعة من تلك النفس السارية آثارها في هذا العالم الجسماني واما اسرافيل فهي النفس الكلي لفلك الشمس والدليل عليه انه ثبت لاسرافيل ثلثة انواع من نفخ الصور وهي نفخة الفزع ونفخة الصعق ونفخة القيام وهذه الثلثة حاصلة للشمس فانه عند غروبها يستولي الفزع على جميع الحيوانات فترجع كلها الى مساكنها وعند غروب الشفق يحصل نفخة الصعق لان الحيوانات تبقى باسرها في مساكنها مستلقية كانها الاموات وعند طلوعها من المشرق تقوم الحيوانات باسرها ويقوى ضعيفها ويصير حيا بعد موتها والقسم الرابع من الملائكة المذكورين في القران ملائكة الجنة وملائكة النار واما ملائكة الجنة قوله والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار واما ملائكة النار فقوله عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وكان بعض الفلاسفة يقول المراد بملائكة الجنة ارواح فلك المشتري والمراد بملائكة النار ارواح فلك المريخ القسم الخامس من الملائكة الموكلون ببني آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد وقوله معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله قال بعض الفلاسفة قد سبق تفسير الطباع التام لكل طائفة من طوائف النفوس البشرية فتلك الارواح المسماة بالطباع التام هي التي يحفظها عن الآفات والمخافات واما اضداد تلك الجواهر المسماة بالطباع التام فهي التي تلقيها في المعاطب والمهالك والقسم السادس الملائكة الموكلون باطراف هذا العالم قال تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا فالمراد من قوله والصافات صفا الارواح المقدسة الواقفة في مقام الهيبة والجلال على درجات مترتبة ومراتب مختلفة وقال بعض الفلاسفة المراد بقوله والصافات صفا ارواح فلك الشمس لان الشمس سلطان عالم الجسمانيات فروحها اعظم الارواح وارواح سائر الافلاك كانها عبيده وخدمه كانها واقفة عنده صفا صفا وقوله فالزاجرات زجرا هو ارواح فلك المريخ وقوله فالتاليات ذكرا هؤلاء ارواح فلك المشتري وكذا قوله والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وقوله والنازعات غرقا الى قوله والمقسمات امرا والكلام المستقصى في تقرير هذه الآيات مذكور في التفسير الكبير واما الكلام في صفات الملائكة ففي وجوه الاول ان الملائكة رسل الله قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا والثاني قربهم من الله قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وليس هذا القرب بالمكان فلم يبق الا ان يكون بالدرجة والرتبة والثالث وصف طاعتهم وهو من وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في آية اخرى وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون والثاني انهم لا يفعلون الا بامره قال تعالى حكاية عنهم وما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا وما خلفنا وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والثالث وصف قدرتهم وكيف يشتبه ذلك وهم المدبرون لاجرام السموات على عظمتها قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم ان العرش اعظم من الكرسي بحيث لا نسبة له اليه فان الكرسي مع صغره محيط بجميع السموات كما قال تعالى وسع كرسيه السموات والارض والرابع وصف خوفهم فانهم مع كثرة عباداتهم وشدة بعدهم عن الزلات يكونون خائفين وجلين قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشية ربهم مشفقون وقال وحتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير و اقول يحتمل ان يكون المراد من فزعها الشديد عرفانهم بكونهم موصوفين بامكان الوجود والعدم والممكن اذا اعتبر من حيث هو كان عدما والمراد بقوله قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق فيض نور جوده وايجاده عليهم فيصيرون عند ذلك واجب الوجود لغيره فيحصل الامن عن الهلاك والعدم واعلم

انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام اعلى واحسن في وصف الملائكة من كلام الامام العظيم علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ورضي الله عنه فقال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا من ملائكته منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امناء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضائه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة من السماء العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوائم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المخلوقين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر

الفصل التاسع

في الكلام في ان الملائكة افضل ام البشر اعلم ان من عرفان الملك ماهو وكيف صفاته لم يأذن له عقله في ان يخوض في هذا البحث الا ان اكثر الناس ظنوا ان الملائكة طيور وطيرتها في السموات فلهذا السبب خاضوا في هذا البحث واحتج القائلون بان الانبياء افضل من الملائكة بوجوه **الحجة الاولى** قصة آدم عليه السلام واحتجوا في اثبات كونه افضل من الملائكة من وجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم وثبت ان آدم عليه السلام ما كان كالقبلة بدليل انه تعالى اخبر عن ابليس انه قال ارأيتك هذا الذي كرمت علي ولو كان السجود لله وآدم كالقبلة لما حصل هذا التكريم واذا ثبت هذا وجب ان يكون آدم افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون قبيح في العقول فدل هذا على ان آدم عليه السلام كان افضل منهم والوجه الثاني ان آدم كان اعلم فوجب ان يكون افضل انما قلنا انه اعلم من الملائكة لانهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم وانما قلنا ان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والوجه الثالث قوله ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولا شك ان الملائكة من العالمين فوجب كونه افضل من الملائكة **الحجة الثانية** ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون افضل بيان الاول ان البشر لهم شهوة مانعة من الطاعات والملائكة ليس لهم ذلك والاتيان بالطاعة مع قيام المانع اشق من الاتيان بها مع السلامة عن المانع وبيان الثاني ان زيادة المشقة ان لم تصر مقابلة بزيادة الثواب صار ذلك الشيء ضايعا وانه لا يليق بالحكيم الرحيم **الحجة الثالثة** انه تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة والبهائم والسباع شهوات بلا عقل وخلق للادمي العقل والشهوة معا فان مال الادمي الى الشهوة كان اخس من البهائم لقوله اولئك كالانعام بل هم اضل فوجب ان يقال انه ان مال الى العقل والطاعة وجب ان يكون افضل من الملائكة قياسا لاحد الجانبين على الآخر هذا احسن دلائل القوم في هذه المسألة والجواب عن الحجة الاولى انا لا نسلم ان ملائكة السماء كانوا مامورين بالسجود لآدم عليه السلام غاية ما في الباب انهم يتمسكون بعموم قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الا انا نقول تخصيص عموم القران بنص القران جائز باجماع العلماء وقد قال تعالى في آخر سورة الاعراف فان استكبروا فالذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون وعلماء العربية يقولون ان قوله وله يسجدون يقتضي الحصر ومعناه انهم لا يسجدون الا لله واما الوجه الثاني وهو التمسك بلفظ الخليفة فجوابه بانه خليفة الله في الارض فمن اين يدل على انه افضل من سلاطين عالم السموات مع انه ثبت في العلوم الرياضية ان الارض بالنسبة الى السموات كالعدم واما الوجه الثالث فجوابه هو ان

ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة الارضية فلم قلتم انه كان اعلم من الملائكة السماوية ولستقيم البرهان اليقيني على ان ذلك محال واما الوجه الرابع وهو قوله ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين فنقول يجب حمل لفظ العالمين على اهل الارض توفيقا بين هذه الاية وبين دليلنا واما قوله عباد انهم اشق فوجب ان يكون افضل فنقول مثل هذا الكلام ما اذا قيل ان الخباز والقصاب بتحصيلهم للقوت واللبس اشق فوجب ان يكون افضل من سلطان المشرق والمغرب ولما كان هذا الكلام مما لا يلتفت العاقل اليه فكذا هاهنا وايضا فرضنا رجلا شديد الاستعداد لحصول المرض بحيث يقع بادنى سبب في الامراض الشديدة ورجل اخر خلق على اكمل انواع الصحة وافضل اقسام الجمال فنقول ضرورة ان الاول افضل من الثاني في الصحة والجمال لانه انما يحفظ بصحته بتعب شديد وهذا ليس كذلك ولما كان هذا الكلام باطلا فكذا هاهنا واما قوله الانسان اذا مال الى فعل الشهوة كان اخس من البهيمة فكذلك اذا مال الى جانب العقل كان افضل من الملك فنقول اما قوله اذا مال الى جانب الشهوة صار اخس من البهيمة فهذا باطل وعموم الاية يدل على المبالغة في الزجر اعلم ان دلائل القائلين بان الملائكة افضل من البشر نوعان بعضها سمعية وبعضها عقلية اما السمعية فوجوه الاول قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول انه ليس المراد من هذه العندية المكان والجهة فانه محال بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من الشرف حاصل لهم لا لغيرهم والثاني انه سبحانه احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم اولى بان لا يستكبر ولو كان البشر افضل من الملائكة لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقدر على رعيته انه يجب عليهم خدمته وطاعته فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاكمل على الادون ونظير هذه الاية في الدلالة على هذا المطلوب قوله تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون فان قيل الاعتراض على الوجه الاول ان نقول انه تعالى اثبت هذه العندية في الاخرة لاحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه السلام حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الخبر يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين والاية التي تمسكتم بها تدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله واما الاعتراض على الوجه الثاني فهو ان نقول لا نزاع في ان الملائكة اشد قوة وقدرة وبطشا في صحة هذا الدليل هذا القدر من التفاوت فانه تعالى ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم الضعف والعجز لا يتركون العبودية لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم اولى ان لا يتمردوا فهذا يدل على ان الملائكة اكثر قوة من البشر اما لم قلتم ان ذلك يدل على ان الملائكة افضل من البشر الجواب عن الاول ان قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي مشعر بان المراد بتلك العندية الحفظ والحراسة والرحمة فان السلطان اذا قال يا مسكين انا معك فهم كل احد منه ان المراد انه لا يهمله ولا يضيع مهماته اما اذا قيل لبعض الاكابر والعظماء انه من المقربين عند السلطان فانه يفهم منه كمال الدرجة و المنقبة السنية فظهر انه لا تعلق لاحد البابين بالاخر الجواب عن السؤال الثاني ان الاستدلال بافعال الملائكة انما يتم اذا قلنا الملائكة موصوفون بالكمال في القدرة وفي العلم لانهم لو لم يكونوا اعلم من البشر لم يكن فعلهم

حجة

حجة على البشر لان فعل الجاهل لا يكون حجة على العالم فثبت ان ذلك الاستدلال لا يتم الا اذا كانت الملائكة زائدين على البشر في قوة الادراك وفي قوة العمل ولا معنى للفضيلة الا هذا فاذا ثبت كونهم زائدين على البشر في قوة الادراك وفي قوة العمل ولا معنى للفضيلة الا هذا فاذا ثبت كونهم زائدين على البشر فقد ثبت انهم افضل من البشر **الحجة الثانية** طاعات الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا التقدير فلو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم ودوام لا نسبة له الى طاعات البشر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة وبيان انها لما كانت ادوم كانت افضل لان الفضيلة ليست الا في الاستغراق في عبودية الله والمواظبة على ذكره ولاجل محبته فاذا كانت هذه المعاني في حقهم ادوم وجب ان يكون فضائلهم اكثر وبالكر قوله صلى الله عليه وسلم افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانه صلى الله عليه وسلم قال الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكون الملائكة بالنسبة الى البشر كالشيخ بالنسبة الى الامة وذلك يوجب تفضيلهم على البشر **الحجة الثالثة** انهم اسبق السابقين في خصال الخير فوجب ان يكونوا افضل من غيرهم بيان الاول انه لا خصلة من خصائل الدين الا وهم ائمة متقدمون فيها بل هم العامرون لطريق الدين لانهم كانوا موجودين قبل اولاد ادم بل قبل ادم بل باعصار عظيمة وازمنة متباعدة وكانوا من اول الامر مواظبين على الطاعات والمعارف وبيان ان السبق يوجب مزيد الفضيلة وجوه الاول قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون والثاني قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان يكون كل ما حصل للانبياء من الثواب والفضيلة فانه حاصل للملائكة مع زيادة الفضائل التي فازوا بها في الازمنة السالفة **الحجة الرابعة** ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما الاول فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وقوله نزله على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة فلان الانبياء والرسل انما وصلوا الى كل الخيرات بارشادهم وانما فازوا بكل الدرجات بتعليمهم وتوفيقهم وفضل الانبياء على الامة ما كان الا لهذا المعنى فان كان هذا المعنى حاصلا هناك وجب كون الملائكة افضل من الانبياء فان قالوا ان السلطان قد يرسل واحدا من العبيد الى الوزير لاجل ان يعلمه من المهمات وذلك لا يوجب كون العبد افضل من ذلك الوزير فنقول انك ستعلم عند الدلائل العقلية ان من تخيل هذا المعنى في حق نزول الملائكة على الانبياء فهو محروم جدا من معرفة الملائكة ومعرفة الانبياء **الحجة الخامسة** الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكون افضل من البشر بيان الاول انهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم قال الله تعالى يخافون ربهم من فوقهم واشفاقهم دائم لقوله تعالى وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية واما الانبياء عليهم السلام فلم يخل واحد منهم عن نوع زلة قال عليه السلام ما منا الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة افضل فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام ان اكرمكم عند الله اتقاكم رتب مزيد الكرامة على مزيد التقوى فوجب ان يكون مزيد التقوى علة لمزيد الكرامة فاينما حصل له مزيد التقوى وجب ان يحصل مزيد الكرامة **الحجة السادسة** قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فقوله ولا الملائكة المقربون مذكور في معرض الاحتجاج

يعني ان الملائكة لما لم يستنكفوا فبان لا يستنكفه المسيح اولى وهذا الاستدلال انما يتم اذا
كانت الملائكة افضل من المسيح فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملائكة مع قدرة القاهرة العلية
لما لم يستنكفوا من عبادة الله فبان لا يستنكف المسيح عنها مع ضعفه كان اولى فنقول هذا كما يدل
على انهم اعلى من البشر في القدرة والقوة فكذلك يدل على انهم اعلى من البشر في العلم والاذى لا استدلال
بفضل الجاهل على العالم لا يصح فاما صح هذا الاستدلال وجب كون الملائكة اعلى حالا من المسيح في كمال
القدرة وفي كمال العلم ولا معنى للفضيلة الا ذلك **الحجة السابعة** قوله تعالى حكاية لابليس ما
نهاكما عن تلكما الشجرة الا ان تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند ادم وحوا ان الملك افضل من البشر والا لما
قدر ابليس على ان يغرهما بهذا الكلام **والحجة الثامنة** قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله و
لا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان قالوا الكفار طالبوه بالاخبار عن الغيوب وبالاتيان بالاعمال
الشاقة وهي المذكورة في قوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا فهو قال ليس عندي من علم
الغيب شيء وليس عندي من القدرة على هذه الاعمال العظيمة التي تقدر عليها الملائكة شيء فهذا يدل
على ان قدرة الملائكة اكثر من قدرة البشر لكن لا يدل على الزيادة في الفضيلة فنقول نفي الجواب ان الرجل
اذا طولب باشياء فوق حده وطاقته فيقول اني ما قلت لكم اني صاحب الخزائن ما قلت لكم اني علام الغيوب
ما قلت لكم اني سلطان فهذا يفيد كونه اقل مرتبة من السلطان على الاطلاق فان الرجل العالم اذا
قال هذا الكلام قيل له بان انت افضل من السلطان بسبب علمك وزهدك وتقوالك فنقول ان هذا النفي
المطلق دل على انه انقص مرتبة من الملائكة **الحجة التاسعة** قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك
كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه وقوع التشبيه في الصورة والخلق قلنا الاولى حمل هذا
التشبيه في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما
يكون كريما بسيرة المرضية لا بمجرد صورة فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشر من الشهوة
والحرص على المشتهي واثبات ضد ذلك وهي صفة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى الحرام
فدلت هذه الاية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بالدرجات
الفائقة في جميع الخيرات على درجات البشر فان قالوا ان قول المراة فذلكن الذي لمتنني فيه كالتصريح في ان مراد
النساء بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف في الصورة لا في السيرة قلنا هذا غير لازم فظهر
مراد المراة انكن عشقتن انسانا مثل هذا الذي دام كان ملكا لا يميل طبعا له الى الشهوات واللذات
ومعلوم انه كلما كان امتناع المعشوق اشد كان عشق العاشق اشد **الحجة العاشرة** قوله تعالى وفضلناهم
على كثير ممن خلقنا تفضيلا وجه الاستدلال ان المخلوق اما مكلف واما غير مكلف ولا شك ان المكلف
افضل ممن لا يكون مكلفا اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والبشر والجن والشياطين ولا نزاع في
ان البشر افضل من الجن والشياطين فلو كانوا افضل من الملائكة لزم ان يكونوا افضل من جميع الخلائق و
حينئذ لا يبقى لقوله على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان يجب ان يقال وفضلناهم على جميع المخلوقات
الحجة الحادية عشرة الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا بدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد
ذلك لغيرهم من المؤمنين قال ادم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا و
قال ابرهيم رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي و
لاخي وقال الله لمحمد واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات واما الملائكة فانهم لا يستغفرون لانفسهم

ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر بدليل قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم
عذاب الجحيم ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على
دفع الضرر عن الغير قال عليه السلام ابدا بنفسك ثم بمن تعول **الحجة الثانية عشرة** قوله تعالى وان عليكم
لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي
كونهم افضل من البشر من وجهين الاول ان الذي يحفظ غيره عن المعصية يجب ان يكون ابعد عن المعصية
اكثر من بعد المحفوظ والثاني انه تعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعصية وذلك
يوجب ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر **الحجة الثالثة عشرة** قوله تعالى يوم يقوم الروح و
الملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وجه الاستدلال بانه تعالى اراد ان يقرر
عند الناس كمال عظمته ونهاية جلاله فقرر في المرتبة الاولى رب السموات والارض وما بينهما الرحمن
لا يملكون منه خطابا ومعلوم ان السموات والارض وما بينهما اشارة الى جملة عالم الاجسام فبين ان
جملة عالم الاجسام منقادة خاضعة له وان قدرته ومشيئته نافذة في انها ساربة في اجزائها وجريانها
ثم لما ذكر ذلك قال بعده يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا فانتقل
من الاستدلال بعالم الاجسام على عظمته الى الاستدلال بعالم الارواح على عظمته وهذا يدل على ان
عالم الروحانيات اشرف واعلى واكمل وافضل من عالم الجسمانيات ثم لما ذكر الاستدلال على تقرير هذه
العظمة بعالم الروحانيات لم يذكر بعده دليلا اخر بل قال ذلك اليوم الحق وهو النتيجة فهذا يدل على
ان اعظم مخلوقات الله تعالى عالم الروحانيات فانه لا نسبة لها في الكمال والجلالة الى عالم الجسمانيات
البتة **الحجة الرابعة عشرة** قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل امن بالله وملائكته
وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء الاربعة فبدا بنفسه
وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وهذا الترتيب في غاية الصحة والغاية لان منبع النور والكمال
والرحمة هو الله تعالى والوسائط هم الملائكة والقابل لتلك الرحمة هم الانبياء والرسل فاولا
من الاصل وثانيا من الوسائط التي تاخذ تلك الرحمة وثالثا من حصول تلك الرحمة ورابعا من وصولها
الى القابل وهم الانبياء والرسل وهذا يدل على ان افضل الموجودات في الشرف والرتبة هو الله تعالى
وبعده في الرتبة درجات الملائكة وبعدهم في الشرف تلك الفوائد والانوار التي هي الكتب وفي
اخر الدرجات الارواح البشرية التي لما وصلت اليها تلك الفوائد والانوار سعدت بها وكملت
فضائلها وبسببها **الحجة الخامسة عشرة** قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قدم
الملائكة على اولي العلم بينهما على ان علوم العلماء من زمرة انما حصل من فيض انوار الملائكة فهم لاهو
والبشر كالفروع وبقرب منه قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي وهذا تنبيه على ان انوار السعادات
انما تظهر من بحار رحمة الله ولكنها لا تصل الى البشرية الا بواسطة الملائكة وكل فضيلة ومنقبة وصلت
الى البشر فمصدرها ومعادنها عند الملائكة وقطراتها المختصرة وصلت الى البشر **الحجة السادسة عشرة**
انا نتكلم في جبريل عليه السلام ومحمد عليه السلام فنقول ان جبريل افضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى
وانه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى
جبريل بسته من صفات الكمال احدها كونه رسولا من الله الى غيره وثانيها كونه كريما على الله وثالثها
كونه ذا قوة عند الله على اداء الطاعات والبعد عن المحظورات بحيث لا تقوى عليها غيره ورابعها كونه

مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وسادسها كونه امينا في تبليغ الوحي والرسالة ثم انه سبحانه بعد وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا في صفات الفضل ومقاربا لجبريل لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل عليه السلام بتلك الصفات تحقيرا لشان محمد وابطالا لحقه وذلك غير جائز فدلت هذه الاية على انه ليس لمحمد عند جبريل عليه السلام من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة لاحدهما الى الاخر في الفضل والدرجة **الحجة السابعة عشرة** قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وهذه الاية دالة على انهم بلغوا في الرفعة والجلالة الى انهم لو خالفوا الله في امر من الامور لحصلت تلك المخالفة الا بادعاء الالهية لا بشيء اخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على غاية جلالتهم ورفعتهم **الحجة الثامنة عشرة** قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهذا استيلاء لحصول الفزع في قلوبهم دل على ان حصول هذا الفزع بالبشر اولى وذلك يدل على الفضيلة **الحجة التاسعة عشرة** قوله عليه السلام حكاية عن الله واذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه وهذا يدل على ان الملائكة اعلى واشرف **الحجة العشرون** الملك اعلم من البشر والاعلم افضل بيان انه اعلم وجهان الاول ان محمدا عليه السلام انما تعلم من جبريل عليه السلام لقوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم اكثر علما من المتعلم والثاني ان العلوم الدينية قسمان علم الاصول وعلم الفروع اما علم الاصول فيمتنع وقوع التقصير فيه بالنسبة الى جبريل ومحمد عليهما السلام لان ذلك التقصير يوجب الجهل بالله وهو في حقهما محال واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وحصول ما فيها من العجائب والغرائب فهذا العلم لجبريل عليه السلام اكمل لانه شاهد العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واجرام الكواكب وشاهد طبقات العناصر واحوال البحار والجبال والمفاوز ومراتب المعادن والنبات والحيوان وذلك لان مسكنه في السموات فهو قد شاهدها وانه ايضا مطاع في عالم السموات فالملائكة الموكلون على هذه المواضع يطيعونه فيكون عالما باحوال هذه الاشياء لا محالة فثبت ان علمه بهذه الاشياء لا نسبة له الى علم البشر واما علم الفروع فهذا العلم لا يحصل الا بالوحي فبالضرورة ان هذا العلم لم يحصل لمحمد عليه السلام ولا لاحد من الانبياء الا بطريق الاستفادة من جبريل وايضا فان محمدا عليه السلام كان عالما بشريعة نفسه وما كان عالما بشرايع الانبياء المتقدمين وايضا فهو ما كان عالما بشرايع عالم السموات والعرش والكرسي وجبريل عالم بكل هذه العلوم فثبت انه لا مناسبة في علم الاصول والفروع بين جبريل ومحمد عليهما السلام فوجب ان يكون افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان قالوا اليس ان ادم عليه السلام كان عالما بالاسماء والملائكة ما علموا تلك الاسماء قلنا يجب حمل لفظ الملائكة على الملائكة الارضية توفيقا بين الدلائل بتقدير الامكان فهذا جملة الكلام في الدلائل السمعية واما الدلائل العقلية الفلسفية فاعلم ان المراد بالملائكة العقول الفلكية والنفوس الفلكية التي هي المدبرات لاجرام الافلاك وكل هذا العالم الاسفل بالنسبة اليها كالمركز بالنسبة الى الدائرة وكالقطرة بالنسبة الى البحر وكالشعلة بالنسبة الى الشمس فكيف يليق بالعاقل ان يجعل هذه المقدمة موضع البحث والنظر الا انا على سبيل التنبيه نقول انه لا مناسبة بينها وبين البشر في الذوات وفي صفة العلم وفي صفة القدرة وفي البراءة عن النقائص المطلوب الاول قولنا انه لا مناسبة بين تلك الذوات وبين هذه والذي يدل عليه وجوه الاول ان النفوس والعقول ذوات مجردة عن الجسمية وعلائقها فتكون افضل من هذه الاجسام ومن الجسمانيات اما انها مجردة فقد ثبت واما ان المجرد افضل فلان

المجرد

المجرد غني عن المكان والحيز والجسم والجسماني محتاج اليه والغني عن الشيء افضل من المحتاج اليه الثاني ان الملائكة ذوات بسيطة مبراة عن الكثرة الحاصلة بسبب المادة والصورة وعن الكثرة الحاصلة بسبب اجتماع الوحدات واما الانسان فانه مركب من النفس والبدن والنفس محتاجة الى قوى كثيرة و الى الالات كثيرة حتى تقدر على ان تفعل بواسطة كل الة فعلا اخر واما البدن فهو مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط جزء من المركب لان اسباب العدم للمركب اكثر منها للبسيط والثالث ان تركيب الانسان تركيب رخو مستعد لقبول التفرق والتمزق بادنى سبب فهو كالشيء الموضوع على ممر الافات وممر المخافات تؤذيه البقة ويقتله الشرق اوله نطفة قذرة واخره جيفة مذرة وفيما بين الحالتين حمال عذرة واما ابدان تلك الارواح فهي السموات الباقية الدائمة المبراة عن الفطور والتفاوت فاي عقل يجوز اثبات المناسبة بينهما والرابع انا قد بينا في كتاب النفس ان هذه النفوس الناطقة معلولات لتلك العقول العالية في ذواتها وفي كمالاتها والمعلول الضعيف كيف يمكن ان تقابل بالعلة القاهرة القوية وايضا فالوجود لا يصل الى المعلول الا بعد ان وصل الى العلة ثم فاض منها الى المعلول فتلك العلل كالبحار الامنة عن التغير والفناء وهذه المعلولات كالقطرات التي تكون في معرض الجفاف والذهاب بحسب كل لحظة ولمحة فكيف تقابل احدهما بالاخر الخامس ان المشابهة بين الجواهر الملكية المقدسة وبين واجب الوجود في الصفات السلبية الدالة على الاستغناء اكثر فوجب ان يكون افضل واكمل ومن جملتها انها لا تحتاج الى الاغذية ولا الى الملابس والمناكح وبالجملة فالحاجات هناك قليلة بل لا حاجة هناك الا الى الله تعالى ومهيجات الحاجات كانها غير متناهية فثبت انه لا مناسبة البتة بين هذه الذوات المطلوب الثاني في بيان ان علوم الملائكة افضل من علوم البشر ويدل عليه وجوه الاول ان علومهم فعلية وعلوم البشر انفعالية الثاني انها هي العلل الفياضة لعلوم البشر والعلة اكمل من المعلول الثالث ان علومها مبراة عن السهو والنسيان والغلط وعلوم البشر مخلوطة بذلك الرابع ان علومها عقول مستفادة حاضرة دائما وعلوم البشر ليست كذلك بل الغالب في اكثر الاحوال انها لا تكون حاضرة بل هي متدافعة متى انعقد توجه الذهن الى بعض العلوم تكون البواقي زائلة ذاهبة الخامس انه يحدث في كل يوم عالم من النفوس وتصير كلها مساوية للنفوس الحاضرة في العلوم والمعارف واما تلك الارواح المقدسة الفلكية فليست كذلك السادس ان الروحانية السماوية محيطة بالغيبات عالمة بالاحوال المستقبلة لانهم في لسان الشريعة مطالعون للوح المحفوظ وفي لسان الحكمة انها عالمة بحوادث هذا العالم فلانها علل لهذه الاحوال وهي عالمة بذواتها نفسها و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المطلوب الثالث ان قدرتها على الافعال لا تناسب قدرة البشر ويدل عليه وجوه الاول انهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتهليل وانسهم بذكر الله تعالى وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلايق البدنية مبرؤون عن الحجب الشهوانية والغضب فاي مناسبة بين البابين والثاني ان الروحانيات لهم القوة الشديدة على تصريف اجسام هذا العالم وتقليب اجرامه والقوة التي لهم ليس من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى ان الشطبة من النبات في بدو نموها مع غاية لطافتها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها و

كذلك الزلازل يقع في الجبال بتاثيراتها والشرايع الالهية ناطقة بذلك كما قال والمقسمات امرا والعقول ايضا دالة عليه فاين احد القسمين من الاخر والثالث ان الروحانيات لها اختيارات فايضة من انوار جلال الله متوجهة الى الخيرات الفايضة على مادة هذا العالم ولا يشوبها شايبة الضعف بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر ومبدا هم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملايكة وارشادهم كما ورد في الاخبار ان كل انسان ملك يسدده ويهديه الرابع ان الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة الافلاك لا بد انها والكواكب النيرة كالقلوب لها والخطوط الشعاعية التي تمتد من بعضها الى بعض كالارواح المتولدة في القلب وفي الدماغ السارية منها الى ساير الاعضاء فانا نعلم ان اختلاف احوال الافلاك والكواكب مبادي لحصول الاختلاف في هذا العالم فلما وقع حضيض الشمس في جانب الجنوب لا جرم قربت الشمس هناك من الارض فقويت السخونة هناك وجذبت الرطوبات الى ذلك الجانب فحصل البحار هناك وصار ذلك سببا لانكشاف الماء عن الربع الشمالي فصار الربع الشمالي مقر الحيوانات الارضية فانظر ان بهذا القدر من التفاوت في حال الشمس حصلت العمارة الكلية في هذا العالم وايضا فيحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التثليث والتسديس والمقابلة والتربيع والمقارنة وكذلك مناطق الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الموجب لتبدل عمارة هذا العالم وتارة ينفصل بعضها عن بعض فينتقل العمارة من جانب الى جانب اخر فلما راينا هياكل العالم العلوي مستولية على هياكل هذا العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان تكون مستولية على ارواح هذا العالم السفلي لا سيما وقد دلت العلوم الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم الاعلى وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الحقيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فبهذه النظرات والاثار وهذه المنابع والمجاري كيف يليق بالعقل اثبات مناسبة بين البابين الخامس انا بينا ان الروحانيات الفلكية مبادي لروحانيات هذا العالم ومعاد لها والمبدا اشرف من ذي المبدا لان كل كمال يحصل لذي المبدا فهو انما حصل للمبدا الاول ثم فاض القدر القليل منه على ذي المبدا وايضا استعدادات هذه النفوس البشرية بعد الموت بان يتصل بها ويستعد بذرة من ذرات انوارها فثبت ان كل كمال لهذه الارواح البشرية في اولها واخرها ومبدئها ومعادها متوقف على فيضان ذرة من ذرات الكمال عليها من ذلك العالم السادس ان الانبياء والرسل عليهم السلام اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم الا بعد الوحي قال تعالى علمه شديد القوى وقال في صفة القران وانه لقول رسول كريم فهذا اعتراف من الانبياء عليهم السلام بان علومهم مستفادة من الملايكة وايضا اتفقوا على ان الملايكة هم الذين يعينونهم على الاعداء كما في قلع بلاد لوط عليه السلام وهم الذين يرشدونهم الى مصالحهم كما في نجر السفينة في قصة نوح عليه السلام فلما اتفق الانبياء والرسل عليهم السلام على ذلك فاين وقع لهذه الطايفة ان فضلوا الانبياء على الملايكة مع تصريح الانبياء بافتقارهم الى الملايكة في كل الامور وبانهم لا يقتبسون الخيرات الا منهم السابع ان الانسان وان حصلت له القوة العاقلة المدركة الا انها معارضة بتسعة عشر من القوى وكلها اضداد القوة العقلية في تحصيل الكمالات الروحانيات فالحواس الخمسة الظاهرة متوجهة الى كيفيات الجسمانيات ومعرضة عن الروحانيات واما الحواس الخمسة الباطنة فهي مشتغلة بضبط تلك الاحوال التي اكتسبتها الحواس الظاهرة بالتصرف

فيها

فيها واما الشهوة والغضب فالحال بكونهما مانعين من الاحوال الروحانية في غاية الظهور واما القوى السبعة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة فظاهر انها مانعة من الالتفات الى عالم الروحانيات فلهذا السبب جا في الكتاب الالهي ان جهنم لها تسعة عشر عددا من الزبانية والمراد منه جهنم البدن وهي مستولية على البدن من اول التكوين والحدوث الى اخره واما القوة العقلية فهي انما تلوح بعد البلوغ وبعد رسوخ القوى الجسمانية في البدن واستيلايها عليه ثم انها مجردة عن الاعوان والانصار واذا كان الامر كذلك فلا جرم يظهر ان نور القوة العقلية في جواهر النفوس الناطقة يكون ضعيفا واما النفوس الفلكية والعقول المجردة فهي في ذواتها اعلى من ان يقال انها انوار واما معادها فهي العقلاء الكاملة البشرية المتعالية عن ظلمات القوى الجسمانية واوضار القوى الطبيعية الغاذية والهاضمة والدافعة فكيف يخطر ببال العاقل اثبات مناسبة بين البابين وههنا اخر الكلام في هذا الباب والله اعلم وليكن ههنا اخر كلامنا في شرح الاحوال العالية والسافلة ونختم الكلام بهذا التضرع فاقول انت المتعالي عن علايق العقول والفهوم وانت المقدس عن مناسبات الاعراض والجسوم وانت الموصوف بانك انت الحي القيوم فلا نهاية لجنودك من الروحانيات ولا غاية لاحوال عبادك من الجسمانيات وانت مقدس عن الاعتضاد بهذه الجنود والعساكر وانت الغني عن الكل في الاولى وفي الاخرة فاذا كنت غنيا عنهم مع جلالة احوالهم وحسن افعالهم فاين يحصل لهذه الذرة الضعيفة والنسمة الخفيفة عند طلوع نور كبريايك وكيف يمكن ان يكون له ذكر عند اشراق صفات اسمايك فاذا اعتبرت هذه الحالة ضعف رجايي واشتد خوفي اما اذا اعتبرت انك عاملت الكل بالرحمة مع الاستغناء عنهم وامطرت عليهم سحاب الرحمة مع عدم الاحتياج اليهم فعند هذا اقول يا ايها الموصوف بالازلية والقدم ويا ايها المتعالي عن قبول الفناء والعدم ان اعطيت احدا لاجل انه استحق عندك استنزال النعمة والرحمة فلا تلتفت الى دعايي ونداي واما ان كان كل من فاز بنوع من الرحمة ووصل له قسط من النعمة فانما وصل اليه بمحض فضلك وافضالك ومن محض منبع نوالك فلا تخيب رجايي ولا ترد دعايي وافض علي الخير والرحمة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين ويا اله الاولين والاخرين قال مصنف الكتاب رضي الله عنه تم هذا الكتاب بكرة يوم الاثنين الرابع من رجب سنة خمس وستماية والحمد لله حمدا كثيرا دايما ابدا طيبا مباركا والصلوة على الملايكة المقربين ثم على الانبياء والمرسلين وعلى جميع عباد الله الصالحين خصوصا على محمد واله اجمعين

الكتاب الثامن من [illegible] كتاب المطالب العالية في النبوات وما يتعلق بها والكلام فيه مرتب على اقسام القسم الاول في النبوات وفيه فصول

الفصل الاول في شرح مذاهب الناس في هذا الباب اعلم ان منكري النبوات فرق الفرقة الاولى الذين قالوا ان اله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فان كل من انكر كونه تعالى فاعلا مختارا وانكر كونه عالما بالجزئيات فقد انسد عليه باب اثبات النبوات وهذه الفرقة هم فرقة الفلاسفة والفرقة الثانية الذين سلموا ان اله العالم فاعل مختار ولكنهم انكروا الامر والنهي والتكليف قالوا واذا ثبت هذا فقد بطل القول بالنبوة لان الانبياء انما جاؤوا بتقرير التكاليف فلما كان القول بالتكليف عندهم باطلا فقد بطل الاصل وعند بطلان الاصل يكون الفرع اولى بالبطلان والفرقة الثالثة الذين سلموا ان اله العالم امر عباده باشياء ونهاهم عن اشياء الا انهم قالوا العقول وحدها كافية في معرفة تلك التكاليف فلم يكن في بعثة الانبياء فايدة

الفرقة الرابعة الذين قالوا لا طريق لنا الى معرفة نبوة الانبياء عليهم السلام الا بواسطة المعجزات والمعجزات
لا دلالة فيها البتة على صدق الانبياء واذا لم يوجد شي يدل على النبوة الا المعجزة وثبت ان المعجزة لا يدل
البتة على الصدق فح يلزم فساد القول بالنبوة ثم ان القايلين بهذا القول ذكروا في الطعن في المعجزات
وجوها كثيرة فالفرقة الاولى الذين انكروا وجود المعجزات وقالوا خرق العادات ممتنع في العقول والفرقة
الثانية الذين سلموا امكان انخراق العادات الا انهم قالوا لم يوجد دليل يدل على ان فاعل تلك الافعال
الخارقة للعادات هو الله سبحانه والفرقة الثالثة الذين قالوا هب ان الدليل دل على ان فاعل تلك الخوارق هو الله
تعالى الا انها مع تسليم هذا الاصل لا يدل على صدق المدعي للرسالة والفرقة الرابعة الذين قالوا هب ان
المعجز يدل على ان الله تعالى صدق ذلك المدعي في دعواه لكن تصديق الله تعالى اياه في دعواه لا يدل على كونه
صادقا بدليل ان القول بالجبر حق ومتى كان كذلك وجب القطع بان فاعل القبايح باسرها هو الله تعالى ومتى
كان كذلك امتنع ان يقال ان الفعل الفلاني قبيح فيمتنع من الله تعالى فعله واذا كان كذلك لم يقبح من الله تصديق
الكاذب والفرقة الخامسة من الطاعنين في المعجزات الذين قالوا هب ان المعجزات تدل على صدق المدعي الا انا
ما شاهدنا ظهور تلك المعجزات وانما الغاية القصوى ان الناس اخبروا انها وجدت في الازمنة الماضية
لان الخبر لا يفيد العلم اليقيني وانما القدر الممكن فيه حصول الظن لان هذه المسئلة مسئلة يقينية
في اثباتها على الطريق الذي لا يفيد الا الظن يكون باطلا فاسدا فهذه الفرق الخمس هم الذين يطعنون
في النبوات بواسطة الطعن في المعجزات واما الفرقة الخامسة من الطاعنين في النبوات الذين قالوا ان نقل
منهم اقوال لا يليق بالمحققين الاشتغال بها وذلك يوجب الطعن في رسالة من عند الله والفرقة السادسة الذين
قالوا لو اراد الله ارسال الرسل لكان يجب ان يكون رسوله من الملائكة وان يظهر عليه معجزات ظاهرة متوالية
وهذا القول حكاه الله تعالى في القران مرارا متوالية كثيرة فهذا هو الاشارة الى ضبط فرق المنكرين
للنبوات اما الكلام في ان اله العالم فاعل مختار لا موجب بالذات فقد سبق الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة
واما ساير المذاهب فانا نعقد في كل واحد منها فصلا مفردا والله اعلم **الفصل الثاني** في حكاية
شبهات من انكر النبوة بناء على نفي التكليف اعلم ان المنكرين للتكليف فريقان منهم من بنى ذلك الانكار
على القول بالجبر ومنهم من ينكر التكليف لا بالبناء على الجبر بل على طرق اخرى الفريق الاول الذين بنوا انكار
التكليف على الجبر فهؤلاء قالوا القول بالجبر حق فالقول بانكار التكليف حق فالقول بانكار النبوة حق
فهذه مقدمات ثلث **المقدمة الاولى** في بيان ان القول بالجبر حق فاعلم ان الكلام في تقريره سيأتي في كتاب
مفرد الا انا نذكر منها وجوها على سبيل الايجاز فالوجه الاول ان المتمكن من الفعل اما ان يكون متمكنا من
تركه او لا يكون فان كان المتمكن من الفعل متمكنا من تركه فرجحان جانب الفعل على جانب الترك اما ان
يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان
كان من غيره فح يلزم الجبر واما ان حصل ذلك الترجيح لا لمرجح او يقال انه ترجح جانب الفعل على جانب
الترك لا لمرجح اصلا فهذا باطل لوجهين الاول انه يقتضي رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وذلك
يمنع من الاستدلال بحدوث المحدثات وبامكان الممكنات على وجود الصانع واذا بطل القول بالصانع
كان بطلان القول بالتكليف وبالنبوة الزم والثاني انه على هذا التقدير يكون رجحان جانب الفعل على جانب
الترك محض الاتفاق وما يكون كذلك لم يكن الوقوع به ولا الترك به بل ان اتفق وقوعه فقد وقع شاء ذلك
الفاعل ذلك الفعل ام ابى وان لم يتفق وقوعه لم يقع شاء ذلك الفاعل ذلك ام ابى وهذا هو محض الجبر

فيثبت ان رجحان احد الطرفين على الاخر ان توقف على المرجح فالقول بالجبر لازم وان لم يتوقف فالقول بالجبر
لازم فيثبت ان القول بالجبر لازم على كل التقديرات هذا اذا قلنا ان المتمكن من الفعل متمكن ايضا من الترك
واما القسم الثاني وهو ان يقال المتمكن من الفعل غير متمكن من الترك فههنا الجبر اظهر والزم فيثبت
ان القول بالجبر لازم على كل الاقسام **الحجة الثانية** ان القادر على الفعل لا قدرة له على الترك البتة
واذا كان كذلك كانت القدرة موجبة للفعل وكان الجبر لازما انما قلنا ان القادر على الفعل لا قدرة
له على الترك لان الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي والعدم لا يصلح ان يكون مقدورا للقادر
لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فيمتنع جعله اثرا للقدرة ولان الشي حال بقائه يمتنع كونه
واقعا بالغير والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال فقد حصل في العدم الباقي وجهان كل واحد منهما يمنع
من كونه مقدورا واذا كان كذلك ثبت ان الترك يمتنع ان يكون مقدورا فثبت ان القادر على الفعل
لا قدرة له على الترك واذا كان كذلك كانت القدرة موجبة للفعل وذلك يوجب القول بالجبر **الحجة الثالثة**
انه لو حصلت القدرة على الفعل لحصلت اما حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الجانبين
على الاخر والقسمان باطلان فالقول بحصول هذه القدرة باطل انما قلنا انه يمتنع حصول المكنة حال
استواء الداعي وذلك لان الرجحان يناقض الاستواء فحصول الرجحان حال حصول الاستواء ممتنع والممتنع
لا قدرة عليه وانما قلنا يمتنع حصول هذه المكنة حال حصول رجحان احد الطرفين لان الراجح واجب
والمرجوح ممتنع على ما بان برهانه مرارا والواجب والممتنع لا قدرة عليه البتة فان قالوا انه حال الاستواء
يمكنه ايقاع الترجيح في الزمان الثاني منه فنقول هذا باطل من وجهين الاول انه اما ان يكون المراد ان
عند مجي الزمان الثاني يمكنه ايقاع الترجيح في ذلك الزمان او يكون المراد ان في الزمان الاول يمكنه ايقاع
الترجيح في الزمان الثاني والاول باطل لان عند مجي الزمان الثاني اما ان يكون الحاصل استواء الدواعي
او رجحان احد الجانبين وح يعود التقسيم الاول والثاني ايضا باطل لان عند حضور الزمان الاول
يمتنع حصول الزمان الثاني لكن ايقاع الفعل في الزمان الثاني مشروط بحضور الزمان الثاني الذي
هو ممتنع الحضور في الزمان الاول والموقوف على الممتنع ممتنع فوجب ان يكون ايقاع الفعل في الزمان
الثاني عند حضور الزمان الاول ممتنعا والممتنع لا قدرة عليه الثاني ان على هذا التقدير يكون ايقاع
الفعل حاصلا في الزمان الاول ويكون وقوع الفعل حاصلا في الزمان الثاني فهذا يوجب ان يكون
ايقاع الفعل مغايرا لوقوعه فنقول ذلك المغاير المسمى بالايقاع ان لم يكن واقعا بقدرة هذا الفاعل
وجب ان يكون الفعل الواقع بسبب هذا الايقاع غير واقع بهذا القادر وان كان واقعا بقدرة هذا
الفاعل وجب ان يكون قدرته متقدمة عليه ثم الكلام فيه كما في الاول وهذا يوجب ان يكون كل ايقاع
مسبوقا بايقاع اخر الى غير النهاية بحسب الزمان وذلك يوجب ان يكون قدرة القادر متقدمة على
حصول الاثر بازمنة لا نهاية لها وكل ذلك محال **الحجة الرابعة** المكنة من الفعل والترك لو حصلت
لحصلت اما حال حصول الفعل او قبل حصوله او بعد حصوله والاقسام الثلثة باطلة فالقول بحصول
هذه المكنة باطل انما قلنا انه يمتنع حصول القدرة على الفعل حال حصول الفعل لان حصول الترك حال
حصول الفعل محال لانه يوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال والمحال لا قدرة عليه فثبت ان حال حصول
الفعل يمتنع كونه قادرا على الفعل والترك وانما قلنا انه يمتنع حصول القدرة على الفعل قبل حصوله لانه
اما ان يكون المراد ان قبل حصول الفعل موصوف بانه عند مجي الزمان الثاني فانه يصير موصوفا بانه

يقدر على الفعل ويكون المراد انه عند حصول الوقت الاول يمكنه ايقاع الفعل في الزمان الثاني منه
والاول مح لانه عند حضور ذلك الوقت فان كان الفعل حاضرا فلا قدرة فيه على الترك وان كان الترك
حاضرا فلا قدرة على الفعل لان ذلك يوجب الجمع بين النقيضين والثاني ايضا باطل لانه عند حضور
الزمان الاول يمتنع حضور الزمان الثاني وايقاع الفعل في الزمان الثاني موقوف على حضور الزمان
الثاني والموقوف على المح مح والمح لا قدرة عليه واتفقنا انه يمتنع حصول القدرة على الفعل بعد حصوله
لان ذلك معلوم بالبديهة فثبت ان القدرة على الفعل بمعنى حصول المكنة من الفعل والترك ممتنع الحصول
قبل الفعل ومعه وبعده فكان القول بثبوت هذه القدرة محالا الحجة الخامسة ان المكنة التامة المتساوية
بالنسبة الى طرفي الفعل والترك اذا حصلت فان لم تحصل معها الداعية المرجحة امتنع صدور الفعل
عنها وان حصلت الداعية المرجحة فمثل القدرة مع تلك الداعية المرجحة الخالية عن المعارض تكون
موجبة للفعل فحل هذا الحاصل على احد التقديرين هو الامتناع وعلى التقدير الثاني الوجوب ولا قدرة
البتة لا على الممتنع ولا على الواجب فوجب ان لا تحصل المكنة من الفعل البتة وهذه الوجوه الخمسة مستفادة
من البحث عن حال القدرة عن كيفية تأثيرها في المقدور الحجة السادسة ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال
نفسه لانه اذا حرك اصبعه فهو لا يعرف انه كم عدد من الحيز انفرد حركها او في كم عدد من الاحيان حرك
ذلك الاصبع واختصاص العدد المعين بالوقوع دون الزائد والناقص لا بد وان يكون بالقصد لكن القصد
بالعلم فاذا لم يحصل العلم لم يحصل القصد ايضا فامتنع كونه واقعا بايقاعه موجودا بايجاده الحجة
السابعة لو كانت قدرة العبد صالحة لايجاد بعض الممكنات لكانت صالحة لايجاد كل الممكنات لان المصحح
للمقدورية من الامكان والامكان مفهوم واحد مشترك فيه بين الممكنات لكن كون العبد قادرا على ايجاد كل
الممكنات باطل والا لقدر على ايجاد نفسه وعلى ايجاد قدرته فوجب ان لا يقدر على ايجاد شيء من الممكنات الحجة
الثامنة ان مقدور العبد مقدور لله تعالى لان مقدور العبد مثل مقدور الله تعالى والمثلان متساويان
في جواز الجائزات فكان مقدور العبد يصح ان يكون مقدورا لله تعالى واذا ثبت القول بهذه الصحة والموجب
لقادرية الله تعالى هو ذاته المخصوصة ونسبة ذلك الايجاب الى الشيء كنسبته الى مثله فقد وجبت قادرية القادرين
على احد المثلين وجب ان يوجب القادرية على المثل الثاني فثبت ان مقدور العبد مقدور لله تعالى واذا ثبت
هذا كان وقوعه بهما محالا لان احد السببين لما كان مستقلا بالاقتضاء فلو اثر الثاني فيه كان ذلك ايجادا
لموجود وهو مح فوجب ان يكون واقعا باحدهما لكن هذا مح لانه لما كان كل واحد منهما سببا مستقلا بالاقتضاء
فوقوعه باحدهما دون الثاني يقتضي رجحان احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو مح ولما بطل هذا كان وقوعه
بقدرة الله تعالى اولى وذلك يمنع من كون العبد موجبا الحجة التاسعة لو صح الايجاد من العبد فاذا قصد
العبد تحريك الجسم وقصد الله تسكينه فاما ان يحصل المرادان معا وهو مح او يمتنعا وهو ايضا مح لان
المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده هو وقوع مراد الثاني والمعلول لا يحصل الا عند حصول العلة
فلو حصل الامتناعان معا لحصل التأثيران معا وذلك يوجب الجمع بين النقيضين او يقع مراد احدهما
دون الثاني وذلك مح وذلك لان الحركة الواحدة والسكون الواحد لا يقبل التجزية في العقل واذا كان
كذلك كانت القدرة عليه قابلة للقوة والضعف واذا كان كذلك كانت قوة كل واحد منهما في هذا الاثر
الواحد معادلة لقوة الآخر فلو امتنع الفعل على احدهما وتيسر للثاني مع انا بينا حصول الاستواء في
القوة لزم الرجحان لا لمرجح وهو مح الحجة العاشرة لو اراد الله الايمان من العبد فان العبد اراد الكفر

ووقع

ووقع مراده ولم يقع مراد الله لزم كون العبد اكمل في القدرة من الله تعالى وهو مح الحجة الحادية عشر
لو اراد الله الايمان من الرجل مع انه علم منه انه لا يؤمن لكان قد اراد منه الجمع بين الضدين وهذه
الارادة ممتنعة الحصول فوجب ان يكون القول بان الله اراد الايمان ممن علم انه يكفر محالا الحجة الثانية
عشر لو كان فعل العبد واقعا بايجاده لوقع غير ما اراده العبد وكل واحد لا يريد الا الحق والصدق
والصواب فوجب ان يحصل الحق والصدق والصواب لكل احد وحيث لم يكن الامر كذلك بل الاكثرون
في الجهل والضلال علمنا ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وذلك يوجب القول بالجبر واعلم ان
هذه الوجوه السبعة هي دلائل المتكلمين من اهل الجبر الحجة الثالثة عشر ان الله تعالى عالم
بجميع الجزئيات وما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع وما علم عدمه فهو ممتنع الوقوع لان العلم بالوقوع
يناقض عدم الوقوع والجمع بين النقيضين مح فلما كان العلم بالوقوع حاصلا كان اللاوقوع الذي هو
نقيضه ممتنعا محالا والممتنع المح لا قدرة عليه ويمكن ايراد هذه الحجة على طريق آخر فيقال ان الله تعالى
اما ان يكون عالما بالجزئيات واما ان لا يكون فان كان الاول كان الجبر لازما واذا ثبت الجبر بطل
القول بالتكليف والنبوة على ما سيجيء تقريره وان لم يكن عالما بالجزئيات كان القول به باطلا لان التكليف
والنبوة الزم الحجة الرابعة عشر انه تعالى اخبر عن كفر الكفار فلو لم يوجد ذلك الكفر انقلب خبر الله
تعالى كذبا والمفضي الى المح مح فكان عدم صدور الكفر عنهم محالا فكان صدور الكفر عنهم واجبا
فكان الجبر لازما الحجة الخامسة عشر القضايا اما واجبة او ممتنعة او ممكنة اما الواجب والممتنع فلا قدرة
عليه البتة واما الممكن فاما ان يعتبر في الماضي او في الحال او في المستقبل اما في الماضي وفي الحال فاحد
الجانبين واقع والواقع لا قدرة عليه واما في المستقبل فنقول انا اذا قلنا ان المطر سينزل غدا او لا ينزل
غدا فاحد النقيضين لا محالة واجب والا لخلت القضية عن النفي والاثبات معا وهو مح واذا ثبت هذا
فنقول اما ان يكون الحق احدهما بعينه او لا بعينه والثاني مح لان ما لا يكون متعينا في نفسه امتنع كونه موجودا
وما يمتنع كونه موجودا يمتنع ايضا اتصافه بغيره فكان يجب ان يكون قولنا ان هذه القضية واجبة الاتصاف
باحدهما لا بعينه قولا محالا ولما بطل هذا ثبت ان القول بان الواجب احدهما لا بعينه قول باطل فوجب ان
يكون الواجب هو احدهما بعينه واذا كان كذلك كان نقيضه محالا فكان القول بالجبر لازما فثبت بهذه
الوجوه الخمسة عشر ان القول بالجبر حق وتمام الكلام في هذا الباب مذكور في الكتاب التاسع ان شاء الله تعالى
واما المقدمة الثانية ففي بيان انه متى كان القول بالجبر حقا كان القول ببطلان التكليف حقا
فالدليل عليه ان العبد ما لم يكن قادرا على الفعل والترك كان الكل عبثا لانه ما يوجب الفعل ان
حصل فذلك الفعل حاصل سواء اراده العبد او لم يرده واذا كان كذلك فيقول القائل له افعل او لا تفعل
يكون جاريا مجرى ما اذا قيل له افعل يا من لا تفعل وايضا فلو جاز ذلك لجاز ان يؤمر بطوله و
قصره ولونه ولجاز ان يؤمر بايجاد السموات والعرش والكرسي مع انه لا قدرة له على شيء منها وايضا
لو جاز ذلك لجاز ارسال الرسل الى العميان بنقط المصاحف والى المفلوجين بان يطيروا الى السموات
وكل ذلك ظاهر الفساد فثبت ان القول بالجبر حق وثبت انه متى كان القول بالجبر حقا كان القول ببطلان
التكليف حقا واما المقدمة الثالثة ففي بيان انه لما كان القول ببطلان التكليف حقا كان القول ببطلان
النبوة حقا فظاهر لان الانبياء عليهم السلام بصريح لسانهم وفصيح بيانهم يذكرون انه لا فائدة
في بعثتهم ولا مقصود من ارسالهم الا تبليغ التكاليف وانه لولا هذا المقصود لم يكن في ارسالهم فائدة

السنة فاذا ثبت هذا وثبت ان القول بالتكليف بطل كان القول بارسالهم باطلا وهذه الشبهة في نفي النبوات قد حكاها الله تعالى في القران مرارا وهو قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا والله اعلم

الفصل الثالث في تقرير شبهات من ينكر التكليف لا بالبناء على مسألة الجبر اعلم ان هذه الطائفة ذكروا الشبهات من وجوه الشبهة الاولى قالوا اما ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبرا واما ان لا يكون وعلى التقديرين فالقول بالتكليف والنبوة باطل اما بيانه على تقدير اثبات تحسين العقل وتقبيحه كان القول بالتكليف باطلا في وجوه **الحجة الاولى** قالوا هذه التكاليف اما ان تكون مشتملة على فائدة ومصلحة واما ان لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول بالتكليف انما قلنا انه لا يجوز القول بكونها مشتملة على الفائدة والمصلحة فيه وان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى المعبود او الى العابد او الى ثالث يغايرهما لا يجوز ان يكون عائدة الى المعبود لوجوه الاول انه ثبت بالدليل كونه متعاليا عن النفع والضر والثاني ان المحتاج لا يكون كامل القدرة ومن كان كذلك لم يحصل الوثوق بوعده ووعيده والثالث ان البشر في غاية الضعف وهذه العبادات افعال قليلة وحركات ضعيفة فلو كان الاله قد بلغ في الضعف الى ان ينتفع بهذه الحركات الخسيسة فهو في الضعف والعجز في الغاية وكل ذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يقال ان تلك الفوائد عائدة الى العابد لوجهين الاول ان جميع الفوائد محصورة في جلب المنافع ودفع المضار والله تعالى قادر على تحصيلها باسرها من غير واسطة هذه التكاليف ولا يتفاوت حال القدرة على تحصيل هذه المطالب بسبب ان يأتي الانسان بحركات معدودة فان كانت قدرته وحكمته يتفاوت بسبب هذه الافعال الخسيسة الصادرة عن الانسان فهو في غاية الضعف واذا كان كذلك كان توقيف ايصال تلك المنافع ودفع تلك المضار على هذه التكاليف عبثا محضا والثاني ان تلك المنافع الحاصلة من هذه الافعال اما ان يحصل في الدنيا او في الاخرة والاول باطل لانها في الدنيا محض التعب والكلفة والمشقة واما في الاخرة فبعيد ايضا لانه قادر على ان يدخلهم الجنة ويخلصهم من النيران من غير هذه الوسائط قالت المعتزلة الوجه في حسن التكليف ان التفضل بالتعظيم قبيح فلما اراد الله تعالى تعريض العبد لاستحقاق التعظيم لا جرم كلفه ليحصل له استحقاق التعظيم عند اتيانه بما كلف به واعلم ان هذا ضعيف من وجوه الاول ان التعظيم عبارة عن فعل او قول او ترك فعل او ترك قول يقتضي حصول السرور في القلب واللذة في البدن وقد بينا انه لا سرور ولا لذة الا والله تعالى قادر على ايصاله الى العبد من غير هذه الوسائط الثاني ان استحقاق التعظيم قد يحصل بالاعمال السهلة فان التكلم بكلمة الشهادة بعد سبق المعرفة عمل سهل وهو يوجب الثواب العظيم فلو كان المقصود من التكليف حصول هذا الاستحقاق لكان من الواجب في الحكمة ان يبالغ في تقوية ابداننا حتى يسهل العمل علينا فنصير مستحقين للثواب بسببه من غير حصول الكلفة والمشقة والثالث ان الحاصل بسبب هذا التكليف عند الطاعة حصول هذه الزيادة وهو هذا الاستحقاق وعند المعصية حصول العقاب الشديد الدائم والعقول السليمة قاضية بان الفعل الذي تكون المنفعة الحاصلة منه نفعا زائدا لا حاجة اليه وتكون المضرة الحاصلة اعظم انواع الضرر فانه يجب تركه والاحتراز عنه باعظم الوجوه والله اعلم وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون تلك الفوائد عائدة الى ثالث غير العابد وغير المعبود وذلك لوجهين الاول ان تلك المنفعة تحصل لذلك الثالث لا محالة والله تعالى قادر على تحصيلها بدون واسطة هذه التكاليف فكان توسيط هذه التكاليف عبثا الثاني ان حاصل هذا الكلام يرجع الى انه تعالى الحق الضرر والبلاء

باحد

باحد العبدين لاجل ايصال النفع الى العبد الثاني وهذا محض الظلم وايضا فليس ايصال الضرر الى احدهما لاجل حصول النفع للثاني اولى من العكس فثبت بهذا البيان انه لا يجوز ان يقال التكليف انما حسن لوجه حكمة ومصلحة واما القسم الثاني وهو ان حسن ذلك من الله تعالى من غير فائدة ولا حكمة فهذا ايضا باطل لانا في هذا القسم انما نتكلم على تقدير ان يكون القول بتحسين العقل وتقبيحه معتبرا ومعلوم ان على هذا التقدير فالحاق المضار والالام والمتاعب بالغير من غير حكمة وفائدة قبيح في العقول فكان هذا القسم باطلا فثبت انه على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا لو حصل التكليف لحصل اما للفائدة او لا لفائدة وثبت فساد القسمين فوجب ان يكون القول بالتكليف باطلا على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا **الحجة الثانية** في بيان انه مع القول بتحسين العقل وتقبيحه وجب ان يكون التكليف قبيحا هو ان نقول اما ان يقال ان لله تعالى في هذه التكاليف فائدة ومنفعة واما ان يقال انه منزه عن جميع المنافع والفوائد العائدة اليه وانما كلف بهذه الافعال لاجل الفوائد العائدة الى ذلك العبد او لاجل الفوائد العائدة الى ثالث او لا لشيء من الفوائد والاربعة باطلة اما القسم الاول وهو ان يكون المقصود من هذه التكاليف عود الفوائد الى الله تعالى فهو باطل على ما بيناه في الوجه الاول واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي لحسن هذا التكليف عود المنافع والمصالح الى العباد فهذا باطل لان معنى ايجابها ترتيب العقاب على تركها فيصير المعنى كان الله تعالى يقول للعبد ايها العبد حصل لنفسك المصلحة الفلانية فان لم تحصلها لنفسك فانا اعذبك ابد الاباد فيقول العبد يا اله العالمين هذا الحكم متناقض لانه اذا كان لا مقصود لك من هذا التكليف الا حصول منافع مخصوصة لي كان كل المقصود رعاية احوالي فتعذيبي على تركها ينافي رعاية احوالي فكان الجمع بينهما متناقضا ومثاله ان يقول السيد لعبده اجتهد هذا اليوم واكسب درهما لنفسك فقصر العبد في ذلك فاخذه السيد يقرض اعضاءه بمقاريض من النار فيقول العبد ايها السيد هل كنت تطمع في ذلك الدرهم لنفسك او كنت فارغا عن جميع المطامع العائدة اليك وانما امرتني بكسب ذلك الدرهم لصالح نفسي فقط فان كان الاول كان هذا التعذيب حسنا لاني سعيت في تفويت مطلوبك اما ان كان الحق هو الثاني كان هذا الفعل باطلا لان العبد يقول انك امرتني بكسب ذلك الدرهم لنفسي ولتكون منافعه عائدة الي لا اليك فلما قصرت في تحصيله فانا ما قصرت الا في تحصيل المنفعة لنفسي وتعذيب الانسان لاجل انه قصر في تحصيل مصالح نفسه قبيح في العقول لان رعاية مصالحه ان لم تكن واجبة الرعاية كان تكليفه بتحصيل ذلك الدرهم لنفسه غير واجب وان كانت واجبة الرعاية فالمهمات له ازالة العقاب فكان ايصال العقاب اليه لاجل انه قصر في حق نفسه يكون متناقضا وبهذا يظهر الفرق بين الشاهد والغائب فان السيد اذا امر عبده بعمل فقصر فيه فانه يستحق الملامة والتعذيب وذلك لان السيد اذا امر بذلك العمل يستفيد منه نوعا من انواع المنافع فلما قصر العبد فيه فقد فات على السيد تلك المنافع فحسن منه تعذيب ذلك العبد اما هذا في حق الله تعالى ممتنع فكان تعذيب العبد على ترك التكاليف والاعمال قبيحا فظهر الفرق بين الشاهد والغائب واما القسم الثالث والرابع فهما باطلان بالوجوه المذكورة في الحجة الاولى **الحجة الثالثة** لو حسن التكليف لحسن اما لاجل النعم السابقة او لاجل النعم اللاحقة وهي الثواب الذي يحصل بعدها او لا لواحد من هذين القسمين والكل باطل اما بطلان القسم الاول فالدليل عليه من وجوه الاول وهو ان كل من اوصل نعمة قليلة الى انسان ضعيف ثم انه كلف ذلك الضعيف بالافعال الشاقة فان كل احد يذمه ويقول له اعطاه شيئا قليلا ثم انه يعذبه عليه ويكلفه تلك التكاليف الشاقة ونحن في هذا القسم انما نتكلم على تقدير ان يكون

تحسين العقل وتقبيحه معتبرا بل نقول ههنا حصل في هذه الصورة شيء يوجب زيادة القبح وذلك لان
الله العالم غني عن جميع العالمين فتكليفه العبد بهذه الافعال الشاقة مع انه لا فائدة له في شيء منها وللعبد
اعظم المضار يكون في غاية القبح والثاني ان كل نعمة اوصلها الى العبد فقد خلق في العبد قبل تلك النعمة
الاحتياج اليها والشهوة لها ودفع الماضرة فاذا اعطى ذلك الشيء فقد يقابل الضرر السالف بالنعمة الحاصلة
وذلك لا يوجب النعمة هذا اذا اعطى كل ما احوج اليها فكيف وقد حصل عنده من الحاجة وفطرة من المحتاج
اليه ومثل هذه المعاملة لا يوجب الشكر والثالث ان من انعم على ضعيف بنعمة ثم يتركه مع نفسه ولا يكلفه عملا
شاقا في مقابلة تلك النعمة السالفة كان ذلك ادخل في المدح والثناء والجود والكرم مما اذا اتبع ذلك
الانعام بالتكاليف الشاقة واكرم الاكرمين هو الله رب العالمين فلا يليق بجوده وكرمه ان يعامل
العبد بالطريق الادون الانقص واما القسم الثاني وهو انه تعالى انما كلفه لاجل المنافع المستقبلة
فنقول هذا ايضا ممتنع وبيانه من وجوه الاول وهو انا نعلم من حال الكفار والفساق انهم لا يتوصلون
بهذا التكليف الا استحقاق العذاب الشديد والآلام العظيمة كان القول بانه انما كلفهم للفوز بالمنافع
كلام متناقض الثاني وهو انه لو اراد بهم ذلك لوجب ان يفرغهم من متاعب الدنيا والامها وان يظهر لهم الدلائل
الواضحة فان الحق هو ذلك لكنه لم يفعل بهم ذلك فانه احوجهم الى الاشياء الكثيرة وعلم ان تلك الحاجات
تحملهم على المعاصي ثم سلط عليهم الشهوات وسلط عليهم شياطين الانس والجن ومن فعل بالعبد الضعيف
الذي يقل عقله وتضعف قدرته هذه المعاملة ثم يزعم انه اراد به الخير والفوز بالرحمة كانت تنادي عليه
بانه ما قصد الا الاساءة والايذاء والكلام في هذه المباحث مفرع على تحسين العقل وتقبيحه فثبت ان هذه
الوجوه تنافي القول بجواز التكليف **الحجة الرابعة** انه تعالى كان قادرا على ان يخلق الكل في الجنة وان يوصلهم
الى الخيرات والدرجات وان يخلصهم عن منازل الآفات والمخافات فلو اراد بهم خيرا لخلقهم على هذه الصفة فلما
لم يفعل ذلك بل سلط عليهم الشهوات والشبهات وملأ العالم من الشياطين علمنا انه ما اراد بهم خيرا و
اذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال انه كلفهم لاجل التعريض للمصالح واما القول بانه كلفهم لا لغرض ومصلحة
فهذا عبث والعبث قبيح في العقول ونحن انما نتكلم الآن على تسليم ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا فثبت
بهذه البيانات انه على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا في افعال الله تعالى وفي احكامه وجب
الجزم بفساد التكليف وبفساد بعثة الانبياء والرسل واما القسم الثاني وهو ان يكون الحق هو ان تحسين
العقل وتقبيحه باطل وغير معتبر في افعال الله تعالى وفي احكامه فنقول فعلى هذا التقدير كان القول بفساد
التكليف والبعثة اظهر لانه على هذا التقدير لا يمتنع اظهار المعجز على يد الكاذب ولا يمتنع ارسال
الرسل بالفحش والكذب وشتم الله وشتم الملائكة ولا يمتنع ارسال الرسل الى الجمادات ولا يحصل الوثوق
بوعد الله ولا بوعيده وكل ذلك يوجب القول بفساد التكليف والبعثة فثبت انه لو صح القول بالتكليف
وبعثة الانبياء والرسل عليهم السلام لصح اما بتقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا واما
بتقدير ان لا يكون ذلك معتبرا وثبت انه بطل على التقديرين فكان ذلك باطلا ايضا **الفصل الرابع** في
تقرير شبهات المنكرين للنبوات بالبناء على ان العقل كاف في معرفة بطلان التكليف وذلك يوجب سقوط
القول بالبعثة والرسالة وتقرير كلام هذه الطائفة ان يقال القول بصحة البعثة اما ان يحصل مع القول
بتحسين العقل وتقبيحه او مع ابطال هذا الاصل والقسمان باطلان فكان القول بالبعثة باطلا
اما بيان فساد القسم الاول فيدل عليه وجوه الاول ان الافعال على ثلاثة اقسام قسم قضى العقل

فيه بالحسن فكان تحصيله صوابا وحكم العقل يكون واجب القبول وقسم ثان قضى العقل فيه بالقبح والمنع
فكان حكمه ايضا واجب القبول وقسم ثالث توقف العقل فيه فلم يحكم فيه لا بحسن ولا بقبح فنقول هذا القسم
على القسمين لانه اما ان يكون تركه ممكنا او ممتنعا فان كان تركه ممكنا على سبيل السهولة واليسر كان تركه واجبا
لان الانفكاك عنه ممكن ولم يعلم انه حسن او قبيح فكان الاقدام عليه اقداما على فعل لا حاجة اليه مع ان
احتمال الضرر فيه قائم والعقل يقتضي في مثل هذه الصورة بوجوب الترك والاحتراز لان الخوف لازم له
فالاقدام عليه التزام لضرر الخوف من غير حاجة ولا ضرورة والتزام الضرر من غير الحاجة قبيح عند العقل فكان
حكم العقل حاصلا في هذا القسم بوجوب الترك واما القسم الثاني وهو ان لا يكون تركه ممكنا فههنا حكم
العقل حاصل فيه بالجواز لان العقل علم ان الله العالم حكيم رحيم وانه لا يكلف عباده فوق قدرتهم وطاقتهم
فاذا كان ذلك الفعل لا يقدر العبد على الانفكاك عنه فلو امره الله تعالى بالانفكاك عنه لكان قد كلفه ما لا
طاقة له به وذلك قبيح في العقول ونحن انما نتكلم الآن على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا فثبت
ان حكم العقل حاصل في هذا القسم ايضا فظهر بهذا البحث ان حكم العقل حاصل في جميع اقسام الافعال
واذا كان العقل كافيا في معرفة ما يجب ويجوز ويحرم لم يبق في البعثة فائدة فان قالوا لم لا يجوز ان يقال يحسن
بعثة الانبياء والرسل لوجوه الاول تاكيد ما في العقول والثاني انه قد يحصل في بعض الاشياء منافع ومصالح
لا يمكن الوقوف عليها بمجرد العقول فيحسن بعثة الانبياء والرسل ليدلوا عليها ويعرفوا الخلق ما فيها من
المنافع والمصالح والثالث ان عقول الخلق ناقصة قاصرة عن معرفة الله تعالى ومعرفة كيفية طاعاته
فكانت الحكمة في بعثة الانبياء والرسل عليهم السلام ارشاد الخلق الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وتعريف
كيفية طاعاته الرابع انما امر الله تعالى بهذه العبادات الشرعية لتكون لطفا في الواجبات العقلية وهذا قول المعتزلة
قلنا اما الاول فضعيف لانه لما كان العقل مستقلا بمعرفة وجوه الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة كان
اصل المقصود حاصلا واما مراتب التاكيد فغير مضبوطة فانه لو حصل مع ذلك النبي جمع من الملائكة كان
التاكيد اكثر ولو حصل معه جمع من الاكابر المعصومين كان التاكيد ابلغ ولكن لما حصل المقصود الاصلي
لم يكن الى هذه الزوائد حاجة فكذا ههنا ولان المقصود من التاكيد الشديد في دفع المفسدة باقصى الوجوه
والانبياء يقولون ان من اعرض عن متابعتنا فانه يستحق اعظم العقوبات وعلى هذا التقدير تصير البعثة
سببا لاعظم انواع المفاسد وهو استحقاق العذاب الدائم على تقدير مخالفتهم وترك متابعتهم و
ذلك متناقض واما الوجه الثاني وهو قوله المقصود من البعثة التنبيه على ما في الاشياء من المنافع
فنقول تلك المنافع ان كانت ضرورية التحصيل كانت معلومة لكل لانه على هذا التقدير لا يحصل الحيوة
وان كانت غير ضرورية التحصيل فانه لا يلزم من فواتها حصول ضرر اصلا فوجب الاحتراز عنها على ما بيناه
في تقرير الدليل واما قوله هذه العبادات الطاعات لطف في فعل الواجبات العقلية فنقول هذا باطل لوجهين
الاول ان معنى كون فعل الاول لطفا في فعل الثاني هو ان فعل الاول يدعو ويشوق الى فعل الثاني
وهذا المعنى بتقدير حصوله يكون حالة وجدانية من النفس بالضرورة ونحن البتة لا نجد من انفسنا
ان بالصلوة والصوم يدعونا ويحثنا على رد الوديعة وترك الظلم فثبت ان هذه الحالة لو كانت موجودة
لكان العلم بحصولها علما ضروريا وثبت ان هذا العلم الضروري مفقود فوجب ان لا يكون هذا المعنى
حاصلا والثاني انه لو كان وجوب هذه العبادات الشرعية لاجل ان تصير الطافا في الواجبات العقلية
لكان المكلف اذا رد الوديعة وترك الظلم وجب ان لا يجب عليه شيء من هذه العبادات لانه بعد حصول

المعتزلة فيه كان ايجاب اللطف حتما وذلك عندكم باطل الحجة الثانية في بيان ان العقل كاف في معرفة المهمات
هو ان نقول المطالب اما معرفة الاشياء الغائبة عن الحواس ومعرفة الاشياء الحاضرة عند الحواس اما الاول
فنقول العقول كافية في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واحكامه والدليل عليه ان معرفة نبوة الانبيا
متفرعة على معرفة الالهيات فلو فرعنا معرفة الالهيات على النبوات وقع الدور وانه باطل واما معرفة
مهمات المعاش ومصالح الدنيا فانها غير موقوفة على معرفة الانبياء والرسل لانا نرى ان من لا يؤمن بالله و
رسوله واليوم الاخر يسعى في تحصيل هذه المصالح على احسن الوجوه فعلمنا ان الشرف فيها لا يتوقف
على معرفة الانبياء ولان العقول الوقادة والخواطر القوية وافية بتحصيل هذه المطالب واما كيفية
العبادات فهي ايضا معلومة بالعقول لان كل عمل يكون الاخلاص لله فيه اكمل واتم كان الى القبول اقرب وكل
عمل يشوبه غرض من الاغراض العاجلة فانه لا يكون في محل القبول وايضا لما شهد العقل بان الدنيا فانية
وكانت الاخرة باقية حكم صريح العقل بان يجب السعي في تقليل حب الدنيا وتقوية حب الاخرة فهذه الامور
هي المطالب الاصلية للخلق والعقول وافية بها باسرها فعلمنا ان العقول وافية بمعرفة جميع مهمات الدنيا
والدين الحجة الثالثة ان العلم بنبوة الانبياء عليهم السلام ووصول التكاليف من الله الى الخلق لا يتم
الا بعد ان يعرف بالعقل معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وافعاله واحكامه واذا كان العقل وافيا بهذه المقا
العالية الشريفة كان ايضا وافيا بمعرفة مصالح الدنيا والاخرة على ما بيناه في الطريقة الثانية وكان ايضا
وافيا بكيفية العبادات واذا كان العقل وافيا بهذه المطالب كان ايضا وافيا بمصالح الدنيا لان الوافي
بمعرفة المهمات العالية الشريفة اولى ان يكون وافيا بمعرفة المهمات النازلة الخسيسة واذا ثبت هذا فنقول
ظهر ان معرفة الانبياء متفرعة على قبول حكم العقل في جميع هذه المطالب العالية فعند هذا نقول
حكم الانبياء والرسل ان كان على وفق حكم العقل ففيه غنية وان كان على خلافه فكان الفرع معارضا للاصل وعند
وقوع التعارض بين الاصل والفرع كان ترجيح الاصل على الفرع اولى من ضده فثبت ان حكم العقل يجب ان
يكون راجحا على كل التقديرات هذا كله على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا في معرفة ذات
الله تعالى وصفاته وافعاله واما اذا قلنا ان تحسين العقل وتقبيحه غير معتبر فالقول بفساد البعثة والنبوة
الزم واظهر على ما بيناه في الطريقة المتقدمة والله اعلم الفصل الخامس في حكاية شبهات من يقول القول
بخرق العادات محال واعلم ان قبل الخوض في تقرير هذا النوع من الشبهات لا بد من التنبيه على مذاهب الخلق
فنقول اما ابو الحسن الاشعري فانه جوز انخراق العادات على كل الوجوه وبيانه في ذكر مسائل المسئلة الاولى
ان عنده قبول الحيوة والعلم والقدرة والشهوة والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجوهر الفرد
قابل لهذه الصفات فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة انواع العلوم موصوفا
بجميع انواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر اكمل العلماء واقوى القادرين ولا يمتنع ان يكون الانسان الموصوف
بالمزاج المعتدل ميتا جمادا والمسئلة الثانية ان الجمهور يقولون ان عند حصول الشرائط الثمانية يكون
الابصار واجبا وتلك الشرائط الثمانية هي هذه فاحدها ان يكون الحدقة سليمة من الافات والعيوب
وثانيها ان يكون الشيء بحيث يصح ابصاره وثالثها ان لا يكون المرئي في غاية القرب من الحدقة ورابعها ان
لا يكون في غاية البعد وخامسها ان لا يكون في غاية اللطافة وسادسها عدم الساتر والحاجب وسابعها
ان لا يكون في غاية الصغر وثامنها ان يكون مقابلا للمرئي او في حكم المقابل له فعند حصول هذه الشرائط
اطبقت الفلاسفة والمعتزلة على ان الابصار يكون واجبا وانه عند اختلالها او اختلال بعضها فان الابصا

يكون

يكون ممتنعا واما ابو الحسن الاشعري فذهب الى ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل الابصار
وعند عدمها يجوز ان يحصل فعلى هذا لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات عالية ونحن لا نبصرها
ولا نسمعها ولا يمتنع ايضا ان يبصر الاعمى الذي يكون بالمشرق بقة بالمغرب فهذا مذهبه والمسئلة الثالثة
ان مذهبه انه يجوز انقلاب الجبل ذهبا ابريزا ويجوز انقلاب مياه الاودية دما وغيره ويجوز حدوث
الانسان من غير الابوين وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى واما الفلاسفة فانهم اطبقوا
على انكار خوارق العادات الا انه يلزمهم القول بالاعتراف بها في مسائل المسئلة الاولى انهم جوزوا حدوث
انسان بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بان قالوا البدن الانساني انما تولد من مقادير مخصوصة من العناصر
الاربعة فتلك المقادير اختلطت وامتزجت في مدة معلومة فحصل بسبب ذلك الامتزاج كيفية
مزاجية معتدلة واذا حدث البدن بهذا الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها وحينئذ يتم
تكون الانسان قالوا واذا ثبت هذا فنقول انه لا يمتنع حصول اجزاء مخصوصة من العناصر الاربعة على
تلك المقادير المعلومة ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لا بد وان يتكون ذلك المزاج وعند تكونه
لا بد وان تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان المعين على سبيل التولد ممكنا
واذا كان ذلك ممكنا كان انخراق العادات على قولهم جائزا لازما المسئلة الثانية ان هيولى عالم الكون
والفساد هيولى مشتركة بين الكل وانما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لان شكلا فلكيا
اقتضى كون تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة والاشكال الفلكية غير مضبوطة
وغير معلومة وبهذا التقدير فانه لا نوع من انواع الخوارق الا وهو ممكن محتمل فهذا شرح مذاهب العقلاء
في هذا الباب واما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب مضطرب جدا فتارة يجوزون خوارق العادات واخرى
يمنعون وليس لهم بين البابين قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس في
هذا الباب واحتج المانعون من انخراق العادات بوجهين الاول ان قالوا العلوم قسمان بديهية
وكسبية والكسبيات متفرعة على البديهيات واذا كان كذلك كان كل كسبي يوجب القدح في البديهي كان
كالفرع القادح في الاصل وكل ما كان كذلك كان فاسدا فعلمنا ان العلوم الكسبية يمتنع كونها قادحة في
العلوم البديهية ثم لما اردنا ان نبحث عن حقيقة العلوم البديهية لم نجد لها معنى الا العلوم الحاصلة في
النفس ابتداء على سبيل الجزم من غير ان يقدر الانسان على تشكيك نفسه فيه فكل ما كان كذلك كان علما
بديهيا اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا اذا راينا شابا قطعنا بانه كان جنينا في رحم امه ثم بعد الانفصال
من رحم امه كان طفلا ثم صار شابا ولو ان قائلا قال انه ما كان كذلك بل انه حدث الان شابا من غير هذه
المقدمات والسوابق قطعنا بانه كاذب في هذا القول وجزمنا بان الذي يقوله باطل وبهتان فلما كان هذا
الجزم حاصلا ابتداء من غير ان يستفاد ذلك الجزم من دليل متقدم ومن قياس سابق علمنا انه جزم بديهي
وعلم اولي واذا ثبت هذا فنقول لو قلنا ان حدوث انسان شابا ابتداء من غير تلك المقدمات و
السوابق ممكن لزم ان يمتنع ان يحصل مع هذا التجويز ذلك القطع والجزم لكنا بينا ان ذلك القطع والجزم
بديهي فثبت ان الحكم بهذا التجويز حكم نظري يوجب القدح في البديهي وقد بينا ان كل ما كان كذلك فانه
باطل فوجب ان يكون الحكم بهذا التجويز باطلا فثبت بهذا الطريق ان القول بانخراق العادات عن مجاريها
قول باطل اذا عرفت هذا الاصل فنذكر له امثلة المثال الاول لو ان انسانا جوز ان ينقلب مياه البحار و
الاودية دما عبيطا وان ينقلب الجبال ذهبا ابريزا لقضى كل عاقل عليه بالجنون المثال الثاني لو ان

انسانا جوزان ينقلب الحمار الذي في بيته انسانا حكيما محيطا بدقايق المنطق والهندسة مدرسا فيهما
وان ينقلب ما في الدار من الخنافس والديدان اناسا حكما فضلا وجوزانه اذا رجع الى بيته وجد
حمارة قائما مقام بطليموس في تدريس كتاب المجسطي ووجد الخنافس والديدان حكما فضلا يبحثون
مع ذلك الحمار في دقايق الهندسة والمنطق والالهيات لقضى كل عاقل عليه باعظم انواع الجنون الثالث
لو ان انسانا شاهد مفازة خالية عن كل انواع العمارات ثم جوز ان يحصل فيها قصور عالية
وابنية رفيعة وانهار جارية من غير ان يتكفل ببناء تلك العمارات احد من البشر ومن غير احضار الخشب واللبن
والمسامير لقضى كل عاقل عليه بالجنون فثبت ان بداية العقول قاضية بوجوب استمرار هذه الاحوال على
مناهجها الاصلية ومجاريها المالوفة المعتادة وبثبوت تجويز انقلابها عن مجاريها يقدح في العلوم البديهية
فوجب ان يكون القول به باطلا الوجه الثاني في بيان ان ذلك ممتنع ان نقول اختصاص كل جسم بصفة المعينة
اما ان يكون لاجل ان اختصاصه بتلك الصفة واجبا وان لم يكن واجبا لكنه اولى من غيره او لم يحصل هذا الوجوب
ولا هذه الاولوية فان حصل مع الوجوب كان محالا وان حصل مع الاولوية فتلك الاولوية ان كانت لنفس
الذات امتنع زوالها وان كان لحصول الصفة اخرى كان الكلام في الثاني كما في الاول فيلزم ان يكون حصول
اولوية كل صفة لاجل تقدم صفة اخرى لا الى اول وذلك يوجب القول بقدم العالم وهو يبطل النبوة واما
القسم الثالث وهو ان يقال اختصاص كل جسم بصفة المعينة لا لاجل ان الفاعل المختار خصصه بتلك الصفة
من غير مرجح اصلا فنقول اذا جوزتم هذا فجوزوا ايضا ان يخلق تلك المعجزة لا لمرجح اصلا وذلك يقدح
في قولنا انه انما خلق المعجز لاجل التصديق واذا ثبت هذا فمخرج المعجز من ان يكون دليلا على الصدق فظهر
ان اختصاص كل جسم بصفة المعينة ان كان على سبيل الوجوب او على سبيل الاولوية امتنع حصول الخوارق
العادات فيبطل المعجزات وان كان لا على سبيل الوجوب ولا على سبيل الاولوية فذلك يقدح في كون المعجز دليلا
على الصدق والله تعالى اعلم **الفصل السادس** في شبهات القائلين بان المعجزات لا يمكن ان يعلم انها
حدثت بفعل الله تعالى وبتخليقه وبيان انه متى تعذر العلم بذلك امتنع الاستدلال بها على صدق المدعي
اعلم ان المنكرين بينوا هذا الاحتمال من وجوه الاحتمال الاول قالوا الانسان اما ان يكون عبارة
عن هذه البنية المتولدة من هذا المزاج المخصوص واما ان يكون عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا
البدن وليس المقصود من ذكر هذا الترديد وقوع الشك في هذه المسألة بل بيان ان الاعتراض قائم على
جميع التقديرات انا اذا قلنا الانسان عبارة عن هذا البدن المتولد من هذا المزاج المخصوص فنقول
لا شك ان الامزجة المختلفة والاجسام لها بحسب امزجتها المختلفة احوال مختلفة وصفات متباينة
ونرى ان الاجسام النباتية والمعدنية لها بحسب امزجتها المختلفة اثار مختلفة وخواص متباينة فلم لا
يجوز ان يكون الحال في الامزجة الانسانية ايضا كذلك وعلى هذا التقدير فانه لا يمتنع ان يقال انه اختص
بدن هذا النبي بمزاج مخصوص لاجل ذلك المزاج قدر على الاتيان بمثل هذه المعجزات واذا كان هذا الاحتمال
قائما امتنع القطع بان خالق هذه المعجزات هو الله تعالى واما اذا قلنا الانسان عبارة عن جوهر النفس
الناطقة المجردة فنقول انه لا يمتنع ان يكون النفوس الناطقة يخالف بعضها بعضا بالماهية وعلى هذا
التقدير فكانت نفس ذلك الرسول مخالفة لحقايق ساير النفوس فتلك النفس لحقيقتها المخصوصة
قدرة على الاتيان بهذه الخوارق واذا كان هذا الاحتمال قائما امتنع القطع على ان خالق هذه المعجزات
هو الله تعالى واعلم انه لا حاجة بالسايل الى اقامة الدليل على ان الامزجة مختلفة واما متى اختلفت

اوجبت

اوجبت هذه الاثار وكذلك لا حاجة الى اقامة الدلالة على اثبات النفوس الناطقة وعلى اثبات انها
مختلفة وعلى اثبات انها لما كانت مختلفة وجب اختلاف اثارها بل يكفي في مقام السؤال بيان ان هذا
الاحتمال قائم في اول العقل وانه مع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان خالق هذه المعجزات هو الله
تعالى ثم نقول الذي يزيد في تقرير هذا ان الناس مختلفون في الصفات والاحوال اختلافا عظيما فمنهم
من يكون عظيم الرغبة في احوال القوة النطقية عظيم النفرة عن احوال القوة الشهوانية والغضبية ومنهم
من يكون بالضد منه والراغبون في احوال القوة النطقية منهم من يكون شديد الاستعداد لعلم مخصوص
وشديد البعد عن علم اخر وقد اشير لذلك الاختلاف في هذه الاحوال في باب مراتب النفوس البشرية بحسب
التعقلات واما الراغبون في احوال القوة الشهوانية فمنهم من يكون شهوته في المناولات ومنهم من تكون
شهوته في جميع المال ومنهم من تكون شهوته في الجود والكرم ومنهم من تكون شهوته في الزهد اما الراغبون
في المناولات فشهواتهم مختلفة وكل واحد منهم يشتهي نوعا اخر من الطعام ويبغض النوع الاخر واما
الراغبون في جمع المال فهم ايضا مختلفون فمنهم من يحب العقارات ومنهم من يحب المراكب الجميلة والثياب
الحسنة ومنهم من يحب اثاث البيت ومنهم من يحب جمع المال ودفنه في الارض واما الراغبون في الجود
والكرم فمنهم من يحب الاطعام ولا يحب بذل النقود ومنهم من يسهل عليه بذل النقود ولا يحب الطعام
واما الراغبون في الزهد فمنهم من يكون زاهدا في اموال الناس زاجرا في الفروج ومنهم من يكون مقداما
على القتل والايذاء ممتنعا عن الفواحش ومنهم من يكون عظيم الفحش باللسان الا انه يكون بعيدا عن
الفعل وافساد المال واعلم ان تمام الكلام في تفاصيل احوال الناس في الصفات ممتنع الا ان التنبيه
على هذه الاقسام يكفي في تنبيه العقل لتمام هذه الاقسام واذا ثبت هذا فنقول اختلاف الناس في
هذه الصفات لا بد وان يكون اما لاختلاف في جواهر النفوس وان كانت النفوس متساوية في تمام
الماهية الا ان الاختلاف في هذه الاثار انما كان لاختلاف الامزجة والالات البدنية وعلى كلا التقديرين
فانه لا يمتنع حدوث انسان مخالف لساير الناس اما في جوهر النفس واما في الالات البدنية والتركيب
المزاجية ولاجل تلك الخصوصية قدر على الاتيان بما يعجز عنه غيره الاحتمال الثاني انا نشاهد الادوية
مختلفة في التاثيرات على ما سيأتي شرح هذا الباب على سبيل الاستقصاء في باب السحر المرتب
على قوى الادوية ومن جملة هذه الخواص حجر المغناطيس والذين استقصوا فهموا في هذا الباب حكوا
تاثيرات عجيبة غريبة وهب انا لا نعرف صدقهم فيما قالوه لكنا لا نعرف ايضا كذبهم فيما قالوا بل يجب علينا ان
نتوقف في التصديق والتكذيب وان نجوز الكل واذا ثبت قيام هذا الاحتمال فلم لا يجوز ان يقال ان
مدعي الرسالة وجد دواء من استعمله في نفسه او في غيره افاد الفائدة المخصوصة ومع قيام هذا الاحتمال
فسدت دلالة المعجز على الصدق فان قالوا هذا فاسد لوجوه من وجوه الاول انا لو جوزنا حصول دواء يصير
مستعمله قادرا على قلب العصا ثعبانا وعلى فلق البحر وعلى اظلال السحاب لجوزنا وجود دواء من
استعمله قدر به على تخليق السموات والارضين ومعلوم ان من جوز ذلك فقد خرج عن العقل الثاني
ان اكثر هذه الخواص المذكورة في الكتب لما جربت وجدت باطلة فهذا يدل على انها كاذبة وليس شيء
منها حقيقيا الثالث انه لو حصل هذا الدواء لعرفه غيره ولقدر على ان ياتي بمثل ما اتى به الرسول لحصول
المعارضة فلما لم يحصل علمنا انه من عند الله تعالى الرابع ان الاطلاع على هذا الدواء ان كان
حاصلا لغيره وجب ان يقدر الغير على معارضته وان لم يكن حاصلا لغيره كان اختصاصه بمعرفته خاصية

ذلك الدواء أشياء على خلاف العادة فيكون معجزة ويكون صاحبها صادق اللهجة قلنا أما الجواب عن
الأول أنه تعود المعترفون بمعجزات الأنبياء قاطعون بأن أحدا من الأنبياء لم يقدر على الإتيان بخلق السموات
والأرضين على سبيل المعجزة فثبت أنه بالاتفاق حاصل في جميع التقديرات بأن القدرة على الإتيان بالمعجزات
لا يوجب القدرة على خلق السموات والأرضين وإذا كان هذا الفرق واجبا فلم لا يجوز مثله في الدواء وهو أن
يقال إنه لا يمتنع وجود دواء يفيد القدرة على المعجزات ويمتنع وجود دواء يفيد القدرة على خلق السموات والأرضين
وتمام الكلام أنه يحصل في مقام طرفان متباينان وأوساط متشابهة فحصول دواء يوجب قلع الأفلاك وانتثار
الكواكب مفقود وحصول دواء يوجب زيادة في قوة النفس والبدن موجود وأما معجزات الأنبياء فلم يظهر أنها
من القسم الأول أو من الثاني فوجب بقاء الشك فأما الجواب عن الثاني وهو قوله ذكر هذه الخواص كاذب فنقول
كما لا يمكن الجزم بصحة كل ما ذكروه كذلك لا يمكن الجزم بفساده بل الواجب الإقرار بقيام الاحتمال وقد صنف
أبو بكر محمد بن وحشية كتابا في التعفينات وذكر فيه أشياء متولدة بطرق التعفينات ويدعي حدوث آثار عجيبة
منها ولم يدل الدليل ولا الشبهة على كونها باطلة فوجب التوقف فيها والجواب عن الثالث أنه لعله اختص
هو بمعرفة ذلك الدواء فهذا غير ممتنع في العقول ولعله وإن عرفه غيره إلا أن ذلك الغير حصل ما يمنعه من
استعمال ذلك الدواء ومن إظهاره والجواب عن الرابع وهو قوله اختصاصه بمعرفة ذلك الدواء يوجب أن يكون
معجزا فنقول هذا بعيد لأن حصول إنسان في كل عصر يختص بمعرفة أشياء لا يعرفها غيره أمر معتاد وإذا كان
هذا معتادا فقد خرج ذلك أن يكون معجزا فهذا تمام القول في هذا السؤال الاحتمال الثالث أن يقال أرباب
الملل والنحل أطبقوا على إثبات الجن والشياطين واتفقوا على أنهم يقدرون على الإتيان بما يعجز عنه البشر وأيضا
فهب أن أرباب الملل لم يتفقوا على هذا المعنى إلا أن تجويزه قائم في أول العقل وإذا كان كذلك فبتقدير أن يصح
ذلك لم يمتنع أن يكون الفاعل لهذه المعجزات واحدا من الجن والشياطين ومع قيام هذا الاحتمال كيف
يمكن الجزم بأن فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى والعجب أن الناس يجوزون دخول الجني في بدن المصروع و
يجوزون أن يتكلم الجني على لسان المصروع وأن يخبر عن الغيوب في لسانه فلما جوزوا ذلك فلم لا يجوزون
أن الذئب لما تكلم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الجمل لما تكلم معه والذراع المسموم لما تكلم معه فذلك
الكلام إنما حصل لأن الجني دخل في بطن ذلك الذئب والجمل والذراع وتكلم ومع قيام هذا الاحتمال
كيف قطعوا بأنه معجز حصل بخلق الله تعالى ولم لم يجوزوا أن القرآن لغاية الفصاحة كان من هذا الباب
وأيضا فلم لا يجوزون فصاحة الجن ومردة الشياطين كانت بمثل فصاحة القرآن فأتوا بهذا القرآن من
عند أنفسهم وألقوها على رسول الله عليه السلام ومع هذا الاحتمال كيف يمكن القطع بأنها من فعل الله
تعالى واعلم أن هذا السؤال قد ذكره الله تعالى في القرآن في آخر سورة الشعراء وأنه لتنزيل رب العالمين
نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ثم قال بعده وما تنزلت به الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون
إنهم عن السمع لمعزولون والتقدير أنه لما ادعى أنه تنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبه كان
قائلا قال ولم لا يجوز أن يقال إنه من تنزيل الشياطين فلهذا السبب قال الله تعالى وما تنزلت به الشياطين
ثم أجاب عنه بقوله هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون
وستعرف حقيقة هذا الجواب بعد ذلك واعلم أن كفار قريش كانوا يوكدون هذا السؤال بوجه آخر فيقولون
إنه من المشهور عند جمهور العرب أن لكل شاعر صاحبا من الجن يعينه في الشعر ويمده بالدقة والتقرير فيه
لهم فقالوا يا محمد لما كان هذا مشهورا في حق الشعراء فلم لا يجوز مثله في حقك فأجاب عنه في آخر

هذه

هذه الآيات بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون وستعرف حقيقة هذا الجواب في الفصول الآتية والمقصود
منها بيان أن هذا السؤال سؤال مشهور ومذكور من أول الأمر قالوا هذا مدفوع من وجوه الأول أن
الأنبياء عليهم السلام إنما جاؤوا بلعن الشياطين والأبالسة وكيف يعقل كون الأبالسة أعوانا لهم في تقرير
المعجزات والثاني أنه لو صح ذلك لوجب على الله تعالى أن يبصرنا بأنه يأتي بمعاصيه لئلا يحصل التلبيس فحيث
لم يفعل علمنا أنه ليس من فعل الجن بل من فعل الله تعالى الثالث أن الجن لم يبلغوا في القدرة إلى هذا الحد العظيم
إذ لو قدروا على ذلك لوجب أن يصل منهم الشر العظيم إلى الأنبياء عليهم السلام والعلماء الذين يشتغلون بلعنهم
وسوء القول فيهم قلنا أما الجواب الأول فضعيف لأنه لا يبعد أن يقال إنهم لشدة رغبتهم في إلقاء الشبهات و
الأباطيل يتحملون ذلك الطعن واللعن ومع ذلك فيعينون هؤلاء الأنبياء على سبيل الكذب ليحصل غرضهم من
ترويج هذه الشبهات وأيضا فلعل المراد بهذا اللعن طائفة منهم والآتون بهذه المعجزات أقوام آخرون
وأما الجواب الثاني فضعيف أيضا لأن مع قيام هذا الاحتمال أعني كون هذه المعجزات فعل الجن لو جزم
المكلف بكونها صادرة من الله تعالى لكان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم وهذا كما قلنا في إنزال
الآيات المتشابهة فإنها وإن كانت عظيمة الإيهام لهذه الأباطيل إلا أنه لم يقبح صدورها من الله تعالى لقيام
الاحتمال فيها فكذا ههنا وأما الجواب الثالث فضعيف لأن الأنبياء عليهم السلام أطبقوا على إثبات القوة العظيمة
لهم فإنكار هذه القوة يوجب تكذيب الأنبياء وذلك من أعظم المطاعن في نبوتهم الاحتمال الرابع قالوا أكثر أهل
الدنيا أطبقوا على إثبات الملائكة والقرآن دل على أن بعد الإيمان بالله تعالى لا يجب الإيمان بشيء آخر إلا بالملائكة
قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته والقرآن دل أيضا على أنهم أصحاب القدر الظاهرة والقوى الغالبة
وأن جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط من قعور الأرض ورفعها إلى القرب من السماء ثم رماها إلى الأرض
وأيضا القرآن يدل على أن القرآن إنما وصل إلى محمد عليه السلام من قبل جبرائيل فإنه قال قل من كان عدوا لجبريل فإنه
نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء نزل به الروح الأمين على قلبك وقال والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس
إنه لقول رسول كريم وقال أيضا علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى إذا عرفت هذا فنقول إنا قبل العلم
بعصمة الملائكة من القبائح والأكاذيب والأباطيل نجوز أن يكون هذه المعجزات إنما ظهرت على الأنبياء من قبلهم
وبإعانتهم وعلى هذا التقدير فلا يبقى في هذه المعجزات فائدة البتة ما لم نعلم كون الملائكة معصومين عن الأباطيل
والأكاذيب والعلم بعصمتهم لا يحصل إلا من الدلائل العقلية بل من الدلائل النقلية فعلى هذا يتوقف حصول
العلم بعصمتهم على العلم بصحة الدلائل النقلية والعلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسل
فادعاء الرسالة والعلم بصدقهم يتوقف على عصمة الملائكة وذلك دور والدور باطل والذي يقرر هذا السؤال
وجهان الأول أن الناس اتفقوا على وجود شيء قادر قاهر مستول في هذا العالم وهو المسمى بإبليس وأنه
لا يدعو إلا إلى الأباطيل والشر واتفقوا أيضا على وجود شيء قاهر يدعو إلى الخير والصلاح والدين
فإذا ظهر على يد الرسول هذا المعجز فكيف يعرف أنه من إعانة الأرواح الطاهرة المطيعة وليس من إعانة ذلك
الروح المؤذي المفسد والوجه الثاني أنا نورد هذا السؤال في عبادات الصابئة والفلاسفة وذلك لأن
الكل اتفقوا على أن لكل واحد منها نوعا آخر من التأثيرات في هذا العالم والشرائع أيضا ناطقة بذلك فإنهم
أثبتوا ملكا هو ملك الجبال وملكا آخر هو ملك البحار وملكا ثالثا هو ملك الأمطار ورابعا هو ملك الأرزاق
وخامسا هو ملك الموت وسادسا هو ملك الحرب والقتل والهنود اتفقوا في ذلك على ما شرحنا مذهبهم في هذا
الباب وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز أن يكون هذه المعجزات من أفعال هذه الأرواح بل نقول إن هذا القول

هو القول المتفق عليه بين الصابئة والفلاسفة والهند واصحاب الطلسمات واذا كان هذا قولا متفقا عليه
بين هذه الفرق فلم تذكرون في ابطاله دليلا لم يحصل المقصود البتة الاحتمال الخامس ان نقول اتفق الفلاسفة
على ان للاجرام الفلكية والاتصالات الكوكبية تاثيرات مخصوصة في احوال هذا العالم وقد اشتهر في الدنيا
ان للكواكب الثابتة عطايا عظيمة في السعادة والنحوسة والذكاء والبلادة واتفقوا ايضا على ان للقرانات
آثارا عظيمة في هذا الباب واتفقوا على انه لا يختلف احوال الشكل القرانات الا بسبب وقوع الثوابت في البيوت
المناسبة لها واتفقوا على ان لسهم السعادة تاثيرا قويا في اعطاء السعادات ولسهم الغيب تاثيرا قويا في اعطاء
المعارف الخفية والوقوف على الغيبات وحكماء الاحكام من الزمان الاقدم الى عهدنا هذا مصرون على صحة هذه
الدعاوى وجازمون بان كل من جرب احوال الطوالع علم يقينا ان لهذه الاسباب آثارا قوية في هذا الباب اذا
عرفت هذا فنقول نحن لا ندعي صحة هذه الاصول ولا ندعي انها معلومة او مظنونة بل نقول لا اقل من ان يكون
احتمال ان يكون الامر على ما قالوه قائما وبتقدير ان يصح كل هذه الاشياء او بعضها فانه لا يمتنع ان يكون اختصاص
مدعي النبوة والرسالة بهذه المعجزات انما كان لاجل ان اشكال طالع مولده على حالة من هذه الاحوال قطعية ووقع
سهم السعادة وقوعا عجيبا يقتضي حصول هذه السعادات ولعله وقع سهم الغيب في طالعه وقوعا يقتضي قدرة
على الاخبار عن الغيوب وانا اقول لاني قد رايت انسانا لم يتفق في طالع مولده شيء من الاشياء الكاملة الا
انه كان المشتري اليمانية واقعا على درجة تاسعة لا جرم بلغ في العلوم العقلية والنقلية مبلغا عاليا
من غير حاجة الى تحمل تعب في المطالعة والتحصيل واذا ثبت ان هذا الاحتمال قائم ظهر انه لا سبيل البتة الى
القطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على الانبياء عليهم السلام من فعل الله تعالى وحكى محمد بن زكريا الرازي
في بعض كتبه انه راى رجلا يهوديا كان يستخرج الخبيء والضمير على احسن الوجوه وبقي على تلك الحالة سنين
ثم زالت عنه تلك الحالة قال فاخبرني جماعة من المنجمين ان الجاه يختار لذلك الرجل كان وقع في قسمة توجب
الكهانة فلما زالت تلك القسمة زالت تلك الصفة عن ذلك الرجل الاحتمال السادس اتفقت الفلاسفة و
الصابئة على ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة مطلعة على جميع احوال هذا العالم وفي الناس من يدعي
ان الرجل اذا واظب على قراءة رقى مخصوصة في شرائط مخصوصة فانه يتجلى له روح ذلك الكوكب ويعينه
على مقاصده واغراضه وكتب اصحاب الطلسمات ودعوة الكواكب مملوءة من هذه الكلمات اذا عرفت هذا فنقول
انه وان لم يثبت صحة ما ذكروه الا انه لا اقل من الاحتمال ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان خالق المعجزات
هو الله تعالى سبحانه بل لا يمتنع ان يكون فاعلها هو هذه الكواكب ومن نظر في كتب السحر والطلسمات راى حكايات
عجيبة في هذا الباب وكتاب تنكلوشا كتاب مشهور موجود في ايدي الناس وفيه من هذا الباب شيء كثير وقول
من يقول انه من باب الخرافات كلام ما يليق لانه لا يدفع السؤال لان السائل لا حاجة به الى اقامة الدليل على صحة
ما ذكره في السؤال وانما المجيب هو المحتاج الى اقامة الدلالة على ان ذلك الوجه محال باطل مطلقا واعلم ان الفرق
بين هذا السؤال وبين ما قبله ان في السؤال الاول جعلنا الكواكب موجبة بالذات لهذه الآثار العجيبة بحسب
الشرائط المختلفة والاشكال الفلكية المتعاقبة واما في هذا السؤال فقد جعلنا الافلاك والكواكب احياء ناطقة
مختارة في الفعل والترك الاحتمال السابع اتفقت الفلاسفة على اثبات العقول والنفوس فقبل اقامة الدلالة على
ابطال القول بها كان احتمال وجودها قائما وعلى هذا التقدير فلم لا يجوز ان يكون فاعل هذه المعجزات هو هذه
العقول والنفوس والفرق بين هذا السؤال وبين سؤال الملائكة هو ان الملائكة عند المتكلمين شيء مغاير لهذه العقول
والنفوس واوردنا سؤال الملائكة على حسب ما يعتقدون في وجود الملائكة واوردنا هذا السؤال ههنا على حسب

مذهب

مذاهب الفلاسفة في العقول والنفوس والله اعلم الاحتمال الثامن ان نقول لا شك ان اجسام هذا العالم
العنصري مشتركة في الهيولى وتلك الهيولى قابلة لجميع الصور والاعراض على البدل واذا ثبت هذا فنقول اختصاص
كل واحد من هذه الاجسام بصفته المعينة وصورته المعينة اما ان يكون لاجل ان ذلك الجسم كان اولى بقبول تلك
الصفة والصورة من سائر الاجسام او لم يكن كذلك والثاني باطل والا لزم ان يكون اختصاص ذلك الجسم بتلك
الصفة مع كونه مساويا لسائر الاجسام في القبول وفي عدم الاولوية يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح
وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت القسم الاول فنقول واختصاص ذلك الجسم بذلك الاستعداد الخاص
لا بد وان يكون لاجل استعداد آخر لا الى غير النهاية فتلك الاستعدادات ان حصلت دفعة واحدة لزم
حصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان حصلت على سبيل التعاقب وهو ان يكون
كل استعداد سابق علة لحصول الاستعداد اللاحق فح يكون حصول هذا المعجز المعين الذي هو فعل خارق
للعادة من لوازم الاحوال السابقة التي لا اول لها وح يخرج عن كونه دالا على الصدق والحاصل انه ان كان
ذلك الجسم مساويا لسائر الاجسام وكان ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات في قبول ذلك الحادث المعين
فح قد ترجح الممكن لا لمرجح واذا جاز هذا فلم لا يجوز حدوث المعجز لا لغرض اصلا وذلك يبطل القول بدلالة
المعجز على التصديق واما ان توقف حدوث ذلك الحادث على كون ذلك الجسم موصوفا بذلك الاستعداد الخاص
فح يكون حدوث هذا المعجز من لوازم الاحوال السابقة وعلى هذا التقدير فانه يخرج عن كونه دليلا على صدق
المدعي فهذا تمام الكلام في بيان انه يحتمل فاعل هذه المعجزات شيئا غير الله تعالى سبحانه وطريق ضبط هذه
الاحتمالات ان نقول فاعل هذه المعجزات اما ان يكون هو النبي او غيره فان كان هو النبي فيحتمل ان يكون قد اقدره
على خلقها لاجل مزاجه المخصوص وان يكون لنفسه المخصوصة واما ان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون جوهرا
جسمانيا او جوهرا مجردا فان كان جسمانيا فهو اما ان يكون جسما عنصريا وهو الدواء المخصوص او جسما
فلكيا وهو القرانات والاتصالات الحاصلة بحسب السيارات والثوابت او ممزوجا من القسمين او جسما
مغايرا لهذين القسمين وهو الذي يقال ان الملائكة اجسام نورانية علوية قادرة على الاعمال الشاقة واما
ان كان ذلك الغير روحانيا فاما ان يكون هي الارواح السفلية وهي الجن والشياطين او الارواح العلوية
وهي النفوس والعقول والله تعالى اعلم **الفصل السابع** في حكاية شبهات القائلين بانه على تقدير
ان يثبت ان خالق المعجزات هو الله تعالى الا ان ذلك لا يدل على انه تعالى انما خلقها لاجل تصديق المدعي للرسالة
فالشبهة الاولى ان فعل الله تعالى الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف الفعل على الداعي فصدور
الفعل منا يتوقف على حصول الدواعي لنا وحدوث تلك الدواعي يكون من الاسباب العالية وح يكون
جميع القبائح الصادرة من العباد معلولة وموجبة عن فعل الله تعالى وفاعل السبب فاعل المسبب
فح يكون فاعل جميع القبائح هو الله تعالى وتقدس واذا ثبت هذا فح لا يمتنع من الله تعالى اظهار المعجز على
يد الكاذب وعلى هذا التقدير فانه لا يبقى المعجز دليلا على الصدق واما القسم الثاني وهو ان صدور الفعل
عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي اليه فنقول على هذا التقدير لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق هذا المعجز
لا لشيء من الدواعي والاغراض اصلا واذا كان هذا الاحتمال قائما امتنع القطع بانه تعالى خلق المعجز لغرض
تصديق المدعي لانه لما بطل اصل التعليل فقد بطل التعليل بالكيفية المخصوصة الشبهة الثانية
انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على انه يمتنع ان يكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بالاغراض والمقاصد
وعلى هذا فيمتنع ان يقال انه تعالى انما خلق المعجز لاجل تصديق المدعي الشبهة الثالثة هب ان فعل الله

تعالى واحكامه قد يكون معللة بالاغراض والدواعي الا انه قد يكون ايضا غير معللة بالدواعي والاغراض والدليل عليه ان القول باثبات النبوة فرع على اثبات حدوث العالم وهذه القاعدة لا يمكن تقريرها الا اذا قلنا انه تعالى خصص احداث العالم بوقت معين لا لمخصص ولا لمرجح البتة وهذا يقتضي القطع بانه تعالى قد يفعل الفعل لا لغرض ولا لداع اصلا واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون خلق المعجزات من هذا الباب وعلى هذا التقدير لا يدل المعجز على التصديق فيفتقر هاهنا الى بيان ان تخصيص احداث العالم بالوقت المعين لا يمكن ان يكون معللا بشيء من الاغراض والدليل عليه ان اختصاص ذلك الوقت بذلك الغرض المعين اما ان يكون لذاته او لغيره لا جائز ان يكون لذاته لانه لو جاز ان يختص ذلك الوقت بذلك الغرض المعين لذاته لم لم يبعد ان يختص ذلك الوقت بسائر الآثار المخصوصة به واذا جاز ذلك لم يمتنع ان يقال المقتضي لحدوث العالم في ذلك الوقت هو نفس ذلك الوقت وعلى هذا التقدير فانه لا يبقى الاستدلال بحدوث العالم على وجود الصانع واما ان كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية ليس لذاته بل لاجل ان فاعل العالم خصص ذلك الوقت بذلك الغرض وبتلك المصلحة عاد الكلام في تخصيص ذلك الوقت بذلك الغرض ويلزم التسلسل وهو محال ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بحدوث العالم لا يتم الا اذا قلنا ان الفاعل المختار يفعل الفعل لا لغرض ولا لمرجح اصلا واذا ثبت هذا فح يمتنع القطع بانه تعالى انما خلق هذا المعجز في هذا الوقت لغرض التصديق الشبهة الرابعة هب انه لا بد لله تعالى في كل فعل من غرض معين ومن حكمة معينة فما الدليل على انه لا غرض لله تعالى من فعل هذا المعجز الا تصديق هذا المدعي فان في الاغراض كثرة واقسام حكمة الله تعالى في تدبير هذا العالم لا يحيط بها احد من البشر ثم انا نذكر احتمالات اخرى غير ما ذكرتم فالاحتمال الاول انه لا شك ان هذه الحوادث المعتادة منتهية الى اول والا لزم القول بحدوث حوادث لا اول لها وذلك يوجب قدم العالم وقدم العالم يقدح في اثبات الفاعل المختار والقدح في الفاعل المختار يمنع من القول بصحة النبوة فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجوب انتهاء هذه الحوادث المعتادة الى اول ومبدأ فهذا النوع من الحوادث ابتدأ في ذلك الوقت ثم استمر بعده على نسق معلوم اذا ثبت هذا فنقول لعل هذا الذي حدث الان ابتداء عادة ستصير مستمرة بعد ذلك فان قالوا لما شاهدنا ان هذا الشيء لم يحدث بعد ذلك علمنا انه ليس حدوثه لاجل انه ابتداء عادة قلنا العادات قد يكون متكررة في ازمنة متقاربة وقد يكون متكررة في ازمنة متباعدة مثل ان العادة جارية بحدوث الصيف في كل سنة مرة واحدة وبحدوث قران العلويين في كل عشرين سنة مرة واحدة بل لا يلزم من عدم حدوث مثل هذا الحادث بعد هذه المرة ان لا يكون حدوثه لاجل انه ابتداء عادة والاحتمال الثاني لعله حدث لاجل انه يكون عادة متباعدة مثل ما ضربنا من الامثلة ومثل ان الكواكب الثابتة ينتهي الى اول برج الحمل في كل ستة وثلثين الف سنة مرة واحدة ولعل هذا الحادث الذي حدث انما حدث لانه تكرر عادة متطاولة متباعدة الاحتمال الثالث لعله انما حدث معجزة لنبي آخر او كرامة لولي آخر في طرف آخر من اطراف العالم فاتفق كلام هذا الكاذب ودعواه في ذلك الوقت بحدوث هذا المعجز على وفق دعواه هذا السبب الاحتمال الرابع قد ثبت انه تعالى قد يقوي الشبهة في بعض المواضع حتى ان المكلف اذا احترز عن تلك الشبهة القوية بالكد العظيم والعناء الشديد استوجب الثواب العظيم فههنا اذا خلق الله تعالى هذا المعجز عقيب دعوى ذلك الشخص اوهم حدوثه عقيب دعواه انه انما احدث تصديقا له في دعواه لكن العاقل المحصل ان ذلك وان كان موهما لكنه غير موجب للتصديق لاحتمال انه تعالى انما احدث ذلك المعجز عقيب دعواه تشديدا على المكلف وتقوية للشبهة عليه فاذا عرف هذا الاحتمال ولم يحمله على التصديق استحق به مزيد

الثواب

الثواب بحيث احترز عن هذه الشبهة القوية فيكون المقصود من اظهار المعجز ذلك الا ترى انه تعالى انزل المتشابهات الكثيرة في كتابه ولا مقصود منها سوى ما ذكرناه فكذا هاهنا الاحتمال الخامس لعل هذا النبي كان قد علم اما بواسطة علم النجوم او بواسطة علم الرمل او بواسطة تعبير الرؤيا ان الحادث الفلاني الخارق للعادة سيحدث في اليوم الفلاني والناس كانوا غافلين عنه ثم انه في ذلك اليوم ادعى النبوة وادعى حدوث ذلك المعجز فلما حدث على وفق دعواه ظن الناس انه انما عرف بالهام الله او اخباره الاحتمال السادس لعله تعالى انما خلق ذلك المعجز في ذلك الوقت لانه تعالى ان خلق ذلك المعجز في ذلك الوقت كان ذلك لطفا في حق بعض المكلفين في الدعاء الى فعل بعض الواجبات العقلية وترك المقبحات العقلية الاحتمال السابع ان نقول ان السائل لا يجب عليه تعديد الاحتمالات وتفصيلها بل يكفي ان نقول لم قلتم انه لا حكمة لله تعالى في خلق هذا المعجز عقيب دعوى هذا المدعي الا تصديقه وعلى المستدل اقامة الدلالة على نفي سائر الاحتمالات فاذا لم يقدر عليه بطل دليله فههنا يجب على المستدل اقامة الدلالة على نفي سائر الاحتمالات فان قالوا هب انه لا يتعين هذا الغرض لانه ظاهر الاحتمال فلو خلق تعالى ذلك المعجز لغرض آخر مع انه يوهم التصديق ايهاما قويا لكان ذلك القاء للشبهة في العقول وانه قبيح قلنا لا نم ان القاء الشبهة المحتملة قبيح والذي يدل عليه وجوه الاول انه تعالى انزل المتشابهات الكثيرة ولا شك انها توهم الاباطيل الا انها لما كانت محتملة لم يقبح فكذا هاهنا الثاني انه تعالى ابقى ابليس وجنوده وهم يسعون في الوساوس والقاء الاباطيل في الخواطر واماتة الانبياء والصلحاء وهم يسعون في تقرير الدلايل ولا شك ان ذلك يوهم السعي في الاضلال الثالث ان الشبهات الكثيرة موجودة في العالم فانا رأينا حدوث الحوادث عقيب احوال الكواكب وعقيب امتزاجات الطبايع ودوران الشيء مع الشيء يوهم العلية بدليل ان الاطباء انما عرفوا طبايع الادوية بهذا الطريق فثبت ان هذه الاحوال يوهم ان تدبير العالم متعلق باحوال هذه الكواكب وانه تعالى خلق هذا الشيء مع كونه سبب الشبهة الرابع انا نشاهد العالم مملوا من الآلام والاسقام والآفات والمخافات ثم ان المبتلى بهذه الاحوال قد يبالغ في الدعاء والتضرع الى الله تعالى فلا يجاب ولا يلتفت اليه وذلك يوهم الشبهات الخامس انه قد يتفق في بعض الاوقات ان يكون الرجل المواظب على الطاعات والعبادات يقع في انواع من البلاء والعناء والرجل المواظب على الكفر والفسق قد يحصل له في الدنيا انواع من الدرجات والطيبات وذلك يوجب الشبهة فثبت بما ذكرنا انه مع القول بوجوب حكمة الله تعالى ومع القول بجريان تحسين العقل وتقبيحه في احكام الله لا يجب على الله الاحتراز عما يوهم الباطل وبالله التوفيق

الفصل الثامن في حكاية دليل من استدل بظهور المعجز على صدق المدعي قالوا ان الملك العظيم اذا جلس في المحفل العظيم ثم قام واحد من القوم وقال يا ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في هذا القول فخالف عادتك وقم من سريرك ثلث مرات فاذا رأى الناس ان ذلك الملك اتى بذلك الفعل الذي التمسه ذلك المدعي علموا اضطرارا انه انما فعل ذلك تصديقا لذلك المدعي واذا ثبت هذا في الشاهد وجب ان يكون الحال كذلك في الغائب فثبت ان خلق المعجز يدل على التصديق والاعتراض عليه من وجهين الاول ان حصول ذلك الفعل لا يدل على التصديق وبيانه ان القدر المعلوم هو انه حصل الفعل مقارنا لذلك الطلب لان حصول الشيء مع الشيء لا يدل على العلية لا قطعا ولا ظاهرا ونحن نبين هذا الكلام تارة بطريق الاجمال وتارة بطريق التفصيل اما طريق الاجمال فمن وجوه الاول ان علم الله تعالى بالشيء المعين وجب لحصوله مع حصول ذلك الشيء المعين لانه لما ثبت انه تعالى يجب كونه عالما بجميع المعلومات

فمن اى وجه يقع ذلك المعلوم يكون العلم متعلقا به كما هو عليه في نفسه فى ان العلم يمتنع ان يكون علة للمعلوم
وبالعكس اما ان العلم يمتنع ان يكون علة للمعلوم لان العلم بالشىء تابع لذلك المعلوم فلو كان المعلوم معللا به
يلزم كون المعلوم تابعا للعلم وهو دور والدور محال واما ان المعلوم يمتنع ان يكون علة للعلم فهو ظاهر فثبت
ان الدوران حاصل قطعا مع علم الله بجميع المعلومات مع انه يمتنع كون واحد منهما علة للاخر الثاني ان المعلول
قد يكون مساويا للعلة وقد يكون اعم منه اما الاول فمثل قولنا طلوع الشمس علة لوجود النهار ووجود النهار
ايضا لا يحصل الا عند طلوع الشمس فههنا العلة والمعلول متساويان واما الثاني فمثل الحمى فانه قد يكون
لعفونة الخلط وقد يكون لسبب آخر واذا ثبت هذا فنقول العلة والمعلول اذا كانا متساويين في العموم والخصوص
فكل واحد منهما دائر مع الاخر وجودا وعدما والعلية والمعلولية غير مشتركة من الجانبين فثبت ان الدوران
لا يدل على العلية الثالث ان الشىء الذى يدور مع غيره وجودا وعدما فانه لابد وان يدور مع فصله المقوم
لماهيته ومع خاصته المساوية لماهيته فالدوران قدر مشترك بين العلة وبين غيرها فيمتنع كونه دليلا على
العلية بعينها فهذه وجوه اجمالية دالة على ان الدوران لا يدل على العلية البتة واما التفصيل فبيانه انه
لا يبعد في العقل ان ذلك الملك انما اتى بذلك الفعل في ذلك الوقت لاغراض اخر سوى تصديق ذلك الرجل وبيانه
من وجوه الاول ان ذلك الملك وقع على ثوبه في تلك الساعة عقربا او حية فلاجل الاحتراز عنه قام ذلك
الملك لا لغرض تصديق المدعى والثاني لعله لاح له من البعيد شىء احتاج الى معرفته فقام ليتمكن من
رؤيته كما ينبغي الثالث لعله قام غضبا على ذلك القائل المدعى واستهزاء به ويكون مقصوده انه وان فعل
ما التمسه منه ذلك الطالب لكن لا يلتفت اليه ولا يقيم له وزنا نعم لا ينكر ان صدور ذلك الفعل من ذلك
الملك في ذلك الوقت على وفق المدعى يوهم ايهاما ضعيفا ان الغرض هو تصديق ذلك المدعى فاما ان يقال انه
يفيد القطع والجزم بانه لا غرض له فيه الا هذا فبعيد والاعتراض الثاني ان نقول سلمنا انه في الشاهد كما ذكرتم
فلم قلتم انه يجب ان يكون في حق الله تعالى كذلك والفرق من وجوه الاول انا انما قضينا على ذلك الملك بكونه مصدقا
لذلك المدعى في دعواه اذا عرفنا انه يراعى مصالح ملكه وانه لا يفعل فعلا يتشوش بسببه مملكته اما اذا اعتقدنا
في ذلك الملك انه لا يبالي بالمصالح والمفاسد البتة فانه لا يحصل هذا الظن او ان اعتقدنا فيه انه يراعي المصالح
والمفاسد الا انا نعتقد فيه انه ملك بعيد الغور عظيم المكر كامل العقل قد ياتي بافعال يظن بها انها توجب
المفاسد العظيمة الا انه بعقله الكامل ومكره الفائض يعرف فيها من وجوه المصالح الخفية ما لا يقف عليه
الغير البتة فاذا اعتقدنا في الملك هذه الصفة لم يصر ظاهر افعاله دليلا على التصديق والتكذيب ومن المعلوم
ان اقسام حكمة الله تعالى في تدبير السموات والارض مما لا سبيل لاحد الى الوقوف على معاقدها وضوابطها فكيف
يمكن قياس احد البابين على الاخر الفرق الثاني ان الملك في الشاهد لو اتى بذلك المطلوب مع ان ذلك المدعى
يكون كاذبا لكان ذلك سعيا منه في افساد مملكته وذلك بعيد لان سعيه في افساد مملكة نفسه سعي منه في ادخال
الضرر بنفسه وانه بعيد بخلاف الحال في هذه المسألة فانه تعالى لا ينفعه شىء ولا يضره شىء فكيف يمكن
قياس احد البابين على الاخر الفرق الثالث انا قبل ذلك المجلس شاهدنا صورة وعرفنا كيفية تدبيره و
ضبطه لمملكته فبمكان بعض تلك الامارات بالبعض ويتولد من مجموع الجزم واليقين اما في حق الله تعالى
فلم نشاهد منه الا هذا الفعل الواحد الدال على صدق هذا المدعى واما البواقي فاحوال عقلية لا يصل
الى كيفيتها وكميتها عقول الخلق فظهر الفرق ثم نقول ان هذه الفروق انما يحتاج الى ذكرها اذا عرفنا
بان قياس الغائب على الشاهد طريقة معتبرة في المسائل العقلية فانا قد بينا في علم المنطق بالدلائل الكثيرة

انه طريقة

انه طريقة ضعيفة لا تفيد الظن الغالب فكيف الجزم واليقين فانه لا حاجة بنا الى هذه الفروق
بل ذكرها يجري مجرى الزيادة التي لا حاجة اليها والله تعالى اعلم واحكم

الفصل التاسع

في تقرير نوع آخر من الشبهات في بيان ان ظهور الفعل الخارق للعادة الموافق للدعوى مع عدم المعارضة لا
يدل على صدق المدعى الشبهة الاولى انا اقصى ما في الباب انكم تقولون ان المعجز قائم مقام التصديق
بالقول فنقول هب انه كذلك الا ان الرجل اذا قال فلان رسول اليكم فهذا الكلام يحتمل التاويل ويمكن صرفه
عن ظاهره بالدليل واذا كان كذلك لم تكن دلالة هذا القول على ثبوت هذا المعنى دلالة قطعية بل كانت
دلالة ظنية فثبت ان دلالة هذا اللفظ على حصول النبوة دلالة ظنية وثبت ان اقصى مراتب المعجزات ان يكون
قائمة مقام هذا اللفظ فبان تكون دلالة المعجز على التصديق دلالة ظنية كان اولى الشبهة الثانية ان كون
الفعل خارقا للعادة لا يدل على الصدق البتة والدليل عليه ان جميع الاحوال المعتادة منتهية الى اول لان
الثابت من الازل الى ذلك الوقت هو العدم المستمر فكان حدوثه في ذلك الوقت خارقا للعادة مع انه لم يدل على
الصدق البتة بقي ان يقال انا لا ندعي ان كون الفعل خارقا للعادة يدل على الصدق بل انما ندعي حصول
هذه الدلالة عند حصول شرط زائد وهو كون ذلك المعجز دائرا مع تلك الدعوى وجودا وعدما الا
انا نقول ان العقلاء اطبقوا على ان الدوران مع الشىء لا يفيد العلية افادة قطعية واختلفوا في انه
هل يدل على حصول العلية دلالة ظنية ام لا وقد بينا هذا المطلب بالوجوه الكثيرة فثبت ان التمسك بهذا
الطريق غير جائز الشبهة الثالثة دلالة المعجز على الصدق لو حصلت لكانت اما ان يكون مشروطة
بعدم المعارضة او لا تكون مشروطة به والقسمان باطلان فبطل القول بدلالة المعجز على الصدق وانما
قلنا انه لا يمكن ان يكون هذه الدلالة مشروطة بعدم المعارضة لوجوه الاول انا ان نكتفي في كون
المعجز معجزا بعدم المعارضة في الحال وعدم المعارضة ابدا او المعتبر عدم المعارضة في مرتبة متوسطة
بين المرتبتين المذكورتين والاقسام الثلاثة باطلة اما عدم المعارضة في الحال فانه لا يكفي في كون الفعل
معجزا لانكم من انه ان ياتي بعمل فلا يقدر الحاضرون في الحال على معارضة مع انه لا يكون ذلك العمل معجزا بالاتفاق
واما القسم الثاني وهو ان يكون الشرط في كونه معجزا عدم المعارضة ابدا فهذا الشرط مجهول فمن الذي يمكنه
ان يعلم ان احدا من الواردين بعده الى قيام القيمة لا يمكنه الاتيان بهذه المعارضة واذا صار هذا الشرط
مجهولا صار المشروط ايضا مجهولا فوجب ان تصير المعجزات باسرها مجهولة واما القسم الثالث وهو المرتبة
المتوسطة بين المرتبتين المذكورتين فنقول ان تلك المراتب المتوسطة كثيرة متفاوتة وليس اعتبار بعضها
اولى من اعتبار البواقي فكان اشتراط واحدة منها والغاء البواقي محض التحكم وهو باطل فثبت ان اشتراط
عدم المعارضة ينقسم الى هذه الاقسام الثلاثة وثبت انها باسرها اقسام باطلة فكان القول باعتبار عدم
المعارضة باطلا والوجه الثاني في فساد هذا القسم ان المعتبر عدم المعارضة اما من الحاضرين فقط
او من جميع اهل الدنيا والمعتبر مرتبة متوسطة وابطال هذه الثلاثة بمثل الكلام الذي ذكرناه في الوجه
المتقدم معلوم والوجه الثالث ان العدم نفي محض فيمتنع ان يكون امتيازه عن غيره بوجه من الوجوه
واذا لم يحصل فيه الامتياز امتنع كونه دليلا ولا جزء دليل لان اقل مراتب الدليل المخصوص امتيازه عما
سواه واما القسم الثاني وهو ان يقال دلالة المعجزة على الصدق غير مشروطة بعدم المعارضة
فهذا القسم ظاهر الفساد والبطلان فثبت بما ذكرنا فساد القسمين وثبت بفسادهما ان المعجز
لا يكون دالا على الصدق الشبهة الرابعة هو ان دلالة المعجز على الصدق دلالة غير مناسبة للمطلوب

فكانت باطلة ومثاله ان الرجل اذا قال انى عالم بالهندسة فاذا طالبوه ببيان المسائل الهندسية فانه لا ياتى بها ولا يشتغل بالشروع فى شرح تلك المسائل بل يقول الدليل على انى عالم بهذا العلم انى امتنع عن الاكل عشرين يوما مع انى لا اموت فان كل احد يقول هذا الدليل لا يناسب هذا المطلوب بل يجب ان يبين علمه بالهندسة بان يشرع فى تلك المسائل ويشرحها على الوجه فكذا هاهنا الرسول هو الذى يرشد الخلق الى معرفة المبدأ والمعاد ويهديهم الى طريق اكتساب المصالح فى الدنيا وفى الاخرة فوجب ان يبين هذه الدعوى باظهار هذا المعنى فاما ان يقول الدليل على انى كذلك انى اقلب العصا ثعبانا فهذا الدليل لا يناسب هذا المطلوب فوجب ان لا يلتفت اليه **الفصل العاشر** فى ان بتقدير ان يكون المعجز قائما مقام ما اذا صدقه الله تعالى على سبيل التصريح فهل يلزم من هذا كون المدعى صادقا ام لا المنكرون لدلالة المعجزات هذا المعنى غير واجب ويدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الدلائل الدالة على صحة القول بالجبر دالة على ان خالق جميع افعال العباد هو الله تعالى واذا ثبت هذا وجب القطع بان خالق كل الاكاذيب وكل الجهالات هو الله تعالى واذا لم يمتنع من الله خلق الجهل والضلال ابتداء فبان لا يمتنع منه ذكر كلام يوجب وقوع التلبيس والجهل والشبهة فى قلوب العباد كان اولى لان فعل ما قد يفضى الى الجهل ليس باعظم من فعل الجهل ابتداء الشبهة الثانية لا شك فى حصول الجهالات فى قلوب الخلق ففاعل هذا الجهل اما ان يكون هو العبد او الله تعالى والاول باطل لانه اما ان يقال العبد رغب فى تحصيل الجهل لنفسه ابتداء مع علمه بكونه جهلا او يقال العبد انما رغب فى تحصيل ذلك الجهل لانه اعتقد فيه كونه علما فلاجل حصول هذا الاشتباه رغب فى تحصيل ذلك الاعتقاد لنفسه والاول باطل من وجهين احدهما من المعلوم بالضرورة ان العاقل لا يسعى فى تحصيل الجهل لنفسه والثانى انه متى علم كونه جهلا فانه مع هذا العلم يمتنع ان يصير جاهلا بذلك الشىء فثبت ان هذا القسم فاسد وان الحق هو القسم الثانى وهو ان العبد انما رغب فى تحصيل ذلك الاعتقاد لنفسه لانه اعتقد ان ذلك الاعتقاد علم فعلى هذا انما رغب فى تحصيل هذا الاعتقاد لاجل الجهل السابق فنعيد التقسيم فى ذلك الجهل السابق فان كان ذلك لاجل جهل آخر لزم منه التسلسل وهو محال فثبت ان هذه الجهالات تنتهى عند التصاعد الى جهل اول وقع فى القلب ومعلوم ان العبد لم يقصد ايقاعه فوجب ان يكون وقوعه فى القلب لاجل ان الله تعالى خلقه فيه فثبت ان خالق كل الجهالات فى القلوب هو الله تعالى واذا ثبت هذا فبان يجوز كونه فاعلا لما يوهم الجهل كان اولى الشبهة الثالثة لا شك ان انواعا كثيرة من الجهالات حاصلة للعبد فهذه الجهالات اما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله تعالى او على خلاف ارادته فان كان الاول كان تعالى مريدا للجهل وعلى هذا التقدير فانه لا يمتنع منه تصديق الكاذب سعيا فى القاء الجهل فى القلوب وان كان الثانى لزم منه كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وكل من كان كذلك لم يمتنع منه الكذب فثبت انه على كلا التقديرين لم يكن تصديق الكاذب محالا من الله تعالى الشبهة الرابعة مدار كلام القائلين بان تصديق الكاذب قبيح على الله على ان الكذب قبيح وهو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين العقل وتقبيحه وقد عرفنا ان كلام القائلين ضعيف جدا فكان المبنى عليه ايضا ضعيفا

الفصل الحادى عشر فى الطعن فى التواتر قالوا انا ما راينا شيئا من هذه المعجزات ولكنا سمعنا جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام آخرين وهكذا على هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات ونحن لا نسلم ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذى يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان خبر التواتر حاصل فى صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا واذا كان كذلك يقدح فى كون التواتر مفيدا للعلم اما المقام الاول فهو فى بيان ان التواتر قد حصل فى صور اتفق المسلمون على كونه باطلا ونقرره من وجوه

الاول

الاول ان اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن موسى عليه السلام انه قال ان شرعى باقية وانها لا تصير منسوخة البتة وانه عليه السلام قال عليكم بالسبت ما دامت السموات والارضون فهذا الخبر اما ان يكون صدقا او كذبا فان كان صدقا فقد بطل شرعكم وان كان كذبا فقد صار هذا التواتر باطلا الثانى ان اليهود مع كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الارض ومغاربها يخبرون ان التورية التى معهم هى عين التورية التى انزل الله على موسى عليه السلام والمسلمون ينازعون فيه وزعموا ان هذا الكتاب محرف مبدل وان الذى انزل الله على موسى لم يبق فى ايدى اليهود البتة فهذا ايضا طعن فى التواتر والثالث ان اليهود والنصارى على كثرتهم وشدة عداوة بعضهم لبعض اطبقوا واتفقوا على صلب عيسى عليه السلام وقتله والمسلمون اطبقوا على تكذيبهم فيه وهذا ايضا طعن فى التواتر الرابع ان النصارى على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ينقلون عن عيسى عليه السلام انه كان يقول بالاب والابن وروح القدس وكان يدعو الناس الى القول بالتثليث والمسلمون يكذبونهم فيه وهذا ايضا طعن فى التواتر والخامس ان المجوس على كثرتهم واستعلاء دينهم قبل ظهور دين الاسلام كانوا مطبقين متفقين مدة الف سنة على ظهور المعجزات العظيمة على يد زردشت ومن جملتها انهم ذوبوا قدرا عظيما من النحاس وصبوه على راس زردشت فما ضره ذلك البتة ونقلوا ايضا انه انكسرت قوائم فرس كشتاسب ثم انها عادت صحيحة بدعاء زردشت والمسلمون يكذبونهم فيه وهذا ايضا طعن فى التواتر والسادس ان المانوية على كثرتهم يخبرون ان مانى كان يطير الى السماء ويغيب عن اعين الخلق ثم يعود اليهم وسائر الفرق يكذبونهم والسابع الكرامية صنفوا كتبا كثيرة فى فضائل ابن كرام ونقلوا عنه انواع الاعاجيب مثل الطيران الى السماء والانتقال من بلد الى بلد آخر فى زمان قليل واظهار الطعام والشراب فى المفاوز وسائر الناس يكذبونهم فى تلك الروايات مع ان الكرامية عدد عظيم يبلغون مبلغ التواتر والثامن ان الروافض ادعوا حصول التواتر فى ثبوت النص الجلى على امامة على بن ابى طالب رضى الله عنه وسائر الفرق يكذبونهم فيه فقد حصل النزاع فى ثبوت التواتر نفيا واثباتا والتاسع ان جماعة الصوفية من المسلمين ومن النصارى على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ينقلون ظهور الكرامات العظيمة على سلفهم وشيوخهم واكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة مصرون على تكذيبهم فيه والعاشر انك لا ترى فرقة من فرق الدنيا ولا طائفة من طوائف اهل العالم الا وهم ينقلون عن سلفهم ومشايخهم انواعا من الفضائل والمناقب والكرامات مع ان مخالفيهم يكذبونها باسرها وينقلون عنهم انواع المثالب والمعايب والفضائح والقبائح وكل واحد من الخصمين يدعى ظهور تلك الروايات وبلوغها مبلغ التواتر وذلك يوجب وقوع التعارض والتدافع فى الاخبار المتواترة واعلم ان المتكلمين اجابوا عن ادعاء اليهود حصول التواتر فى ان موسى عليه السلام قال ان شرعى لا تصير منسوخة بان قالوا ان بخت نصر قتلهم بالكلية ولم يبق منهم الا عدد قليل يمكن اطباقهم على الكذب واذا كان الامر كذلك فقد خرجت روايتهم عن حد التواتر واجابوا عن نقل اليهود والنصارى قتل عيسى عليه السلام وصلبه بان الله تعالى القى شبه عيسى عليه السلام على انسان آخر فلهذا السبب حصلت هذه الشبهة واجابوا عن ادعاء المجوس والمانوية ظهور المعجزات على زردشت ومانى بانهم اثبتوا للعالم الهين وهذا من اعظم انواع الكفر والكافر يمتنع ظهور المعجزات على يده ثم اجاب القائل الاول عن هذه الاجوبة فقال اما قولكم انه قد قل عدد اليهود فى زمان بخت نصر فنقول لم لا يجوز هذا ثم لا يجوز مثله فى جميع انواع التواتر فان قالوا وقوع ذلك لا يشتهر لان الوقائع العظيمة يجب اشتهارها

بدليل انه لما حصلت هذه الوقايع العظيمة في دين اليهود اشتهرت فيما بين الخلق قلنا الاستراع فان
هذه الوقايع العظيمة قد اشتهر فاما دعوى انه يجب اشتهارها فهذا غير واجب والدليل عليه وجوه
الاول ان معجزات محمد عليه السلام مثل انفجار الماء من اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
وانقلاع الشجرة من اصلها وانشقاق القمر وكلام الذئب وقايع عظيمة متعالية جدا ولم يحدث هناك
مانع يمنع من نقلها مع انه لم يرد هذه الوقايع الا آحادا والاشاذا فثبت ان قولكم ان الوقايع العظيمة
يجب نقلها ضعيف والثاني ان شعاير الصلوات كانت ظاهرة بادية مدة ثلثة وعشرين سنة ثم انها ما
نقلت كما ينبغي فانهم اختلفوا في كون الاقامة مثناة او فرادى واختلفوا في قراءة بسم الله واختلفوا في ساير
الشرايط الثالث ان وقايع ملوك الاعاجم مع عظمتهم بقيت مندرسة غير مذكورة والوقايع التي وقعت
في زمان عاد وثمود اندرست وبعض وقايع نوح وغيره قد بقي فثبت ان الوقايع العظيمة قد تصير مندرسة و
قد تصير باقية وانه لا يجوز الجزم باحد الحكمين واما قوله ان الله تعالى القى شبه عيسى على شخص فنقول هذا
من اعظم القوادح في التواتر لانكم لما جوزتم هذا المعنى فلعل الشخص الذي يعتقد فيه انه محمد ما كان
محمدا بل كان شخصا آخر القى الله تعالى عليه صورته ومشابهته وكذا القول في احوال جميع الخلق وذلك
يوجب السفسطة واما قوله ان زردشت كان قائلا باثبات الهين فيمتنع ظهور المعجزات عليه فنقول
هذا الكلام يقوي ما ذكرناه من السؤال وذلك لان ايرانشهر الذي هو واسطة ممالك العالم واشرف بقاع
الدنيا كلهم كانوا على دين زردشت قريبا من الف ومايتي سنة وكلهم كانوا ينقلون عنه المعجزات القاهرة
القاهرة ثم انكم اقمتم دليلا قطعيا على انهم كانوا كاذبين في تلك الروايات وانكم قلتم انه كان كافرا والكافر
يمتنع ظهور المعجزات عليه فصار هذا برهانا جليا في ان تلك الاخبار المتواترة كانت كاذبة باطلة وعند
ما سمعنا الا بيان ان خبر التواتر قد يكون باطلا فاسدا وعلى هذا التقدير فالاعتماد على مجرد خبر التواتر لا يفيد
العلم واليقين فهذا تقرير هذه الشبهة من هذا الوجه وههنا وجوه كثيرة سوى ما ذكرناه في ضعف التواتر
ذكرناها في كتاب المحصول وفي كتاب الاربعين في اصول الدين فمن اراد الوقوف عليها رجع الى هذين الكتابين
والله اعلم بالصواب الفصل الثاني عشر في تقرير شبهة من يقول ان الله تعالى لو ارسل رسولا الى
الخلق لوجب ان يكون ذلك الرسول من الملايكة وهذه الشبهة قد ذكرها الله تعالى في القرآن مرارا واعلموا
قالوا الدليل عليه ان كون الرسل من جملة الملايكة اقضى الى الغرض والاقضى الى الغرض هو الذي يفعله
الفاعل الحكيم فنفتقر ههنا الى تقرير هذين المقامين اما المقام الاول وهو بيان ان كون الرسول من
جملة الملايكة اقضى الى الغرض ويدل عليه وجوه الاول انه لما كان الملك في غاية القدرة والقوة والشدة
فالناس يخافونهم ويهابونهم فكان انقيادهم لطاعته اكمل فكان اقضى الى المقصود والثاني انه اذا كان ملكا و
كان لا ياكل ولا يشرب ولا يتزوج ولا يرغب في تحصيل المال والجاه كان وثوق الناس بصدقه اقوى وبعده
عن الكذب والريبة اكمل فكان هذا الطريق اقضى الى الغرض والثالث ان منصب رسالة الله تعالى اعظم
المناصب واعزها واشرفها والحكيم اذا فوض اعظم المناصب واجلها الى بعض عبيده فانه لا يليق به القاء
ذلك العبد في الذل والهوان ونرى الرسول البشري واقعا في الذل والهوان بسبب الجوع والفقر والخوف
من الاعداء والفرار من قرية الى اخرى وطلب الاموال القليلة من اصحابه فثبت بهذه الوجوه ان ارسال الرسول
من الملايكة اقضى الى المقصود من ارساله من البشر فان قيل ارسال الرسل من الملايكة يوجب انواعا من
المفاسد اولها ان الامة اما ان يشاهدوا ذلك الملك على صورته الاصلية او على صورة اخرى مستفادة ولا

يوجب الخوف الشديد وزوال العقل الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما راى جبريل عليه السلام
على خلقته الاصلية غشي عليه والثاني باطل لانه اذا راى الملك على صورة انسان فحينئذ لا يبقى بينه وبين الانسان
فرق وثانيها ان الملايكة فيهم شدة عظيمة وقهر شديد فهم لا يسامحون البشر في زلاتهم ومعاصيهم
بخلاف الرسول البشري وثالثها ان الجنس الى الجنس اميل فالف الناس برسول ياتيهم من جنسهم اكمل من الفهم
بالملك قلنا اما السؤال الاول فمدفوع فانا نقول خلق الخوف والفزع في قلوب العباد من الله تعالى فكان
يحصل في قلوب البشر بحيث اذا شاهدوا الملك لم يفزعوا منه ويصير هذا المعنى معجزة على صدق ذلك
الملك ثم نقول لم لا يجوز ان يقال ان الناس يشاهدون ذلك الملك في صورة البشر ويكون الفرق بينه
وبين ساير البشر انه لا يحتاج الى الاكل والشرب والملبوس والمنكوح وهذا القدر من التفاوت
لا يوجب الخوف الشديد ويحصل الامتياز بينه وبين ساير الناس واما قوله ثانيا الملايكة لهم قهر شديد
فهم لا يسامحون البشر قلنا الملايكة لا يعصون الله تعالى فيما يامرهم فاذا امرهم بالرفق لم يفعلوا شيئا
من التشديد واما قوله ثالثا الجنس الى الجنس اميل فنقول حصول الميل في القلب ليس الا من الله تعالى
كما قال ولكن الله الف بين قلوبهم فثبت بما ذكرنا ان ارسال الرسول من زمرة الملايكة اقضى الى المقصود
فنقول لو كانت الرسالة جائزة لوجب ان يكون ذلك الرسول من الملايكة لان الحكيم اذا اراد تحصيل مط
وكان له اليه طريقان وكان احد الطريقين اقضى الى حصول ذلك المط من الطريق الثاني فانه يجب عليه
بمقتضى حكمته ان يرجح الطريق الافضل الاكمل الوجه الثاني في تقرير هذه الشبهة ان كمال الانسان
في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ونرى نوع البشر ناقصا في هذين الوصفين فاحتاجوا الى شخص
يكون كاملا فيهما حتى يصير ذلك الكامل مكملا للناقصين وذلك المكمل يجب ان يكون مبرا عن النقصان
في هذين الوصفين والا لافتقر الى مكمل آخر ولزم التسلسل وكل من كان بشرا فانه لا ينفك عن الشهوة والغضب
وبسبب حصول هاتين القوتين يكون النقصان حاصلا فيه اما الملايكة فهم مقدسون عن الشهوة والغضب
والخيال والوهم مستغرقون في المعارف الالهية مواظبون على الطاعات والعبادات فكانت بعثتهم لاجل تكميل
الناقصين اولى الوجه الثالث ان الانبياء عليهم السلام معترفون بانهم انما يستفيدون الكمالات من الملايكة قال
تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وقال في صفة القرآن انه لقول رسول كريم وقال علمه شديد القوى وقال
وايدناه بروح القدس وقال اذ يمددكم بالف من الملايكة مسومين وقال فتمثل لها فثبت باتفاق الانبياء انهم
انما يستفيدون ما لهم من الكمالات من الملايكة السماوية والارواح الفلكية فكان ارسال الملايكة الى الخلق اولى
اكمل فهذا تقرير كلام هذه الطايفة والله اعلم الفصل الثالث عشر في البحث عن الطريق الذي يعرف الرسول
كونه رسولا من عند الله تعالى قال الطاعنون في المعجزات هب ان الامة يعرفون بواسطة المعجز كون الرسول
انسانا صادقا في دعواه اما الرسول فكيف يعرف كونه رسولا وذلك لان ثبوت رسالته اما ان يكون لاجل ان
الله تعالى يرفع الواسطة من البين ويقول انها العبد انت رسولي الى الخلق واما ان يكون لاجل ان الله يرسل
اليه ملكا ويقول له ذلك الملك انت رسول الله الى الخلق اما القسم الاول فبعيد لان اكثر الانبياء مطبقون على
انهم انما جاءتهم الرسالة من عند الله بواسطة الملك فبقي القسم الثاني فنقول كما ان الامة مفتقرون في التمييز
بين المدعي المحق وبين المدعي المبطل الى الحجة فكذلك الرسول لا يمكنه التمييز بين الملك المعصوم وبين الشيطان
المرجوم الا بالمعجز ولكن لا سبيل الى هذا المعجز وذلك لان الرسول البشري لا يعرف ما يوافق العادة في عالم
الملايكة وما يخالف العادة هناك فكل معجز ياتي به الملك في تقرير انه محق فان الرسول البشري يجوز ان يكون

ذلك امراً موافقاً للعادة في عالم الملائكة وبهذا التقدير فان ذلك الملك لا يقدر على تقرير الحجة على كونه ملكاً
معصوماً فان قالوا انه اذا اتى الملك بفعل خارق ثبت بالدليل انه لا يقدر على احداثه احد الا الله فح يعرف النبي
كونه ملكاً معصوماً لا شيطاناً رجيماً فنقول هذا ايضاً لا يفيد وذلك لان الفعل وان كان فعلاً لا يقدر
احد على ايجاده الا الله تعالى الا انه لا يمتنع في العقل انه تعالى اجرى العادة في عالم الملائكة بان كل من دعا الله تعالى
وتضرع اليه في طلب ذلك الفعل فانه تعالى يفعله اجابة لدعاء ذلك الداعي واذا كان هذا المعنى محتملاً لم
يكن ظهوره على يد ذلك الملك دليلاً على كونه صادقاً في ادعاء الرسالة فثبت ان الملك لا يمكنه تعريف
الرسول البشري كونه صادقاً في ادعاء كونه رسولاً من عند الله الى ذلك الانسان فبقي ان يقال انه تعالى يخلق
في ذلك الانسان علماً بديهياً ضرورياً بان ذلك الذي وصل اليه ملك صادق لا شيطان كاذب فان لم يحصل
هذا المعنى امتنع كون الرسول البشري عالماً بان ذلك الواصل ملك من عند الله تعالى واذا وقع الشك
في اصله فوقوعه في الفرع اولى والله اعلم بالصواب **الفصل الرابع عشر** في الشبهات المبنية على انه
ظهر على الانبياء اعمال يقدح في صحة نبوتهم فالشبهة الاولى قالوا ثبت بالدلائل العقلية ان كمال حال
الانسان في الدنيا والاخرة في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واشرف المعارف معرفة الله تعالى
واشرف الاعمال الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة فثبت ان سعادة الخلق مربوطة بتحصيل هذين
الامرين وكل ما سوى هذين المطلوبين فهو عبث عديم الفائدة واذا ظهرت هذه المقدمة فنقول انا نرى
الانبياء والرسل ينسخ بعضهم شرائع المتقدمين فهذا النسخ والتبديل اما ان يكون وقع في الذي بينا انه
هو المقصود الاصلي والغرض الاشرف او في امور زائدة عليها مغايرة لها والقسم الاول باطل قطعاً لانا
لما بينا ان كمال السعادة والخير موقوف على تحصيل هذين المطلوبين فكل من جاء بتقريره وتاكيده كان محقاً
وكل من جاء برفعه وازالته وابطاله ونسخه كان مبطلاً فلو كان النسخ والتغيير والتبديل واقعاً في هذا
القسم كان الاتي بالنسخ مبطلاً كاذباً وح يلزم تكذيب الانبياء وانه لا يجوز واما القسم الثاني وهو
ان يقال التفاوت في الشرائع ما وقع في هذه القواعد الشريفة والمهمات الاصلية وانما وقع في الفروع والزوائد
فنقول الاختلاف في امثال هذه الزوائد والتوابع اما ان لا يفيد منفعة اصلاً وان افاد منفعة فان
تلك المنفعة تكون قليلة جداً ومثل هذا الاختلاف لا يليق بحمل الناس على احد القولين ومنعهم
من القول الثاني بالقتل والنهب والاسر واللوم والايذاء ورأينا الانبياء يفعلون ذلك فكان هذا قادحاً في
طريقتهم ومثاله ان المقصود الاصلي من الصلوة ان يكون القلب مشتغلاً بنية العبودية واللسان مشغولاً
بالذكر والثناء والاعضاء مزينة بانواع الخدمة وهذا المقصود حاصل بالصلوة التي يؤتى بها على مذهب اليهود
وبالصلوة التي يؤتى بها على مذهب النصارى وبالصلوة التي يؤتى بها على مذهب المسلمين فثبت ان ما هو المقصود
الاصلي فهو حاصل على كل التقديرات ثم انا نرى الانبياء يبالغون في حمل الناس على طريقتهم وفي منع الناس
عن طريقة من تقدمهم ويزعمون ان العمل بالطريقة المتقدمة كفر يوجب حل الدم ويوجب العذاب الدائم ويوجب
نهب الاموال وسبي الاولاد وايضاً المقصود من الصوم قهر النفس وذلك لا يتفاوت بان يقع ذلك الصوم
في شهر رمضان او في شهر اخر فالمبالغة في تعيين هذا الشهر والمنع من سائر الشهور يكون عديم الفائدة و
كذلك المقصود من القبلة ان يكون الانسان عند اشتغاله بخدمة الله تعالى مستقراً ثابتاً حتى يتفرغ قلبه
للاشتغال بخدمة الله تعالى وهذا المقصود لا يتفاوت بان يكون القبلة هي الكعبة او غيرها وكذلك المقصود
من اجتماع الخلق الكثير في الموضع الواحد لاجل اداء الطاعات والعبادات ان يصير كثرة الارواح المتوجهة

الى استنزال

الى استنزال رحمة الله تعالى سبباً لقوة ذلك التاثير وتكميله وهذا لا يتفاوت بان يكون تلك الجمعية حاصلة
في يوم الجمعة او السبت او الاحد فاذا عرفت هذا فنقول ظهر بهذا البحث ان الاشياء التي اختلف الشرائع
فيها امور لا فائدة فيها البتة بحسب المطالب الاصلية فهو يقال لا ان يقال الغرض من التشديد في انها
ان يصير ذكر ذلك المتقدم مندرساً وان يصير ذكر هذا الثاني باقياً فيما بين الناس ولا فائدة في ذلك
الا طلب الرياسة في الدنيا والتفوق على الخلق فيما شرعوا القتل والنهب والايذاء والايلام لتقرير هذه
المعاني علمنا انه ليس بصواب وظهر ان المقصود منه الا طلب الرياسة في الدنيا فيكون باطلاً الشبهة
الثانية للقوم قالوا ان حكم العقل في التحسين والتقبيح اما ان يكون معتبراً واما ان لا يكون وعلى التقديرين
فالقول بالنبوة مشكل اما القسم الاول وهو ان يكون التقدير ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح
معتبراً فنقول انه متى كان الامر كذلك كان بداية العقول قاضية بان الانسان اذا كان قلبه خالياً عن
الالتفات الى الدنيا وشهواتها وكان خالياً عن الاشتغال بغير الله تعالى وكان غريقاً في نور معرفة الله تعالى
وفي ذكره فهذا الانسان اذا مات وجب ان يكون من السعداء الابرار ولكنا نرى الانبياء يقولون ان من كان
حاله على ما ذكرناه فانه غفل عن الاقرار بالنبوة والرسالة او كان متوقفاً فيه كان كافراً من اهل العذاب
الدائم والعقاب المخلد ولما ثبت ان حكم العقل في الانسان المذكور ان يكون من السعداء الابرار وثبت
ان حكم الشرع فيه ان يكون من الاشقياء الكفار ثبت ان حكم الشرع مخالف لحكم العقل ولما كان التقدير
في هذا القسم ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبراً وجب ان يكون ضده مردوداً واما القسم
الثاني وهو ان يكون التقدير هو ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح مردوداً باطلاً فهذا يبطل
القول بالنبوة والرسالة لانه على هذا التقدير لا يقبح من الله تعالى اظهار المعجز على يد الكاذب ولا يقبح منه
ايضاً ان يكذب في وعده وعلى هذا التقدير فانه يبطل القول بالنبوة والرسالة الشبهة الثالثة قالوا
وجدنا هذه الشرائع مشتملة على امور باطلة فكان القول بها باطلاً وبيان الاول من وجوه الاول ان القول
بالتشبيه غالب على الشرائع وذلك يوجب الجهل بالله تعالى فلا يمكن ان يكون رسولاً حقاً من عند الله تعالى انما قلنا
ان القول بالتشبيه غالب على الشرائع هو انا نبين حصول هذا المعنى في هذه الاديان الاربعة الظاهرة اما
دين الاسلام فالقول بالتشبيه ظاهر في القرآن واما الاحاديث فانها مملوءة من ذلك ولذلك فان اكثر من شرع
في رواية الاخبار جزم بالتشبيه وليس للقائل ان يقول انه انما ذكر هذه الالفاظ على سبيل الاستعارة والمجاز
لانا نقول هذا باطل من وجهين الاول ان التعبير عن المعاني الصحيحة بالعبارات المشتملة على المجازات والاستعارات
خداع وما باطلاً لعنوا فاما هذه الايات الكثيرة والاخبار الكثيرة فهي الفاظ صريحة في الدلالة على المعاني
الموجبة للتشبيه حتى انا لو اردنا ان نعبر عن تلك المعاني بالفاظ اقوى منها لم نجد الية وذلك يدل على انه ما اريد
بتكرير تلك الالفاظ الا تقوية القول بالتجسيم الثاني هب ان الامر كما ذكرتم ولكنهم لو كانوا معتقدين للتنزيه
والتوحيد لكان الواجب عليهم ان يذكروا الفاظاً دالة على التنزيه صريحة فيه حتى يصير التصريح بهذا الحق سبباً
لتاويل تلك الالفاظ الموهمة للباطل لكنا لم نجد البتة في الكتاب ولا في الاخبار مثل هذه البيانات فظهر
ان القوم كانوا مصرين على القول بالتجسيم واما دين اليهود فالتشبيه المذكور في التورية بالنسبة الى المذكور في
القرآن كالبحر بالنسبة الى القطرة وكالجبل بالنسبة الى المدرة واما دين النصارى فمدار الامر فيه على الحلول و
الاتحاد والاب والابن وهذا ازيد اقوال المذاهب القائلين بالتجسيم والتشبيه واما المجوس فقولهم بوجود الالهين
وقولهم بوقوع المحاربة بينهما واستعانة الاله الخير بجند الملائكة واستعانة الاله الشرير بجند الشياطين مما

يتغير العقل عنه وينبو الطبع عن سماع مثله فثبت بهذا ان القول بالتشبيه غالب على هذه الشرايع الوجه
الثاني في بيان هذا المقصود ان القرآن مملوء من الجبر ومن القدر والايات الواردة فيه اكثر من عدد الرمل و
الحصى ولا شك انها متناقضة وان التوفيق بينها لا يحصل الا بتعسف شديد وهذا يدل على ان صاحب
هذا الكتاب كان مضطرب الرأي في الجبر والقدر غير جازم باحد الطرفين الوجه الثالث انه ما نقل من الانبياء
سعي تام في البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وكيفية ما يجب ويجوز ويستحيل وكيفية افعاله ولم يتكلموا
في اثبات النفس وحدوثها وبقائها بل تركوا هذه الاصول بالكلية واكثروا المبالغة في تقرير موضوعات الفقه
الجديدة وفي نسخ موضوعات المتقدمين اذا ثبت هذا فنقول اطباقهم على التساهل في الامور العالية العظيمة
وعلى التشديد في الامور الخسيسة يدل على ان الغرض من هذه الشرايع تقرير مطالب الدنيا والوجه الرابع ان
الشرايع مشتملة على التكليف بالقتل واخذ المال وهذا على خلاف العقل لانا نقول خالق هذا الكافر
كان في اول الامر قادرا على ان لا يخلقه وبعد ان خلقه فهو قادر على ان يميته فان كان الصلاح في افنائه و
اعدامه فلم خلقه وان كان الصلاح في ابقائه واحيائه فلم امر بقتله فان قالوا لم لا يجوز ان يحصل للقاتل
بسبب ذلك القتل نوع مصلحة فنقول لكنه حصل للمقتول اعظم انواع الضرر وهو القتل في الدنيا و
الوصول الى اشد العذاب في الدنيا والاخرة لاجل ان يصل العبد الثاني الى نوع من انواع الخير والراحة
فانه ليس السعي في تعذيب احدهما لاجل ايصال النفع الى الثاني اولى من العكس والوجه الخامس هو ان
المعتبر اما معرفة الله تعالى بذاته وصفاته ومعرفة اليوم الاخر واما تحصيل مصالح المعاش وكلا الامرين
غير موقوف على متابعة الرسول المعين لان الذين تركوا هذه المتابعة فقد فازوا بهذين النوعين من
المصالح فثبت انه لا يتوقف شيء من المصالح على متابعتهم فهذا منتهى القول في حكاية شبهات الطاعنين
في النبوات والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

الفصل الخامس عشر في الاشارة الى اجوبة هذه الشبهات

اعلم انا وان بالغنا في حكاية هذه الشبهات الا ان العاقل اذا احكم معرفة اصول ثلثة
ووقف على فوايدها زالت عنه هذه الشبهات باسرها وذلك من كمال نعم الله تعالى على العباد حيث هداهم
الى هذه الاصول الثلثة ليتوسلوا بها الى دفع هذا العالم من الشبهات فالاصل الاول ان نقول لا شك
ان القول باثبات النبوات فرع على اثبات القول بالفاعل المختار فمن نازع في ذلك الاصل فانه لا يجوز له الخوض
في اثبات النبوات بل يجب عليه الشروع في تلك المسئلة واما من سلم ان اله العالم فاعل مختار فيقول
ان الله تعالى لا مؤثر البتة في اخراج شيء من العدم الى الوجود الا ذلك الواحد واذا ثبت هذا فقد بطل القول
بوجود مؤثر سواه سواء قيل انه كوكب او فلك او عقل او نفس او روح علوي او روح سفلي والذي يدل على
صحة هذا الاصل وجوه الاول انه لما ثبت انه تعالى قادر على بعض المقدورات وجب ان يكون ذلك الشيء
انما صار بحيث يصح ان يكون مقدورا لله لامكانه لانه لو رفعنا الامكان فبقي اما الوجوب واما الامتناع وهما
يحيلان المقدورية وما يحيل امتناع كونه مقدورا فثبت ان المعنى الذي لاجله صار بعض الاشياء بحيث
يصح ان يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان وبديهة العقل حاكمة بان المفهوم من الامكان مفهوم واحد في
جميع الممكنات فوجب القطع بان ما لاجله صار بعض الممكنات بحيث يصح ان يكون مقدورا لله تعالى قائم في
جميع الممكنات واذا حصل الاشتراك في المقتضي وجب حصول الاشتراك في الاثر فوجب القطع بان جميع
الممكنات بحيث يصح ان يكون مقدورة لله تعالى واذا ثبت هذا وجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها
باسرها لان كونه تعالى قادرا صفة من صفات ذاته وتلك الصفة نسبة مخصوصة بين ذاته المخصوصة

وبين المقدورات وهو كونه بحيث يصح منه ايجادها وهذه الصحة ليست ذاتا قائمة بنفسها بل هي
من باب النسب والاضافات فيكون ممكنة لذاتها فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر هو ذات الله تعالى
سواء قلنا ان تاثير تلك الذات في هذه الصحة ابتداء او بواسطة وعلى التقديرين فنسبة اقتضاء ذاته
الى حصول القدرة على بعض الممكنات كنسبة ذلك الاقتضاء الى البواقي لانا بينا ان كل الممكنات
متساوية في صحة المقدورية واذا كانت النسبة متساوية فلو اقتضت تلك الذات المخصوصة حصول
الاقتدار على بعضها دون البعض مع انا بينا ان النسبة متساوية فح يلزم رجحان احد طرفي الجائز
على الاخر لا لمرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم بقي قسمان احدهما ان لا يقدر على شيء اصلا لا
ان هذا باطل لانا بينا ان القول في النبوات فرع على اثبات كونه تعالى قادرا والثاني ان يكون قادرا على
الكل وذلك هو الحق لانه لما بطل ما عداه من الاقسام وجب ان يكون هذا القسم هو الحق فثبت انه
تعالى قادر على جميع الممكنات فنقول وجب ان لا يحصل في الوجود مؤثر ولا موجد الا الله سبحانه والدليل عليه
هو انا لو فرضنا شيئا سواه يكون له صلاحية التاثير والايجاد فعلى هذا التقدير فقد اجتمع على ذلك الاثر
مؤثران مستقلان باقتضاء الوجود والاثر فاما ان يقع ذلك الاثر بهما معا او لا بواحد منهما او بواحدهما
دون الثاني والاقسام الثلثة باطلة اما القسم الاول وهو وقوعه بهما فنقول هذا ممتنع وذلك لان الاثر المعين
مع المؤثر التام المستقل يكون واجب الوجود لذاته وما يكون واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون واجب الوجود بغيره
فعلى هذا ذلك الاثر لكونه مع هذا المؤثر يمتنع استناده الى ذلك المؤثر ولكونه مع ذلك المؤثر يمتنع استناده الى
هذا المؤثر فاذا كان حاصلا معهما معا يلزم ان يكون استناده الى كل واحد منهما بعينه استغناء عن كل واحد
منهما فيلزم ان يكون ذلك الاثر مستندا اليهما معا وغنيا عنهما معا وهو مح فثبت ان هذا القسم بط واما القسم
الثاني وهو امتناع وقوعه بواحد منهما فنقول هذا بط من وجهين الاول انه لما امتنع وقوعه بواحد منهما لزم
ان يقال انه لا يقع البتة وان وقع فقد وقع من غير مؤثر وذلك مح لانه يلزم ان لا يدخل شيء من الممكنات في
الوجود او ان دخل في الوجود لانه يحدث من غير مؤثر اصلا وكلاهما باطلان الثاني ان من المعلوم ان كل واحد
من هذين السببين المستقلين لو انفرد لكان مستقلا بالتكوين والتاثير لا ان حضور الاخر منعه من التاثير
فنقول المانع لهذا المؤثر ليس هو ذات المؤثر الثاني ولا شيء من صفاته بل كون هذا الاثر صادرا من هذا يمنع
صدوره من ذاك وكذلك بالعكس ومعلوم ان المعلول لا يحصل الا عند حصول العلة فاذا كان المانع من
صدور ذلك الاثر عن هذا ليس الا صدوره عن ذاك والمانع من صدوره من ذاك ليس الا صدوره عن
هذا وثبت ان المعلول لا يوجد الا عند وجود العلة فلو امتنع الطرفان لزم القول بحصول الطرفين حتى
يكون كل واحد منهما مانعا عن الثاني فيلزم من استناده اليهما معا حصول استناده اليهما معا وكنا قد
ذكرنا في القسم الاول انه يلزم من حصول استناده اليهما معا امتناع استناده اليهما معا وكل ذلك مح
واما القسم الثالث وهو ان يقع باحدهما دون الثاني فنقول هذا بط من وجهين الاول ان العقل يقتضي
ان يندفع الاضعف بالاقوى ولا شك ان ممكن الوجود اضعف من واجب الوجود وعلى هذا التقدير فلا
موجد ولا مؤثر الا الله تعالى الثاني ان كل شيء يخرج من العدم الى الوجود فهو في نفسه اما شيء واحد واما
مركب من اشياء يكون كل واحد منها في نفسه شيئا واحدا والشيء الواحد في نفسه لا يقبل التفاوت اصلا واذا
كان هو في نفسه غير قابل للتفاوت كانت القدرة على ايجاده غير قابلة للتفاوت اصلا واذا كان كذلك امتنع
ان يقال ان احد المؤثرين اقوى واكمل في التاثير بالنسبة الى ذلك الشيء الواحد بل قد يعقل كون احدهما قادرا

على اشياء سوى ذلك الواحد لكن المط ههنا بيان القدرة والقوة بالنسبة الى ذلك الشيء الواحد لا يقبل
التفاوت واذا حصل حصول الاستواء بين هذين المؤثرين كان القول بان احدهما اولى بالتاثير موجبا
رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى وثبت
انه متى كان الامر كذلك كان القول باثبات مؤثر غير الله يقتضي له هذه الاقسام الباطلة فكان القول به محالا
فثبت بهذا البرهان القوي الكامل انه لا مؤثر في الوجود الا الله اصلا والحجة الثانية ان الامكان علة للحاجة
الى المؤثر فنقول اما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر بعينه او لا بعينه والثاني باطل لان كل ما كان موجودا في نفس
الامر فهو متعين في نفسه فما لا يكون متعينا في نفسه امتنع كونه موجودا في نفسه وما كان ممتنع الوجود امتنع
ان يكون علة لوجود غيره ولما بطل هذا القسم بقي القسم الاول وهو ان الامكان علة للحاجة الى شيء
بعينه فوجب ان يكون كل ممكن محتاجا في وجوده اليه واذا كان كذلك فلا مؤثر الا الواحد وهذا هو احد الاصول
الثلثة التي لا بد من معرفتها في هذا الباب الاصل الثاني من الاصول التي عليها مدار اثبات النبوات انه
لا يمتنع ان يكون الشيء معلوم الجواز والامكان ومع ذلك فانه يكون الجزم والقطع حاصلا بانه لم يوجد و
لم يحصل وبيانه اني اذا رايت زيدا ثم غمضت العين ثم نظرت اليه في المرة الثانية فاني اعلم بالضرورة ان
الذي اراه ثانيا عين الذي رايته اولا مع ان التجويز العقلي قائم بان يكون مغايرا لذلك الاول وبيانه وهو ان
الحادث اما ان لا يفتقر الى المؤثر او يفتقر اليه والقسم الثاني فمؤثر العالم اما ان يكون موجبا او مختارا
فظاهر انه ليس وراء هذه الاقسام الثلثة قسم رابع اما القسم الاول وهو ان يقال لا مؤثر لهذه
الحوادث فعلى هذا التقدير يكون الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود حاصلا بمحض الاتفاق
من غير سبب اصلا واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يقال انه اتفق ان ذلك الشخص الاول قد عدم في تلك
اللحظة اللطيفة وحصل الشخص الثاني على سبيل الاتفاق لان القول بالاتفاق لما كان واقعا في بعض
الصور كان احتماله قائما في كل الصور واما القسم الثاني وهو ان يقال مؤثر العالم موجب بالذات
فذلك الاحتمال ايضا قائم لان فيضان الاثار الحادثة عن ذلك المبدا القديم لا بد وان يكون موقوفا
على حصول شكل فلكي خاص واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال انه حصل شكل فلكي غريب
عجيب اقتضى فناء ذلك الشخص الاول في تلك اللحظة اللطيفة وحصول شخص اخر مثله دفعة واما
القسم الثالث وهو ان يقال مؤثر العالم خالق مختار فعلى هذا التقدير القول بانه افنى الشخص الاول
في تلك اللحظة اللطيفة واوجد شخصا اخر مماثلا له من كل الوجوه محتمل فثبت بهذا البرهان القاطع
ان تجويز هذا المعنى قائم على جميع التقديرات ثم انا مع علمنا بهذا التجويز نعلم بالضرورة ان هذا الشخص
الذي اراه في هذه اللحظة هو عين الشخص الذي رايته قبل ذلك بلحظة وبيوم وبشهر واعلم انك اذا عرفت
حقيقة الحال في هذا المثال امكنك امثلة خارجة عن الحد والاحصاء موافقة لهذا المعنى واما
الاصل الثالث فهو انا نعلم ان تحسين العقل وتقبيحه باطل لا عبرة به ولا التفات اليه في افعال الله ولا
في احكامه واذا عرفت هذه الاصول الثلثة فح يظهر القول بصحة النبوات ظهورا لا يبقى فيها شك ولا
شبهة وتقريره ان نقول فاعل جميع هذه المعجزات هو الله تعالى لانا بينا في الاصل الاول انه لا مؤثر
ولا موجد ولا مكون الا الله تعالى ثم نقول وانه تعالى انما خلقها لاجل تصديق هذا المدعي فاما قولهم انه
يجوز ان يكون قد خلقها لاغراض اخر فنقول ذلك التجويز قائم في الجملة لانا نقول قد بينا ان قيام تجويز
الوجوه الكثيرة قد لا يمنع من حصول القطع والجزم بواحد منها كما ذكرنا من المثال فندعي ان الامر في

هذه

هذه المسئلة كذلك والدليل عليه ان موسى عليه السلام لما امر القوم ببعض التكاليف فابوا وامروا القبول
من الله تعالى ان يوقف الجبل فوق رؤسهم ثم انهم كانوا يشاهدون انهم كلما قصدوا الطاعة والامتثال
فذلك الجبل يتباعد عن رؤسهم وكلما قصدوا العود الى العتو والاصرار والكفر فذلك الجبل يقرب منهم
بحيث خافوا من وقوعه عليهم فمن المعلوم ان حصول هذه الحالة على هذا الوجه يفيد العلم الضروري
بانه تعالى لما اوقف الجبل فوق رؤسهم لاجل ان يبادروا الى الطاعة والامتثال ويجوز ان يكون الغرض
من اظلال ذلك الجبل شيئا اخر سوى هذا المقصود لا يقدح في حصول العلم الضروري بانه لا مقصود
منه سوى ذلك فانا قد بينا انه قد يحصل القطع والجزم مع قيام مثل هذا التجويز فثبت بالاصل الاول ان
خالق كل المعجزات هو الله تعالى وثبت بالاصل الثاني انه لا حكمة لله تعالى في خلق تلك المعجزات الا
التصديق فهذا يفيد العلم اليقيني بان الله تعالى خلق هذه المعجزات لاجل تصديق الانبياء والرسل
والعلم الضروري حاصل بان الكذب على الله تعالى محال لانه صفة نقص وشهادة الفطرة دالة على ان صفة
النقص محال على الله تعالى فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجزات يدل على صدق الانبياء
عليهم السلام واما قولهم بعد ذلك ما الفائدة في النسخ وما الفائدة في التوجه الى الكعبة دون بيت المقدس
فجوابه ان نقول احكام الله تعالى غير موقوفة على تحسين العقل وتقبيحه فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
فقد ظهر بما ذكرنا انه بالوقوف على معرفة هذه الاصول الثلثة يحصل الخلاص عن جميع تلك الشبهات
والحمد لله الذي هدانا الى الدين القويم والصراط المستقيم القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول
بالنبوة على طريق اخر وفيه فصول الفصل الاول في تمييز هذا الطريق عن الطريق المتقدم فنقول اعلم ان
القائلين بالنبوات فريقان احدهما الذين يقولون ان ظهور المعجزات على يده يدل على صدقه ثم انا نستدل بقوله
على تحقيق الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الاول وعليه عامة ارباب الملل والنحل والقول الثاني
ان نقول انا نعرف اولا ان الحق والصدق في الاعتقادات ما هو وان الصواب في الاعمال ما هو فاذا عرفنا ذلك
ثم راينا انسانا يدعو الخلق الى الدين الحق وراينا ان لقوله اثرا قويا في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا انه
نبي صادق واجب الاتباع وهذا الطريق اقرب الى العقل والشبهات فيه اقل وتقريره لا بد وان يكون مسبوقا
بمقدمات المقدمة الاولى اعلم ان كمال حال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه
ان كمال حاله محصور في امرين احدهما ان تصير قوته النظرية كاملة بحيث يتجلى فيها صور الاشياء وحقايقها
تجليا كاملا تاما مبرأ عن الخفاء والزلل والثاني ان تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها
ملكة يقتدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة والمراد من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة
عن السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الاخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا انه لا سعادة
للانسان الا بالوصول الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة اطبقت الانبياء على صحتها واتفق
الحكماء الالهيون على صحتها ولا نزاع فيها لاحد من العقلاء الا من يعاندها والمقدمة الثانية
ان الناس ينقسمون الى ثلثة اقسام احدها الذين يكونون ناقصين في هذه المعارف وفي هذه الاعمال
وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين الا انهم لا يقدرون على
معالجة الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرون ايضا على
معالجة الناقصين ويكون لهم السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى اوج الكمال وهؤلاء هم
الانبياء عليهم السلام والمقدمة الثالثة ان درجات النقصان والكمال في القوة النظرية وفي القوة

العملية كانها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والكثرة والقلة وذلك ايضا معلوم بالضرورة و
المقدمة الرابعة ان النقصان وان كان شاملا للخلق عاما فيهم الا انه لابد وان يوجد فيهم شخص كامل
بعيد عن النقصان والدليل عليه من وجوه الاول انا بينا ان الكمال والنقصان واقع في الخلق على مراتب
مختلفة ودرجات مختلفة متفاوتة ثم انا كما نشاهد اشخاصا بلغوا في جانب النقصان وقلة الفهم
والادراك الى حيث قربوا من البهائم والسباع فكذلك في جانب الكمال لابد وان توجد اشخاص كاملة
فاضلة وان يوجد فيما بينهم شخص يكون افضلهم واكملهم وهو يكون في اخر مراتب الانسانية واول مراتب
الملكية الثاني ان الاستقراء يدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس تحته ثلثة انواع المعدن
والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بان اشرف هذه الثلثة الحيوان واوسطها النبات وادونها
المعادن ثم نقول صريح العقل يشهد بان الحيوان جنس تحته انواع كثيرة واشرفها هو الانسان وايضا
فالانسان تحته اصناف مثل الزنج والهند والعرب والروم والافرنج والترك ولا شك ان افضل اصناف
الانسان واقربهم الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بايرانشهر ثم ان هذا الصنف
من الناس مختلفون ايضا في الكمال والنقصان ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحد هو افضلهم واكملهم
فعلى هذا قد ثبت انه لابد وان يحصل في كل دور شخص واحد هو افضلهم واكملهم في القوة النظرية والعملية
وان الصوفية يسمونه بقطب العالم ولقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الاشرف من سكان هذا العالم
الاسفل هو الانسان الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة
وحصلت له القوة العملية التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الاصلح والسبيل الاكمل
ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الدور كان المقصود الاصلي من كل هذا
العالم العنصري وجود ذلك الشخص ولا شك ان المقصود بالذات هو الكامل واما الناقص فانه يكون معتبرا
بالعرض فثبت ان ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه كالتابع له ولعل جماعة الشيعة والامامية
يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه غائب ولقد صدقوا في الوصفين ايضا لانه
لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو ايضا صاحب الزمان
لانا بينا ان ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فالكل اتباعه وهو ايضا غائب عن الخلق
لان الخلق لا يعلمون ان ذلك الشخص هو افضل اهل هذا الدور واكملهم واقول ولعله لا يعرف ذلك
الشخص ايضا انه افضل اهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه الا انه لا يمكنه ان يعرف حال غيره فذلك
الشخص لا يعرفه غيره وهو ايضا لا يعرف نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال اوليائي تحت
قبابي لا يعرفهم غيري فثبت بهذا ان كل دور فلابد وان يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال ثم انه لابد
وان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو افضل من كل اولئك الذين
كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص ربما لا يوجد في الف
سنة او اكثر او اقل الا مرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرائع
والهادي الى الحقائق ويكون نسبته الى سائر اصحاب الادوار كنسبة الشمس الى سائر الكواكب ثم لابد وان يحصل
في اصحاب الادوار انسان هو اقربهم الى صاحب الدور في صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر
بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقرر لشريعته واما الباقون فنسبة كل واحد منهم الى صاحب الدور
الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة الى الشمس واما عوام الخلق فهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل

حوادث هذا العالم بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك ان عقول الناقصين تكمل بانوار
عقول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا كلام معقول مرتب على هذا الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين
المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان الذي هو اكمل الكاملين وافضل الفضلاء والعلماء يكون في اخر
الافق الاعلى من الانسانية وقد علمت ان اخر كل نوع متصل باول النوع الذي هو اشرف منه والاشرف
من النوع البشري هو الملائكة فيكون اخر البشرية متصلا باول الملائكة ولما بينا ان ذلك الانسان موجود
في اعلى مراتب البشرية وجب ان يكون متصلا بعالم الملائكة ومختلطا بهم ولما كان من خواص عالم الملائكة
البراءة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم الاجسام والاستغناء في افعالهما عن الالات
الجسمانية كان هذا الانسان موصوفا بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات
قوي التصرف فيها شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بانواع الجلايا
القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية موثرة في اجسام هذا العالم بانواع التصرفات وذلك
هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية موثرة في تكميل ارواح الناقصين
في قوتي النظرية والعملية ولما عرفت ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فقد يكون بعض النفوس قوية
كاملة في القوة النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد يكون بالضد منه فتكون قوته في التصرف في اجسام
العالم العنصري ضعيفة في المعارف النظرية الالهية وقد يكون كاملة قاهرة فيهما جميعا وذلك في غاية
الندرة وقد يكون ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب في اكثر الخلق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول
مرض النفوس الناطقة شيئان الاعراض عن الحق والاقبال على الخلق وصحتها شيئان الاقبال على الحق
والاعراض عن الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي الصادق و
قد ذكرنا ان مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف والكمال والنقصان فكل من كانت
قدرته على افادة هذه الصحة اكمل كان اعلى في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب اضعف كان
انقص في درجة النبوة فهذا ما اردنا شرحه وبيانه من حال النبوة والله اعلم الفصل الثاني في ان
القرآن العظيم يدل على ان هذا الطريق هو الطريق الاكمل الافضل في اثبات النبوة اعلم انا نذكر سورا
من القرآن في تفسيرها ليظهر من ذلك التفسير صحة هذا الطريق الذي ذكرناه فمنها سورة سبح اسم ربك
الاعلى فنقول قد علمت ان الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوات فلا جرم جرت العادة في القرآن انه
يقع الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعدها ففي هذه السورة بدأ بالالهيات
فقال سبح اسم ربك الاعلى ومعناه انه اعلى من مناسبة جميع الممكنات ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة
والصورة باعتبار ومن الجنس والفصل باعتبار ثان ومن قبول التغير والفناء اما في الذات او في الصفات
وهو سبحانه اعلى من كل هذه الاشياء وفي كل هذه الصفات وفيه لطيفة اخرى لا يمكن ذكرها واعلم ان
اكثر الدلائل المذكورة في القرآن على اثبات الاله تعالى محصورة في قاعدة واحدة وهي حدوث الصفات
وهي اما في الحيوانات او في النبات والحيوان له بدن ونفس فقوله خلق فسوى اشارة الى ما في ابدانها من
العجائب وقوله والذي قدر فهدى اشارة الى ما في نفوسها من الغرائب فنبه بهذين الطريقين على ما لا
نهاية له من العجائب والغرائب ثم اتبعه بذكر الدلائل الماخوذة من النبات وهو قوله والذي اخرج
المرعى فجعله غثاء احوى ولما قرر امر الالهيات اتبعه بتقرير امر النبوات وقد علمت ان كمال حال الانبياء
في حصول امور اربعة اولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال قوته العملية وثالثها قدرته على تكميل

القوة النظرية لغيره ورابعها قدرته على تكميل القوة العملية التي لغيره ولا شك ان كمال حاله في القوتين
مقدم على قدرته على تكميل غيره فيهاتين القوتين ولا شك ان القوة النظرية اشرف من القوة العملية
فهذا البيان يقتضي ان يقع الابتداء اولا بشرح قوته النظرية وثانيا بشرح قوته العملية وثالثا بكيفية حاله
في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين ورابعها كيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية
التي للناقصين فاذا ظهر كماله في هذه المقامات الاربع فحينئذ يظهر انه يبلغ في صفة النبوة والرسالة الى الغاية
القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر اصول الالهيات واراد الشروع في صفات النبوة بدأ
اولا بكمال حاله في القوة النظرية فقال سنقرئك فلا تنسى يعني ان نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط و
النسيان الا ما شاء الله ان يحصل بمقتضى الجبلة الانسانية والطبيعة البشرية ثم اتبعه ببيان حاله
في القوة العملية فقال ونيسرك لليسرى معناه انا نقوي دواعيك في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة
في الدنيا والاخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين المقامين اتبعه بان امره بان يشتغل بتكميل الناقصين وارشاد
الجاهلين فقال فذكر ان نفعت الذكرى فقوله فذكر امر له بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت الذكرى تنبيه على
انه ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك الذكر وبعضها لا ينتفع
به وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يثير في قلبه دواعي الحسد والغيظ والغضب والاحتراز على
الجهل ثم لما نبه تعالى على ان المستمع لذلك التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به اتبعه ببيان خاصية كل واحد
من هذين القسمين فبين ان صفة من ينتفع بهذا التذكير هو ان يكون الخوف غالبا على قلبه والخشية مستولية
على روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلا جرم ينتفع بارشاد هذا المحق واما الذي لا ينتفع بهذا التذكير
ويتباعد منه ويجتنب من القرب منه فهو النفس الموصوفة بكونها اشقى النفوس فانها تبقى في عذاب هذا العالم
وبعد الموت يقع في نيران الحسرة والوحشة ولما بين هذا زاد في صفته فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال
ثم لا يموت فيها لما ثبت ان النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها بقيت في عذاب
والموت خير من هذه الحيوة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين وعيد من لا ينتفع بذلك التذكير بين
كمال حال من ينتفع به فقال قد افلح من تزكى وذلك لان المقصود من تعليم الانبياء وتذكيرهم وارشادهم امران
احدهما ازالة الاخلاق الذميمة الروحانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحانية في النفس
ولما كانت ازالة ما لا ينبغي مقدمة على تحصيل ما ينبغي لا جرم ابتدأ بقوله قد افلح من تزكى والمراد تزكية النفس
وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك اتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية او في القوة العملية
ورئيس المعارف النظرية ذكر الله تعالى ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله تعالى فلهذا قال وذكر
اسم ربه فصلى وهو اشارة الى استعداد الانسان في تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء وقوله فصلى اشارة
الى استعداده في تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد الى حال المعرضين عن الانتفاع بارشاد الانبياء
وهدايتهم وبين ان ذلك الاعراض انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثرون الحيوة الدنيا ثم بين
ان الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الاخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين احدهما الخير
من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير والثاني انها ابقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم
بالضرورة واعلم انه ظهر بهذه الايات امور اربعة اولها احوال الالهيات وثانيها صفات النبي والرسول
وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بارشاد الانبياء والى من لا ينتفع به وبيان احوال كل واحد من هذين
القسمين ورابعها التنبيه على ان خيرات الاخرة افضل وابقى من خيرات هذه الحيوة الدنيا والافضل الابقى

اولى

اولى بالتحصيل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والمعاد ومعرفة صفات
الانبياء ومعرفة احوال النفس ومعرفة الاخرة ثم ختم السورة بقوله ان هذا لفي الصحف الاولى صحف
ابراهيم وموسى والمعنى ان كل من جاء من الانبياء وانزل الله عليه كتابا وصحيفة فالمقصود منه ليس الا
هذه المراتب الاربع المذكورة ومن وقف على اسرار هذه السورة على الوجه الذي لخصناه علم ان حقيقة
القول في النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور الدالة على هذا المعنى سورة العصر فبدأ بقوله ان
الانسان لفي خسر وذلك لانا بينا انه حصل في بدنه تسعة عشر نوعا من انواع القوى وكلها تجره الى الدنيا
وطيباتها ولذاتها وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية
فمجموعها تسعة عشر وهي الزبانية الواقفة على باب جهنم الجسد واما العقل فانه مصباح ضعيف وانما
حصل بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر ان حب الدنيا يستولي
على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس في الخسران والحرمان فلهذا قال ان الانسان لفي خسر
ثم انه استثنى عن هذا الخسران انسانا يتناول ترياق الاربعة وهو ترياق روحاني مركب من اخلاط اربعة
روحانية فاولها كمال القوة النظرية وهو قوله الا الذين آمنوا وثانيها كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا
الصالحات وثالثها السعي في تكميل القوة النظرية لغيره وهو قوله وتواصوا بالحق ورابعها السعي في تكميل
القوة العملية لغيره وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر لان البلاء الاكبر في دعاء الشهوة الى
الفساد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما اخبر من الملائكة انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء فاذا قدر الانسان على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخيرات
في القوة العملية ومن جملة الايات الدالة على صحة ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم طلبوا
منه المعجزات القاهرة في قوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا قال تعالى قل سبحان
ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني كون الشخص انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا في قوته
النظرية والعملية وقادرا على معالجة الناقصين في هاتين القوتين وليس من حصول هذه الصفة كونه
قادرا على الاحوال التي طلبتموها مني ومن جملة الايات الدالة على ما ذكرناه انه تعالى لما قال في سورة
الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين اورد عليه سؤالا وهو انه لم لا يجوز ان يكون هذا من تنزل الشياطين فقال جوابا
عنه وما تنزلت به الشياطين ثم بين الجواب فقال هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك
اثيم والمعنى انه ان كانت الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعي افاكا اثيما والذين
يعينونه عليه هم الشياطين واما انا فادعو الى الله والى الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة فلا يكون
هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله تعالى فاستدل بكون دعوته دعوة الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا
لا ساحرا خبيثا ولما اورد عليه سؤالا اخر وهو ان لكل واحد من الشعراء شيطانا يعينه على شعره فلم
لا يجوز ان يكون حالك كذلك اجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون الم تر انهم في كل واد يهيمون والمعنى
ان الشاعر انما يدعو الى الطمع في الدنيا والترغيب في اللذات البدنية واما انا فادعو الى الله والى الدار الاخرة
فامتنع ان يكون الناصر والمعين في هذه الطريقة هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الايات
ان الطريق الذي ذكرناه في اثبات النبوة هو الطريق الافضل الاكمل والله اعلم **الفصل الثالث** في
صفة هذه الدعوة اعلم ان حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة
الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الاخرة فهذا هو المقصود الاصلي الا ان الناس لما كانوا فرقا

فی الدنیا ومحتاجین الی مصالحها وجب ان یکون له خوض فی هذا الباب ایضا بقدر الحاجة فنقول خوض الرسول اما ان یکون فیما یتعلق بالدین او فیما یتعلق بالدنیا اما القسم الاول وهو ما یتعلق بالدین فیجب علیه البحث عن امور ثلثة الماضی والحاضر والمستقبل اما الماضی فهو ان یرشدهم الی ان هذا العالم محدث وله اله کان موجودا فی الازل ویبقی فی الابد وانه منزه عن مماثلة الممکنات وانه موصوف بالصفات المعتبرة فی الالهیة والکمال وهی القدرة النافذة فی جمیع الممکنات والعلم الساری فی جمیع المعلومات والوحدانیة المطلقة بمعنی کونه منزها عن الاجزاء والابعاض والفردانیة المطلقة بمعنی کونه منزها عن الضد والند والصاحبة والولد ثم یجب علیه ان یبین لهم ان کل ما یدخل فی الوجود فهو بقضاء الله وبقدرته وانه منزه عن الظلم والعبث والباطل وقال بعضهم الحمد لله ذی الالاء والنعم والطول والفضل والاحسان والکرم منزه الفعل عن عیب وعن عبث مقدس الملک عن عزل وعن علم واعلم ان هذا الذی ذکرناه یتفرع علیه انواع من البحث الفرع الاول لا یلیق بصاحب الدعوة ایراد هذه المطالب کما یورده اهل الجدل والاستدلال لان ذلک الطریق یحمل السامعین علی الاعتراض علیه وعلی ایراد الاسولة علیه فاذا اشتغل بالجواب عنها فربما اوردوا علی تلک الاجوبة اسولة اخری ویحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا یحصل المقصود البتة بل الواجب ایراد البیانات البرهانیة مخلوطا بطریق الخطابة من الترغیب والترهیب فانه بسبب ما فیه من قوة المقدمات البرهانیة یبقی مستعظما فی العقول وبسبب ما فیه من طریق الخطابة یکون تاثیره فی القلوب کامل ویکون بعید السامعین عن سوء الادب الذی یحصل بسبب المشاغبات ثم والفرع الثانی انه لا یجوز له ان یصرح بالتنزیه المحض لان قلوب اکثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الکلام فاذا وقع التصریح به صار ذلک سببا لنفرة اکثر الخلق عن متابعته بل الواجب علیه ان یبین انه سبحانه منزه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممکنات کما قال تعالی لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر ثم بعد ذلک یقول وهو القاهر فوق عباده الیه یصعد الکلم الطیب الرحمن علی العرش استوی ویمنعهم عن البحث فی هذه المضایق الا اذا کان من الاذکیاء المحققین والعقلاء المتغلغلین فانه بعقله الوافر یقف علی حقایق الاشیاء وایضا یبین لهم کون العبد صانعا فاعلا قادرا علی الفعل والترک والخیر والشر ویبالغ فیه فانه ان القی الیهم الجبر المحض ترکوا ولم یلتفتوا الیه ویبین لهم ایضا انه وان کان الامر کذلک الا ان الکل بقضاء الله تعالی فانه لا یعزب عن علمه وحکمه مثقال ذرة فی السموات والارض ثم یمنعهم باقصی الوجوه عن الخوض فی هذه الدقایق فان طباع اکثر الخلق بعیدة عن هذه الاشیاء وبالجملة فاحسن الطرق فی دعوة الخلق الی عبودیة الحق هو الطریق الذی جاء به سید الانبیاء محمد علیه السلام وذلک انه یبالغ فی تعظیم الله تعالی من جمیع الوجوه علی سبیل الاجمال ویمنعهم من الخوض فی التفاصیل فذکر فی اثبات التنزیه قوله والله الغنی وانتم الفقراء واذا کان غنیا امتنع کونه مولفا من الاجزاء واذا کان کذلک امتنع ان یکون متحیزا واذا کان کذلک امتنع ان یکون حاصلا فی الامکنة والاحیاز وذکر ایضا قوله لیس کمثله شیء ولو کان جسما لکان ذاته مثلا لسائر الاجسام بناء علی قولنا الاجسام باسرها متماثلة ثم انه ذکر فی جانب الاثبات الفاظا کثیرة وبالغ فیه وهو الواجب لانه لو لم یذکر هذه الالفاظ لما تقرر عند الاکثر کونه موجودا وایضا بالغ فی تقریر کونه عالما بجمیع المعلومات فقال وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو وقال الله یعلم ما تحمل کل انثی وما تغیض الارحام وما تزداد ثم لم یقع فی بیان انه عالم لذاته او بالعلم وایضا بین ان للعبد فعلا وعملا وصانعا وخالقا ومحدثا فی ایات کثیرة ثم بین فی سائر الایات ان الخیر والشر کله من الله ولم یبین انه کیف یجمع بین هذین القولین

بل اوجب الایمان بهما علی سبیل الاجمال وایضا بین انه لا یعزب شیء عن مشیئة الله وارادته وقضائه وتقدیره ثم بین ان الله لا یرید الظلم والعبث والباطل ولا یفعله فالحاصل ان طریقته فی الدعوة هی تعظیم الله من جمیع الجهات المعقولة والمنع من الخوض فی بیان ان تلک الجهات هل یتناقض ام لا فانا ان قلنا القبایح من افعال العباد حصلت بتخلیق الله تعالی فقد عظمناه بحسب القدرة لکن ما عظمناه فی الحکمة فان قلنا انها لیست من الله فقد عظمناه بحسب الحکمة لکن ما عظمناه بحسب القدرة واما القران فانه یدل علی تعظیم الله بحسب القدرة وبحسب الحکمة معا فقال فی الاول قل کل من عند الله وقال فی الثانی ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک ثم منع الناس من ان یخوضوا فی تقریر هذا التعارض وفی ازالته بل الواجب علی العوام الایمان المطلق بتعظیم الله فی القدرة وفی الحکمة وفی الحقیقة الذی قاله هو الصواب فان الدعوة العامة لا تنتظم الا بهذا الطریق واما القسم الثانی من المباحث المتعلقة بالادیان ما یتعلق بالیوم الحاضر وذلک هو ان یکون العبد مشتغل الزمان بخدمة المعبود ومحل الخدمة اما ان یعتبر فی القلب وهو بالمعارف والعلوم واما بالبدن وهو الاتیان بالطاعات البدنیة واما بالمال وهو الزکوات والصدقات ولما کان جمهور الخلق محتاجة الی مرشد یرشدهم الی هذه المعارف وهو النبی لاجرم اوجب علی الانبیاء ان یوجبوا علیهم الایمان بالانبیاء والرسل واما القسم الثالث من المباحث المتعلقة بالادیان ما یتعلق بالیوم المستقبل وهو معرفة الاخرة واحوال ما بعد الموت فهذه الاقسام الثلثة اهم المهمات للانبیاء والرسل فی ان یشتغلوا بتعریف احوالها وتفصیل اثارها واعلم ان المهمات علی قسمین احدهما ازالة ما لا ینبغی والثانی تحصیل ما ینبغی والاول مقدم علی الثانی لان اللوح اذا حصل فیه نقوش فاسدة فالواجب ازالتها حتی یکون تحصیل النقوش الصحیحة فیه ثانیا فثبت ان ازالة ما لا ینبغی مقدمة علی تحصیل ما ینبغی فلهذا السبب اول ما ذکره الله تعالی فی القران هذه المراتب وهی سبع فالمرتبة الاولی ازالة ما لا ینبغی وهو المراد بالتقی فلهذا بدا الله تعالی بذکره فقال هدی للمتقین واما سائر المراتب بعد ذلک فهی اشارة الی تحصیل ما ینبغی واشرف ما یتعلق بالانسان هو النفس واوسط المراتب هو البدن وادونها المال فلهذا ذکر بعد قوله هدی للمتقین قوله یومنون بالغیب فان محل الایمان هو القلب وبعده قوله ویقیمون الصلوة لانها تتعلق بالبدن واخره قوله ومما رزقناهم ینفقون لانه یتعلق بالمال ولما ذکر هذه الاحوال الاربعة المتعلقة بالالهیات اردفها بذکر مرتبتین یتعلقان بالنبوات فقال والذین یومنون بما انزل الیک وهو اشارة الی وجوب الایمان بالرسول الحاضر ثم قال وما انزل من قبلک وهو اشارة الی وجوب الایمان بسائر الانبیاء المتقدمین وعند هذا تم ما یحتاج الیه فی باب النبوات ثم قال فی المرتبة السابعة وبالاخرة هم یوقنون وهو الاشارة الی الایمان بالبعث والقیمة فلما ذکر هذه المراتب السبع وهو الاصول المتعلقة بالامس والیوم والغد فقد تمت المطالب وکملت المصالح فلهذا قال بعده اولئک علی هدی من ربهم واولئک هم المفلحون وذلک لان الانسان ما دام یکون فی الدنیا فهو فی الطریق واحسن احوال المسافر ان یکون علی هدی من معرفة الطریق واذا مات فقد وصل المسافر الی المقصود واحسن احواله ان یکون قد افلح فی ذلک السفر وفاز بالخیرات فثبت بما ذکرنا ان هذا الطریق فی الدعوة احسن الطرق فلو اشتغلنا ببیان ما فی هذه الشریعة من انواع الاسرار القدسیة والانوار العلویة لطال الکلام فاکتفینا بما سبق من الکلام والله اعلم

الفصل الرابع

فی بیان ان محمدا علیه السلام افضل من جمیع الانبیاء والرسل اعلم انا بینا ان الرسول هو الذی یعالج الارواح البشریة وینقلها من الاشتغال بغیر الله

له الا الاشتغال بعبادة الله تعالى فلما كان المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان سعيه
في هذا المعنى اكثر واكمل وجب القطع بان رسالته اعظم واكمل اذا عرفت هذا فنقول ان تاثير
دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل فقط واما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر لها
تاثير الا في القليل القليل وذلك لانا نقطع بانه ما دعا الى الدين الذي يقول به هؤلاء النصارى لان القول
بالاب والابن والتثليث اقبح انواع الكفر وافحش اقسام الجهل ومثل هذا لا يليق باجهل الناس فضلا
عن الرسول المعظم المعصوم فعلمنا انه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث وانما كانت دعوته
الى التوحيد والتنزيه فان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مروية فثبت انه لم يظهر لدعوته
الى الحق اثر البتة اما دعوة محمد عليه السلام الى التوحيد والتنزيه فقد وصلت الى اكثر بلاد المعمورة والناس
قبل وصوله كانوا في الاديان الباطلة فعبدة الاصنام كانوا مشتغلين بعبادة الحجر والخشب واليهود كانوا
في دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب والمجوس كانوا في عبادة الالهين ونكاح الامهات والبنات
والنصارى كانوا في التثليث والاب والابن والصابئة كانوا في عبادة الكواكب فكان اهل العالم كانوا معرضين
عن الدين الحق والمذهب الصدق فلما ارسله الله الى هذا العالم بطلت الاديان الباطلة وزالت المقالات الفاسدة
وطلعت شموس التوحيد واقمار التنزيه من قلب كل احد وانتشرت تلك الانوار في بلاد العالم فثبت ان تاثير دين محمد
عليه السلام في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية كان اتم واكمل من تاثير دعوة سائر الانبياء فوجب القطع
بانه افضل من جميع الانبياء والرسل في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا
بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا ان كمال تلك الماهية ما حصلت لاحد من الانبياء كما حصل لمحمد عليه السلام
الفصل الخامس في بيان ان اثبات النبوة بهذا الطريق اقوى واكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم ان التمسك
بطريقة المعجزات من باب برهان الان وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف
بظهور المعجز عليه كونه مشرفا من عند الله على سبيل الاجمال من غير ان نعرف كيفية ذلك التشريف واما هذا
الطريق الثاني فهو من باب برهان اللم وذلك لانا بينا ان الامراض الروحانية غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم
من طبيب وشاهدنا ان هذا الرجل معالج ويؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه
طبيبا حاذقا في هذا الباب ومن يظهر ان هذا الانسان لا حاجة به في معرفته الى ان يكون عالما بدقايق المنطق
والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بها مشتغلا باستنباط دقايقها مما يضر في كونه مستغرقا في معرفة
الله وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي النبوات فانه دلت المشاهدة على ان محمدا عليه السلام
كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الامراض كما بينا بل كان روحه قدرت على قلب طبايع اهل الدنيا فيقلبهم
من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الاديان الفاسدة الى العقايد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم
ان النسخ كلام لا فائدة فيه فنقول قد ذكرنا ان الشرايع على قسمين عقلية لا يقبل النسخ وحاصلها يرجع
الى ما ذكرنا في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريان النسخ عليها محالا لاجرم قال في
تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله واما القسم الثاني وهو الشرايع الوضعية وهي الاحوال
القابلة للنسخ فالفائدة في النسخ ان الانسان اذا واظب على امر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالامر
المعتاد فيأتي بتلك الاعمال للالف والعادة لا للاخلاص والعبادة فيحصل ابدالها بغيرها ازالة لهذه
الحالة التي ذكرناها وقوله ان شرع القتل والنهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال له ان طبه وعلاجه
في الاصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان بقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة

ليبق

ليبقى النفع في الكليات القوية واما قولهم الفاظ التشبيه وردت في القرآن فنقول قد بينا ان مخاطبة الجمهور
بالتنزيه المحض توجب الضرر له طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين التصريح بالتنزيه ليكون قوله
مقبولا عند الجمهور **الفصل السادس** في تقرير طريقة الفلاسفة في كيفية ظهور المعجزات عن الانبياء
عليهم السلام اعلم انا بينا ان الانسان له قوتان قوة نظرية ترتسم فيها صور المعقولات من عالم
المفارقات وقوة عملية يقتدر بها على التصرف في عالم الجسمانيات فالمعجزة الصادرة من القوة العاقلة
الشاعرة كونه اتيا بالاخبار عن المغيبات والمعجزة الصادرة عن القوة العاقلة كونه اتيا بالافعال
الغريبة الخارقة للعادة اما النوع الاول فطريق الفلاسفة في تقريره ان قالوا قد عرفت ان الحس المشترك
على وجهين احدهما ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وادتها الى
الحس المشترك فتنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة له والثاني ان القوة المتخيلة لها
من شانها تركيب الصور بعضها بالبعض اذا ركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى
حصل الانطباع وجب ان تصير مشاهدة وذلك لانه في القسم الاول انما صارت تلك الصور مشاهدة
لان تلك الصور انطبعت في الحس المشترك لا لاجل انها وردت عليها من الخارج واذا كان كذلك وجب
ايضا في الصور المنحدرة عليه من جانب المتخيلة ان تصير مشاهدة ومثل الحس المشترك المرآة فان كل صورة
تنطبع فيها من اي جانب كان صارت مشاهدة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك اذا انطبعت فيه
من اي جانب كان وجب ان تصير محسوسة اذا عرفت هذا فنقول الصور التي يشاهدها الابرار والكهنة و
النائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج لانها لو كانت موجودة في الخارج لوجب ان يراها كل من كان
سليم الحس بناء على انه متى كانت الحاسة سليمة وكان الشيء الحاضر بحيث تصح رؤيته ولم يحصل القرب القريب
والبعد البعيد واللطافة والصغر وحصلت المقابلة فعند حصول هذه الشرائط يكون الادراك واجبا
واجبا اذ لو جاز ان لا يحصل الادراك عند حضور هذه الشرائط لجاز ان يصير عندنا جبال عظيمة واصوات
هائلة لا نراها ولا نسمعها ومعلوم ان تجويزه يوجب الجهالات العظيمة فثبت بهذا ان تلك الصور غير
موجودة في الخارج فيجب الجزم بان ورودها على الحس المشترك انما كان من الداخل وهو ان القوة المتخيلة ركبت
تلك الصور فانحدرت الى الحس المشترك فصارت مرئية وقد كان الواجب ان تحصل هذه الحالة ابدا الا ان
العائق عن ذلك امران الاول ان الحس المشترك اذا انتقشت فيه الصور المأخوذة من الخارج لم يتسع للصور التي
تركبها المتخيلة فتصير الصور التي تركبها المتخيلة بحيث لا يمكن انطباعها في الحس المشترك والثاني ان القوة
العاقلة تكون مستعملة للقوة المتخيلة فتمنعها عن تركيب تلك الصور واذا عرفت هذا فنقول انه اذا
انتفى الشاغلان معا او احدهما فانه يحصل ذلك الشروع وذلك التسيح اما في وقت النوم فقد زال احد الشاغلين
وهو الحس الظاهر فلا ينتقل من الحواس الظاهرة الى الحس المشترك شيء من الصور فيبقى لوح الحس المشترك خاليا
عن النقوش الخارجية فيستعد لقبول الصور التي تركبها المتخيلة فينحدر تلك الصور من المتخيلة الى لوح
الحس المشترك فتصير محسوسة واما في وقت المرض فان النفس تصير مشغولة بتدبير البدن فلا يتفرغ لمنع القوة
المتخيلة من تركيب تلك الصور ثم تقوى المتخيلة على عملها واذا قويت على هذا الفعل عصت الحس المشترك عن
قبول الصور الخارجية فوردت عليه هذه الصور فتصير مشاهدة محسوسة والصور الهائلة التي تصير
مشاهدة في حالة الخوف فهي من هذا الباب فان الخوف المستولي على النفس يصدها عن تأديب المتخيلة فلا جرم
يقدر المتخيلة على رسم صورها في الحس المشترك كصورة الغول وغيرها وكذلك قد تستولي على النفوس الضعيفة

العقل قوى اخرى كشهوة شئ فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب العقل فالمتخيلة تركب صورة ذلك المشتهى
وتنطبع تلك الصورة فى لوح الحس المشترك فتصير محسوسة اذا عرفت هذا فنقول انه يتفرع عليه المباحث الكثيرة
الفرع الاول فى سبب المنامات الصادقة والكاذبة اعلم ان الصور التى تركبها المتخيلة قد يكون كاذبة وقد
يكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلثة اوجه الاول ان الانسان اذا احس بشئ وبقيت صورة ذلك
المحسوس فى خزانة الخيال فعند النوم ترتسم تلك الصورة فى الحس المشترك فتصير مشاهدة محسوسة
والثانى ان القوة المفكرة اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة فى الخيال ثم وقت النوم تنتقل تلك
الصورة الى الحس المشترك فتصير محسوسة كما ان الانسان اذا تفكر فى الانتقال من بلد الى بلد او حصل
فى خاطره رجاء شئ او خوف عن شئ فانه يرى تلك الاحوال فى النوم والثالث ان مزاج الروح الحامل القوة
المفكرة اذا تغير فانه يتغير افعال القوة المفكرة ولهذا السبب فان الذى يميل مزاجه الى الحرارة يرى فى
النوم النيران والحريق والدخان ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة
يرى الامطار والمياه ومن مال مزاجه الى اليبوسة يرى التراب والالوان المظلمة فهذه الانواع الثلثة
لا عبرة بها البتة بل هى من قبيل الاضغاث لاحلام واما الرؤيا الصادقة فالكلام فى ذكر سببها متفرع
على مقدمتين احديهما ان جميع الامور الكائنة فى هذا العالم الاسفل مما كان ومما سيكون ومما هو كائن
موجود فى علم البارى تعالى وعلم الملائكة العقلية والنفوس السماوية والثانية ان النفوس الناطقة من
شانها ان يتصل بتلك المبادى وتنتقش فيها الصور المنتقشة فى تلك المبادى وعدم حصول هذا
المعنى ليس لاجل البخل من تلك المبادى ولا لاجل ان النفس الناطقة غير قابلة لتلك الصور بل لاجل ان
استغراق النفس فى تدبير البدن صار مانعا من ذلك الاتصال التام اذا عرفت هذا فنقول النفس اذا حصل
لها ادنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطبعها بتلك المبادى فينطبع فيها بعض تلك الصور الحاضرة عند
تلك المبادى وهى الصورة التى هى اليق بتلك النفس ومعلوم ان اليق الاحوال بها ما يتعلق باحوال ذلك
الانسان وباصحابه وباهل بلده واقليمه واما ان كان ذهن الانسان منجذبا الهمة الى تحصيل علوم المعقولات
لاح له منها اشيا ومن كانت همته مصالح الناس رآها فاذا انطبعت تلك الصور فى جوهر النفس الناطقة
اخذت المتخيلة التى من طبعها محاكاة الامور فى حكاية تلك الصور المنطبعة فى النفس بصور جزئية
تناسبها ثم ان تلك الصور تنطبع فى الحس المشترك فتصير مشاهدة فهذا هو سبب الرؤيا فى المنام ثم ان
تلك الصور التى ركبتها القوة المتخيلة لاجل تلك المعانى قد يكون شديدة المناسبة لتلك المعانى فيكون
هذه الرؤيا غنية عن التعبير وقد لا يكون كذلك الا انها ايضا مناسبة لتلك المعانى من بعض الوجوه وههنا
يحتاج هذه المنامات الى التعبير وفائدة التعبير التحليل بالعكس يعنى ان يرجع المعبر من هذه الصور
الحاضرة فى الخيال الى تلك المعانى واما القسم الثالث ان لا يكون هذه الصورة مناسبة لتلك المعانى البتة
وذلك لاحد وجهين احدهما ان يكون حدوث هذا الخيال الغريب انما كان لوجه واحد من الوجوه الثلثة
المذكورة فاسبابا اضغاث لاحلام والثانى ان يكون ذلك لاجل ان القوة المتخيلة ركبت لاجل ذلك المعنى
صورة ثم ركبت لاجل تلك الصورة صورة ثانية وللثانية ثالثة وامعنت فى هذه الانتقالات وانمحت
بالاخرة تلك صورة لا تناسب المعنى الذى ادركه النفس ولا البتة وح يصير هذا القسم ايضا من باب اضغاث
الاحلام ولهذا السبب قيل انه لا اعتماد على رؤيا الكاذب والشاعر لان القوة المتخيلة منهما قد تعودت
الانتقالات الكاذبة الباطلة والله اعلم الفرع الثانى فى كيفية الاخبار عن الغيب اعلم ان النفس الناطقة

اذ كانت

اذ كانت كاملة القوة وافية بالوصول الى الجوانب العالية والسافلة ويكون فى القوة بحيث لا يصير اشتغالها
بتدبير البدن عائقا لها عن الاتصال بالمبادى المفارقة ثم اتفق ايضا ان كانت قوتها الفكرية قوية قادرة على
انتزاع لوح الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فح لا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس فى حال اليقظة مثل ما يقع
للنائمين من الاتصال بالمبادى المفارقة فح يرتسم من بعض تلك المفارقات صور تدل على وقايع هذا
العالم فى جوهر النفس الناطقة ثم ان القوة المتخيلة لاجل قوتها تركب صورة مناسبة لها ثم تحدر تلك
الصورة الى لوح الحس المشترك فتصير مشاهدة وعند هذه الحالة فقد يسمع ذلك الانسان كلاما منظوما
من هاتف وقد يشاهد متمثلا فى اكمل هيئة واحسن صورة تخاطبه تلك الصورة بما يهمه من احواله واحوال
من يتصل به ثم ان كانت هذه الصورة المحسوسة منطبعة على تلك المعانى التى ادركتها النفس الناطقة
كان ذلك وحيا صريحا وان كانت الصورة الخيالية مخالفة لذلك المعنى العقلى من بعض الوجوه كان ذلك
وحيا محتاجا الى التاويل والتعبير والصارف للقوة المتخيلة عن هذا التغيير والتبديل امران الاول ان
الصورة المنطبعة فى النفس الناطقة الفائضة من جانب المبادى العالية اذا قامت على نعت الجلاء
والوضوح صارت تلك القوة مانعة للخيال عن التصرف فيها كما ان الصور المحسوسة الماخوذة
من الخارج اذا كانت فى غاية الجلاء والظهور منعت القوة المتخيلة عن التصرف فيها والثانى ان
جوهر النفس الناطقة اذا كان فى غاية القوة فح يقوى على منع القوة المتخيلة من التصرف فى تلك الصور
بالتغيير والتبديل الفرع الثالث ان النفوس التى ليس لها من القوة ما يقوى على الاتصال بعالم الغيب فى حال
اليقظة فربما استعانت فى حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشدة حثيث وبعضهم
بتامل الجسم الشفاف او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل ذلك مما يدهش الخيال فتستعد النفس بسبب
حيرتها وانقطاعها فى تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة ادراك الغيب والشرط فى هذا ان يكون
ذلك الانسان ضعيف العقل مصدقا لكل ما يحكى له من سبيل الجن مثل الصبيان والنسوان والبله فهؤلاء
اذا ضعفت حواسهم وكانت اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطلوب معين فح تقع لنفوسهم التفات فى تلك
اللحظة الى عالم الغيب ويتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من جنى وتارة تتراءى له صورة
شاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلقى اليه من الغيب ما ينطق به فى اثناء الغشى فيلتقط السامعون ويبنون
عليه تدابيرهم فى مهماتهم فهذا منتهى ما قرره الشيخ الرئيس فى هذا الباب واعلم ان الاصل فى جملة هذه
التفاريع امران الاول ان يقال ان هذه الصور التى يشاهدها الانبياء والاولياء وغيرهم ليست موجودة فى
الخارج لانها لو كانت موجودة فى الخارج لوجب ان يدركها كل من كان سليم الحس اذ لو جوزنا ان لا يحصل الادراك
مع حصول هذه الشرائط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال ورعود ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك يوجب
الجهالات فيقال لهم هذه الجهالات التى الزمتموها على هذا القول فهى على قولكم الزم وذلك لانا لو جوزنا ان
يرى الانسان صورا ويشاهدها ويتكلم معها ويسمع اصواتها ويرى اشكالها ثم انها لا يكون موجودة البتة
فى الخارج جاز ايضا فى كل هذه الاشيا التى نراها ونسمعها من صور الناس والجبال والبحار واصوات الرعود
ان لا يكون لشئ منها وجود فى الخارج بل يكون محض الخيالات ومحض الصور المرتسمة فى الحس المشترك ومعلوم
ان القول به محض السفسطة بل نقول هذا فى البعد عن الحق والغوص فى الجهالة اشد من الاول لان على القول
الذى نقول نحن جازمون بان كل ما رأينا فهو موجود وحق الا انه يلزمنا تجويز ان يكون قد حضر عندنا اشيا
ونحن لا نراها وتجويز هذا لا يوجب الشك فى وجود ما رأينا وبحسه اما على القول الذى يقولونه فانه يلزم

وقوع الشك فى وجود كل صورة رأيناها وكل صوت سمعناه وذلك هو الجهالة التامة والسفسطة الكاملة
فثبت ان القول الذى اخترتموه فى غاية الفساد فان قالوا الحصول هذه الحالة يحصول احوال منها ان يكون
الانسان نائما ومنها ان يكون ضعيف العقل كما فى حق المجانين ومنها ان يكون كامل النفس قوى العقل كما فى
حق الانبياء والاولياء فاذا لم يحصل شئ من هذه الاحوال وكان الانسان باقيا على مقتضى المزاج المعتدل لم
يحصل شئ من هذه الاحوال لم يحصل القطع بوجود هذه الاشياء فى الخارج فنقول فى الجواب ان بالطريق
الذى ذكرتم ظهر انه لا يمتنع ان يحس الانسان بوجود صوامع انها لا تكون موجودة اصلا واذا ظهر جواز
هذا المعنى فحوالنا بحكا انتفاء هذه الحالة اذا دللنا على ان الاسباب الموجبة لحصول هذه الحالة محصورة
فى كذا وكذا ونحتج على هذا الحصر برهانا يقينيا ثم نبين فى المقام الثانى انها باسرها منتفية دليلا برهانيا
يقينيا ثم نبين فى المقام الثالث ان الحكم حال بقائه لا يستغنى عن السبب فان بتقدير الامر ان يكون كذلك
لم يلزم من زوال تلك الاسباب زوال هذه الحالة ثم على تقدير اقامة البراهين القاطعة الجازمة على صحة
هذه المقدمات يصير جزمنا بحصول هذه المحسوسات فى الخارج موقوفا على اثبات هذه المقدمات النظرية
الغامضة والموقوف على النظرى الغامض اولى ان يكون نظريا غامضا وح تبطل هذه العلوم المستفادة من
الحواس بطلانا كليا فثبت ان القول الذى ذكروه قول باطل فاسد يوجب التزام السفسطة واعلم ان الذى
حمل هؤلاء الفلاسفة على ذكر هذه العلل والاسباب اطباقهم على انكار الملائكة وعلى انكار الجن وقد بينا
فى كتاب الارواح انه ليس لهم شبهة ولا خيال يدل على نفى هذه الاشياء واذا كان اصل هذه الاحوال
نفى الملائكة والجن وقد عرفت انه ليس لهم فيه دليل وفرعه مما يوجب القول بالسفسطة كان هذا القول
فى غاية الفساد والبطلان فهذا تمام الكلام فى هذا الاصل واما الاصل الثانى فهو ان هذه الكلمات
متفرعة على اثبات الحواس الباطنة ونحن قد بينا بالبرهان القاهر القاطع ان المدرك لجميع المدركات
هو النفس الناطقة وان القول بتوزيع هذه الادراكات على قوى متفرقة قول باطل وكلام فاسد فثبت بهذه
البيانات ان كلامهم فى غاية الضعف والفساد والحق ان هذا الباب يحتمل وجوها كثيرة فاحدها انا
بينا ان النفوس الناطقة انواع كثيرة وطوائف مختلفة وكل طائفة منها روح فلكى هو العلة لوجودها
وهو المتكفل باصلاح احوالها وذلك الروح الفلكى كالاصل والمعدن والينبوع بالنسبة اليها وسميناه
بالطباع التام فلا يمتنع ان يكون الذى يريها فى المنامات تارة وفى اليقظة اخرى وعلى سبيل الالهامات
ثالثا هو ذلك الطباع التام ولا يمتنع كون ذلك الطباع التام قادرا على ان يتشكل باشكال مختلفة بحسب
جسم مخصوص هو آلته فى جميع اعماله وثانيها ان نثبت طوائف الملائكة وطوائف الجن ونحكم بكونهما قادرة
على ان تاتى باعمال مخصوصة عندها يظهرون للبشر وعلى اعمال اخرى عندها يحتجبون عن البشر والقول بهذا
اولى من القول بالتزام السفسطة فهذا ما نقوله فى هذا الباب **الفصل السابع** فى حكاية قول الفلاسفة
فى السبب الذى لاجله يقدر الانبياء والاولياء على الاتيان بالمعجزات والكرامات حاصل كلامهم فيه انا
بينا فى كتاب النفس ان القوة الوهمية التى للانسان قد تكون قوية قادرة على التاثير فى الاجسام وذكرنا
الوجوه الكثيرة فى تقرير هذا الباب فعند هذا قالوا لا يمتنع وجود انسان تكون نفسه كاملة فى هذه
القوة فلا جرم تقدر على التصرف فى هيولى هذا العالم كيف شاء واراد ومما يقوى ذلك ان النفوس الضعيفة
اذا اجتمعت فقد يحصل لها نوع من القوة المؤثرة مثل الجمع العظيم اذا اجتمعوا على توجيه الفكر الى شئ
معين ومثل ما يشاهد فى صلوة الاستسقاء وغيرها واذا كان هذا محسوسا لم يمتنع كون النفس

القوية

القوية قادرة على الاتيان بهذه الغرائب والبدائع واعلم ان حاصل هذا الكلام ان تلك النفوس موصوفة
بخاصية لاجلها قدرت على الاتيان بهذه المعجزات والكرامات وكما انه يحتمل هكذا سائر الوجوه محتملة مثل
اسناد هذه الاحوال الى الجن والملائكة او الاتصالات الفلكية او الى الكواكب التى هى احياء ناطقة و
العقول والنفوس واذا كان الكل محتملا كان جزمهم باسناد هذه المعجزات الى القوة النفسانية فقط
ترجيحا من غير مرجح وهذا اخر الكلام فى هذا الباب ويتلوه الكلام فى السحر ليحصل الفرق بين المعجزة
والسحر والنبى والساحر والله تعالى اعلم القسم الثالث من هذا الكتاب فى الكلام فى السحر واقسامه
اعلم انا ما رأينا انسانا احدا من هذا العلم شيئا معتبرا وما رأينا كتابا مشتملا على اصول معتبرة فى هذا
الباب الا انا لما تاملنا كثيرا احصلنا فيه اصولا وجملا فمن جاء بعدنا وفاز بالفوائد والزوائد فى
هذا الباب فليكن شاكرا لنا حيث رتبنا له هذه الاصول والضوابط والقواعد المعلومة والكلام
فيه مرتب على مقدمة ومقالات اما المقدمة ففى بيان انواع السحر وهى عشرة الاول وهو اعظمها قوة و
اشدها تاثيرا فى ما يقال السحر المبنى على مقتضيات احكام النجوم وتقرير الكلام فيه انه ثبت بالدلائل
الفلسفية ان مبادى حدوث الحوادث فى هذا العالم هو الاشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية ثم
ان التجارب المعتبرة فى علم الاحكام انضافت الى تلك الدلائل فقويت تلك المقدمة جدا ثم ان التجارب النجومية
دلت على اختصاص كل واحد من هذه الكواكب السيارة باشياء معينة من هذا العالم الاسفل فلكل واحد
منها طعوم مخصوصة وروائح مخصوصة واشكال مخصوصة ومن المعادن كذا ومن النبات كذا ومن الحيوان
كذا فاذا طلب للكوكب حالة مخصوصة مناسبة ثم جمع بين الاشياء السفلية المناسبة لذلك الكوكب ولذلك
الاثر فقد حصل الفاعل القوى على ذلك الفعل وحصلت الحوادث القابلة لذلك الاثر المناسبة له وعند الجمع
بين الفاعل وبين القابل لا بد وان يظهر الاثر فهذا شرح هذا النوع من السحر النوع الثانى من انواع السحر المبنى
على قوة الوهم وتصفية النفس وتقريره انه ثبت فى علم النفس ان النفوس الناطقة من جنس الارواح الفلكية و
مولدة منها وكانها قطرات من تلك البحار وشموع من تلك الشموس فلا جرم لا يكون لها اثر وقوة شاقة اذا اعرضت
النفس الناطقة عن التوجه الى سائر الجوانب وبقيت متوجهة الى غرض واحد ومطلوب معين قويت قوتها
واشتد تاثيرها فقدرت على احداث احوال غريبة فى هذا العالم وفيه سبب آخر وهو انها فى مثل الصفا
والرياضة تنجذب الى الروح الفلكى الذى هو طباعها التام وابوها الاصلى فيسرى من تلك الطباع التام
قوة الى جوهر النفس فيقوى بهذا السبب شأنها ويقوى تاثيرها والنوع الثالث السحر المبنى على خواص
الادوية المعدنية والنباتية والحيوانية ويدخل فى هذا الباب خواص الاحجار المختلفة وتدخل خواص الحيوانات
التى يسعى فى توليدها بطريق التعفينات ويكون لكل جزء من اجزاء تلك الحيوانات آثار مخصوصة ورايت
كتابا فى هذا الباب من مصنفات ابى بكر بن وحشية ويدخل فى هذا الباب السحر المبنى على خواص اعداد الوفق
والنوع الرابع السحر المرتب على الاستعانة بالارواح السفلية المسماة بالجن والشياطين والكلام فى اثبات
هذا الجنس من الارواح ونفيه قد سبق على الاستقصاء وجمهور من خوض فى علم السحريات انما يتمسكون
بهذا الباب النوع الخامس من السحر السحر المرتب على الاستعانة بالارواح الفلكية فانا قد بينا ان اكثر فرق
اهل العالم مطبقون على اثبات هذه الارواح وعلى ان لها آثارا عظيمة فى هذا العالم فعند هذا قال بعضهم
انه يمكن الاستعانة بها بطرق مخصوصة واذا حصل ذلك الاتصال فقد حصلت القدرة على خوارق العادات
والنوع السادس من السحر ما يكون مرتبطا باعمال خفة اليد وطرق الشعوذة والسعى فى اراءة ما لا وجود له

في الخارج ومنه نوع يقال له الاخذ بالعيون وسياتي ان شاء الله تفسيره النوع السابع السحر المرتبة
على علم الهندسة ويدخل فيه جر الاثقال العظيمة بالالات القليلة ومن جملتها الاعمال العجيبة الغريبة
المبنية على ضرورة الخلاء والنوع الثامن السحر المبني على الفال والزجر وهذا النوع ايضا اقسام فاحدها
وهو اجودها علم الفراسة وهو قسمان فراسة روحانية وفراسة جسمانية وثانيها علم الرمل وثالثها
علم اختلاج الاعضاء ورابعها علم النظر في الاكتاف وخامسها علم ضرب الاحجار على ما هو عادة بعض
النسوان وسادسها علم النظر في الخطوط والاسرة الموجودة في كف اليدين واخمص القدمين وكذا علم
النظر في الخيلان على ظاهر البدن وسابعها العلم الماخوذ من كيفية طيران الطيور عن اوكارها واعتبار
السانح والبارح منها وكيفية اصواتها عند التوجه الى الانسان وعند الانصراف عنه وثامنها علم التفاؤل
بجميع انواع الحوادث في طلب معرفة العسر واليسر والنوع التاسع السحر المبني على اطعام الطعام الذي يوجب
قلة العقل وبلادة الطبع وضعف الراي ثم اذا صار الانسان كذلك فرغ في تصريفه وتحريكه كيف اريد
والنوع العاشر السحر المبني على ترويج الاكاذيب وانواع المكر والخداع ومنه الطرق التي توجب تسليط
الخوف على القلوب وهذا بسبب ان الخوف يسهل ترويج اي شيء اريد فهذه الاقسام العشرة معلومة في
الجملة فاما الذي يقال ان الساحر ياتي باعمال يمكنه ان يطير وان يتشكل باشكال مختلفة في شكله وصورته
وان يقفز من بلد الى بلد في اقل زمان فهو في غاية البعد الا اذا حمل ذلك على الاستعانة بالجن او بسائر
الارواح وهو في غاية البعد واعلم ان شيئا من هذه الاقسام لا يتم ولا يكمل الا عند الاستعانة بالسحر المبني
على النجوم ولو قدر الساحر على ان يجمع انواعا كثيرة منها كان اقوى واكمل والله اعلم المقالة الاولى في
تقرير الاصول الكلية المعتبرة في السحر المبني على طريقة النجوم وفيه فصول الفصل الاول قالت الفلاسفة
والصابئة الطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الارضية لاحداث ما
يخالف العادة او لمنع ما يوافق العادة قالوا وهذا بناء على اثبات القوى السماوية الفعالة قالوا ويدل
عليه وجهان احدهما حجة عقلية صرفة والثاني حجة اقناعية فاما الحجة العقلية الصرفة فتقريرها ان
نقول لا شك في وجود حوادث تحدث في هذا العالم وكل حادث فله سبب فهذه الحوادث لها اسباب وتلك
الاسباب اما ان يكون حادثة واما ان يكون قديمة فالقسم الاول وهو القول بان اسباب هذه الحوادث
شيء حادث فيقول الكلام في ذلك الحادث كما في الاول وذلك يوجب التسلسل ثم التسلسل على قسمين احدهما ان
يحصل جميع الاسباب والمسببات دفعة واحدة وقد بان في برهان اثبات واجب الوجود لذاته امتناعه
والثاني ان يكون كل واحد منها مسبوقا بغيره لا الى اول وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه ثم نقول هذه الحوادث
تحتمل قسمين احدهما ان يحصل في الوجود موجود روحاني ويكون دائما منتقلا من معقول الى معقول و
من ادراك الى ادراك وبحسب تلك الادراكات المتعاقبة والتصورات المتلاحقة تحدث الحوادث
في هذا العالم ويجب ان يكون ذلك الموجود الروحاني ازليا ابديا سرمديا ويجب ان يكون شيئا
غير الله لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته فيكون التغير عليه محالا فصاحب
هذه الادراكات المتغيرة شيء غير الله فثبت القول بوجود ارواح عالية هي المدبرة لاحوال هذا العالم
وبهذا الطريق لا يتم السعي في احداث شيء غريب في هذا العالم الا بالاستعانة بتلك الارواح واما القسم
الثاني وهو ان يحصل حركة جسمانية سرمدية دائمة مبرأة عن المبدأ والمقطع فنقول تلك الحركة اما ان
يكون مستقيمة او مستديرة والاول باطل لان تلك الحركة اما ان تمتد الى غير النهاية فيلزم وجود ابعاد

لا غاية

لا نهاية لها وهو ممتنع واما ان ترجع فيحصل بين نهاية الذهاب وبداية الرجوع سكون لما ثبت انه
لا بد بين كل حركتين من سكون وح لا يكون هذه الحركة دائمة مبرأة عن الانقطاع فثبت ان تلك الحركة
لا بد ان يكون مستديرة وذلك يدل على ان المبدأ القريب لحدوث الحوادث في هذا العالم هو
الحركة المستديرة الحاصلة للاجرام الفلكية ثم قالت الفلاسفة الاولى ان يجمع بين القسم الاول
والثاني حتى يكون جوهر الفلك كالبدن وجوهر ذلك الروح كالنفس والتعقلات المتنقلة الدائمة
لذلك الجوهر الروحاني توجب حركات هذه الكرات الجسمانية ويكون مجموعها اسبابا لحدوث
الحوادث في هذا العالم واما القسم الثاني وهو ان يقال السبب المقتضي لحدوث هذه الحوادث
موجود قديم ازلي فنقول تاثير ذلك الازلي في حدوث الحوادث ان كان غير موقوف على شرط حادث
فهو ممتنع والا لزم كون هذا الحادث قديما وان كان موقوفا على شرط حادث عاد الكلام الى كيفية
حدوث ذلك الشرط الحادث ويلزم التسلسل ونعود جملة ما ذكرناه في القسم الاول فثبت بهذا
البيان ان حدوث الحوادث في هذا العالم منوطة ومربوطة بالحركة المستديرة الفلكية المبرأة عن
الانقطاع والتغير ثم نقول الاجرام الفلكية بسائط والاجزاء المفروضة في الكرة البسيطة متشابهة
في الطبع والماهية والاسباب المتماثلة في الطبع والماهية لا تفيد الا معلولات متماثلة فكان يجب ان يكون
حوادث هذا العالم متساوية وذلك باطل ولما بطل هذا وجب ان يحصل في الاجرام الفلكية اجسام مختلفة
في الطبيعة والماهية ولا بد وان يكون تلك الاشياء متحركة ويحصل لها بسبب حركاتها المختلفة نسب مختلفة
ويكون تلك النسب المختلفة مبادي لحدوث الحوادث المختلفة في عالم الكون والفساد ومعلوم ان تلك الاجسام
المختلفة المركوزة في جواهر الافلاك ليست الا الكواكب فثبت بما ذكرنا ان مبادي الحوادث الحادثة في هذا العالم
ليست الا الاتصالات المختلفة الكوكبية فهذا هو البرهان الذي عليه تعويل الفلاسفة في اثبات هذا المطلب
واما الحجة الثانية وهي الحجة الاقناعية فهي انهم قالوا انا قد ذكرنا وجوها كثيرة دالة على ان احوال هذا العالم مرتبطة
باحوال الشمس في كيفية حركاتها تحت منطقة البروج فان بهذا السبب تصير الشمس تارة شمالية وتارة جنوبية
ولاجل هذا الاختلاف تحصل الفصول الاربعة وبسببها تختلف احوال هذا العالم وايضا بسبب طلوع الشمس
وغروبها في اليوم تختلف احوال هذا العالم وهذا استقراء قوي وبيان تام في استناد احوال هذا العالم بحركات
الكواكب ثم نؤكد هذا البيان بنوع آخر من البيان وهو ان الناس منذ كانوا من قديم الدهر كانوا متمسكين بعلم
النجوم معولين عليها الا ترى كل علم اول الاوائل انا هو اول الناس خوضا فيه الا العلم الالهي وعلم النجوم فانك
لا تصل الى تاريخ الا وترى ان هذين العلمين كانا موجودين قبله ولو كان هذا العلم باطلا لامتنع اطباق
اهل الدنيا من الدهر الداهر الى هذا اليوم على التمسك والرجوع اليه فهذه الوجوه بيانات ظاهرة في صحة
هذا العلم والله اعلم الفصل الثاني في بيان ان الوقوف على اصول هذا العلم عسير جدا اعلم ان صعوبة
هذا العلم يظهر من وجوه ثلثة الاول انه يتعسر علينا معرفة جميع النيرات الفلكية وبيانه من وجوه الاول
ان الاستقراء يدل على ان رؤية الصغير من المسافة البعيدة ممتنعة واذا ثبت هذا فنقول ان اصغر كوكب
من الكواكب الثابتة وهو الذي يحس رؤيته بقوة القوة الباصرة مثل الارض بضع عشرة مرة فلو قدرنا ان
هذا الكوكب حصل في الفلك الاعظم لصارت المسافة اعظم فكان يمتنع ابصاره لا محالة واذا ثبت
هذا فنقول انه يقال ان عطارد جزء من ثلثة الف جزء الذي جزء من كرة الارض فهو في غاية الصغر فلو قدرنا
حصول كواكب مساوية عطارد في الجرم على الفلك الاعظم لكانت رؤيتها ممتنعة قطعا فثبت ان عدم

ابصارنا لامثال هذه الكواكب لا يدل على عدمها البتة فان قالوا لو حصلت هذه الكواكب الصغيرة
لم تكن لها قوة وتاثير اصلا لاجل ان صغرها يوجب ضعفها فنقول هذا باطل لان عطارد مع غاية صغره
يقاوم سائر السيارات مع عظم اجرامها بل نقول الرأس والذنب نقطتان واصحاب الاحكام اثبتوا لهما
آثارا عظيمة بل نقول سهم السعادة وسهم الغيب وهميتان والاحكاميون اثبتوا لهما آثارا قوية وايضا
النقطة التي ينتهي اليها التسييرات درجة الطالع نقطة وهمية والقوم اثبتوا لها آثارا قوية الوجه الثاني في
بيان ان عدد النيرات الفلكية غير معلوم هو انه ثبت بالدليل ان المجرة ليست الا اجراما كوكبية صغيرة
الحجم مركوزة في فلك الثوابت الا انها لصغرها لا يتميز بعضها عن البعض فنشاهد جملتها على صورة لطخة
سحابية وهذا يدل على ان الوقوف التام على معرفة اعداد الكواكب ممتنع الحصول الثالث ان المحققين ذهبوا
الى ان المحو المحسوس في وجه القمر انما يحصل بسبب ان كواكب صغيرة ارتكزت في وجه القمر وذكر آخرون انه
حصل في وجه الشمس فوق النقطة التي هي كالمركز لقرص الشمس نقطة سوداء كالخال الذي في وجه الشمس الا انها
لا تظهر لاجل قوة نور الشمس وقد تعرض عوارض مخصوصة تصير تلك النقطة السوداء كالمشاهدة وكل
هذه الاعتبارات يدل على ان العقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بعدد نيرات الافلاك الرابع ان اصحاب
الاحكام اثبتوا شيئا يسمونه بالكيد واثبتوا له حظا من التاثير واذا جاز ثبوته فلم لا يجوز ثبوت غيره الوجه
الخامس في بيان ان الامر كما ذكرناه ان الفلاسفة اتفقوا على ان الفلك جوهر بسيط واذا ثبت هذا فنقول
يجب ان يكون طبايع البروج متساوية في تمام الماهية ولوازم التركيب واذا ثبت هذا فتاثير الكوكب حال
كونه في برج وجب ان يكون مساويا لتاثيره حال كونه في سائر البروج لما ثبت في المعقول ان حكم الشيء حكم
مثله ومعلوم ان ذلك على خلاف علم النجوم فاما ان يقال ان طبايع البروج مختلفة بحسب الماهيات فذلك
قول مردود عند الفلاسفة او يقال انه حصل في كل برج كواكب صغيرة لم نرها ولا نشاهدها فلاجل حصول
تلك الكواكب في تلك البروج صارت طبايع البروج مختلفة في التاثيرات وذلك هو المطلوب الوجه السادس
ان الدلائل النجومية قد تخطي وتفسد في كثير من الاوقات وما ذاك الا بسبب ما ذكرنا انه حصلت هناك
كواكب لا نعرفها فلاجلها تختلف احوال هذه الآثار والله اعلم الاصل الثاني من الاصول الموجبة لصعوبة
هذا العلم ان نقول انه يعتبر الوقوف على معرفة مواضعها من الفلك وذلك من وجهين الاول ان الشيخ
ابا علي بن الهيثم صنف رسالة في انواع الخلل الواقعة في آلات الرصد وعد منها قريبا من ثلاثين وجها
من الوجوه التي لا يمكن الاحتراز عنه والثاني ان الارصاد اذا تطاولت مدتها اختلت الاعمال المبنية عليها
لان لصاحب الرصد في حساباته المسامحات بالروابع والخوامس وما بعدها من الاجزاء فاذا طالت المدة اجتمع
تلك الكسور وكثرت وحصل التفاوت العظيم بسببها كما في هذا الزمان الذي نحن فيه وهي اوائل الستمائة
من الهجرة والثالث ان الدقيقة الواحدة من الفلك تكون مثل كلية الارض مرات خارجة عن الضبط والتعديل
ويقال ان الفرس الجواد عند العدو الشديد اذا رفع يده ثم وضعها فان في مثل ذلك الزمان القليل واللحظة
اللطيفة يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة آلاف ميل ولا شك ان تلك الحركة تكون في غاية السرعة اذا عرفت
هذا فنقول انه اذا حدث حادث فالمنجم لا بد وان ياخذ الاسطرلاب ويتعرف موضع الكوكب وهذه
الاعمال انما يتم في زمان له قدر معين والفلك قد تحرك في ذلك الوقت مسافة لا حد لها ولا حصر
وعلى هذا التقدير تصير معرفة الطوالع كالمايوس عنها الاصل الثالث من الاصول الموجبة لصعوبة
هذا العلم ان الوقوف على طبيعة كل كوكب بحسب تاثيره صعب عسير وتقريره ان نقول لا شك ان الكواكب

اما سيارة

اما سيارة واما ثابتة اما الكواكب الثابتة فان تاثيراتها اقوى من تاثيرات السيارات ويدل عليه وجوه
الاول انا بينا ان الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام مرتبة على ثلث مراتب الاولى الذي يؤثر ولا يتاثر وهو الكرتان
العاليتان اعني الفلك الاعظم وفلك الثوابت وهذه المرتبة اشرف المراتب واعلاها والمرتبة الاخيرة
هي الجسم الذي يتاثر ولا يؤثر وهما الكرتان السافلتان احديهما كرة اللطيف اعني النار والهواء والثانية
كرة الكثيف اعني الماء والارض فهاتان الكرتان تقبلان الآثار من الكرات العالية وليس لهما تاثير في
شيء آخر واما المرتبة الوسطى فهي التي تقبل الآثار من الكرتين العاليتين وتؤديها الى الكرتين السافلتين
وهي الكرات السبعة التي حصلت فيها السيارات السبع فهذا الترتيب متفق عليه بين الفلاسفة ولا شك انه
مذكور في باب صفات الكواكب وهذا الاعتبار يدل على سبيل الاجمال ان الثوابت اقوى واكمل من السيارات
والوجه الثاني في بيان ان الثوابت اقوى من السيارات هو انها اكمل من السيارات في امور ثلثة اولها انها اقرب
في درجة المعلولية والعبودية الى المبدأ الاول وثانيها انها كثيرة في العدد جدا والكثرة مظنة القوة وايضا فلوا
التي في القدر الاول اعظم قدرا من كل السيارات الا الشمس والعظم في الجرمية يفيد العظمة في القوة وثالثها
انها ابطأ حركة فيكون بقاؤها في الدرجة الواحدة ادوم وقد ثبت في الطبيعيات ان دوام المسامتة يوجب كمال القوة
فثبت بهذه البيانات ان الكواكب الثابتة اقوى قوة واكمل تاثيرا من السيارات وايضا الاحكاميون اتفقوا على انه اذا
وقع منها على موضع معين من الطوالع اعطت عطايا قوية اما في السعادة او في النحوسة واذا ثبت هذا فنقول ان
الاحكاميين اتفقوا على انهم لم يعرفوا من طبايعها الا القليل واذا كان الامر كذلك فقد ظهر الخبط والصعوبة في
هذا العلم بهذا السبب واما السيارات فنقول هب ان طبايعها صارت معلومة الا انه بقي الصعوبة من وجوه
الاول ان امتزاجات الكواكب ومناسباتها بحسب كل واحد وجه ومثلث وبرج ومنازل القمر ودرجة من
الدرجات الثلثمائة والستين تصير غير متناهية وما لا يتناهى لا يمكن معرفته الثاني هب ان مواضع الكواكب وامتزاجاتها
صارت معلومة الا ان احكام طوالع الوقت قد تندفع بحسب الطوالع الاصلية وبحسب الاحوال الماضية في الفلك
ومن الذي يمكنه الوقوف على جميع الاحوال الماضية في الفلك والثالث انه كما يعتبر في حصول الاثر حصول العلة
الفاعلية فكذلك يعتبر فيه حصول العلة القابلية ولهذا السبب اتفق المنجمون على انه اذا ولد على الطالع
الواحد ابن ملك وابن قصاب وحباك فانه لا يتساوى ذلك الطالع فيهما فظهر ان آثار الطوالع يختلف بحسب
اختلاف احوال المادة السفلية لكن المواد السفلية سريعة التغير شديدة التبدل فكيف يمكن الوقوف على احوالها
فهذا ضبط الوجوه المذكورة في بيان ان الوقوف على احوال هذا العلم بالتمام والكمال صعب الا ان العقلاء اتفقوا
على ان ما لا يدرك كله لا يترك كله فهذا العلم وان كان صعب المرام من هذه الوجوه الا ان الاستقراء يدل على حصول
النفع العظيم منه واذا كان كذلك وجب الاشتغال بتحصيله والاحتياط بشانه فان القليل منه كثير بالنسبة الى
مصالح احوال البشر والله اعلم **الفصل الثالث** في الطريق الذي به يحصل الوقوف على طبايع الاجرام الفلكية
اعلم ان الطريق اليه احد امور ثلثة القياس والتجربة والوحي اما القياس فهو انهم لما شاهدوا الكمودة في لون زحل
وهذه الكمودة تناسب السوداء حكموا عليه بكونه باردا يابسا ولما شاهدوا الحمرة في لون المريخ وهذا اللون يشبه
لون النار حكموا عليه بكونه حارا يابسا والمختار عندنا ان هذا الطريق ضعيف جدا لا يجوز التعويل عليه لانه ثبت
في علم الطب ان الاستدلال بالالوان المخصوصة على حصول الطبايع المخصوصة اضعف اقسام الدلائل بل الحق
ان هذه الالوان دالة دلالة ضعيفة على هذه الطبايع فلما انضاف التجارب اليها وخرجت التجربة مطابقة
لهذا القياس حصلت معرفة طبايعها بناء على مجموع الامرين فذلك القياس هو المبدأ المحرك للعقول والخواطر

وهذه التجارب صحيحة التمام والكمال واعلم ان طريق التجربة هو انه متى حدث نوع من انواع الحوادث في هذا
العالم فان صاحب التجربة يتعرف ان الاوضاع الفلكية كيف كانت متعرفا على سبيل الاستقصاء والكمال فاذا
وقع مثل ذلك الحادث مرة ثانية وثالثة ورابعة وخامسة وتعرف الاحوال الفلكية وجدها مثل الحالة الاولى
ثم يحصل في القلب ظن قوي بان ذلك الوضع الفلكي المعين يوجب حدوث النوع الفلاني من الحوادث
في هذا العالم والحاصل ان التجربة عبارة عن الاستدلال بحدوث الحوادث المخصوصة في هذا العالم
على معرفة الاوضاع الفلكية فاذا تاكدت تلك التجربة بعدها يستدل بحصول ذلك الوضع الفلكي المعين
على حدوث ذلك النوع في هذا العالم واعلم ان هذا الاستقراء قد اعتبره اهل الارض من الزمان الاقدم
الى الان فمن اراد ان يصير ماهرا في هذا العلم وجب عليه انه كلما راى نوعا من الحوادث في هذا العالم فانه
يستقصي في تعرف الوضع الفلكي المقارن لحدوث ذلك الحوادث ويقابل تجربته باقوال المتقدمين فاذا
واظب على هذا الطريق مدة مديدة واتفق ان كانت نفسه مناسبة لهذا العلم بحسب الفطرة الاصلية بلغ
فيه تبليغا عظيما فهذا بيان طريق القياس والتجربة واما الطريق الثالث وهو طريق الوحي والالهام فهذا
ايضا متفق عليه بين اصحاب هذا العلم حتى نحكوشا انه ذو ناى سيد البشر المبالغ في تصفية النفس
ورياضة الذهن لاحت له من الصور الفلكية ما لا يمكن وصفه واعلم انك لا ترى دينا من الاديان
ولا مذهبا من المذاهب الا واكثر اصوله يكون مبنيا على النقل عن السلف فلا يبعد مثله ايضا في هذا
العلم والله اعلم **الفصل الرابع** في الشرائط الكلية المعتبرة في رعاية هذا النوع اتفق المحققون
على انه لا بد من رعاية امور الشرط الاول ان من اتى بشيء من هذه الاعمال لم يكن شاكا فيه لم ينتفع به و
السبب فيه وجوه الاول ان تاثيرات ارواح الكواكب اقوى من تاثيرات اجسادها فاذا قوي الاعتقاد في صحة
تلك الاعمال صارت الارواح البشرية معاضدة للارواح العلوية كما صارت المواد السفلية معاضدة
للاجرام العلوية فلا جرم يقوى التاثيرات اما اذا لم يحصل الاعتقاد القوي زالت المؤثرات الروحانية وبقيت
الجسمانية خالية عن الروحانية فلا جرم ضعف الاثر ولهذا السبب قال بطليموس علم النجوم منك
ومنها والسبب الثاني ان الروحانيات العلوية مطلعة على ما في قلوبنا وكما ان في هذا العالم من راجع
ملكا من الملوك والتمس منه شيئا ثم اظهر لذلك الملك ان ذلك الرجل لا يثق بقوله ولا يلتفت الى فعله فان ذلك
الملك لا يسعى في تحصيل حاجته فكذا ههنا والسبب الثالث انه اذا لم يعتقد في صحة تلك الاعمال والقائم
انه لا يبالغ في جميع تلك الشرائط فلا جرم يفوت المقصود الشرط الثاني انه اذا قرب للارواح نوعا
من القرابين ولم يجد منها اثرا فالواجب ان لا ينقطع عن ذلك العمل وان لا يتركها فان من عرف انه كيف
يمكن التقرب الى الملك العظيم علم ان تحمل العناء الكثير في هذا العلم هين فان اسطاليبوس كنت مشتغلا
بهذا العلم صباحا ومساء فان وجدت ثمرة حمدته وان لم اجد لا اترك اسى الفلك بروان ملك الملك وترك
الايام ورب شيء كان يعسر في انكسر ما انقطع عن المطلوب حتى ابلغه وجب ان يكون سبيل طالب
هذا العلم سبيل العاشق اذا لم يسامحه معشوقه وسبيل من اراد الوصول الى خدمة ملك فلا يقبله
فانه يبذل غاية الجهد لرجاء الفوز بالمطلوب فههنا اولى الشرط الثالث ان من الناس من يظن ان الانسان
لا يدرك الاصابة لقلة طالعه واعلم ان الناس في هذا الباب على ثلث مراتب المرتبة الاولى الذين
تدل طوالعهم الاصلية على كونهم مستعدين لهذا العلم وهؤلاء اذا اشتغلوا بهذا العلم وصلوا الى
المطالب لكنه كانت مراتب القوة والضعف غير متناهية في الصلاحية فكذلك مراتب الحصول غير متناهية

والمرتبة

والمرتبة الثانية الذين لم يحصل في طوالعهم لا ما يعين ولا ما يمنع وهؤلاء ان واظبوا على العمل وصلوا
الى نصيب كامل والمرتبة الثالثة الذين حصل في طوالعهم ما يمنع ومراتب الدلايل المانعة غير متناهية
فكذلك مراتب الامتناع غير متناهية واعلم ان الوصول الى هذا العلم يوجب خروج الانسان من حد
الانسان ودخوله في عالم الملائكة والكمال في كل شيء عزيز لا سيما في اكمل الكمالات واعلى الدرجات ولا
ينبغي ان يعتقد الرجل ان كل احد من اهل هذا العلم فاذا اشتغل واحد بهذا العلم ولم يظفر منه بطائل لا ينبغي
ان يجعل ذلك دليلا على بطلان هذا العلم فانا نرى الحرف الخسيسة والصنائع النازلة قد يتعب
الانسان نفسه في تعلمها سنين ثم ان لا يتعلمها كما ينبغي فاذا كان هذا شاهدا في اخس الحرف فكيف
الحال في اعلى الصنائع الشرط الرابع اتفقوا على ان من شرط هذا العلم المبالغة في الكتمان والسبب فيه وجوه
الاول ان النفوس الناطقة قد ثبت انها من جنس الارواح الفلكية فتكون مؤثرة وهذه الصناعة توقف
افادت السلطنة التامة على الارواح والاجساد فاذا وقف الغير على ان انسانا اشتغل بهذه الاعمال حصلت
النفرة الشديدة في قلوبهم والرغبة التامة في ابطال تلك الاعمال وافسادها فتبطل تلك الاعمال بالكلية
والثاني ان اشاعة هذا العلم على خلاف مصالح العالم لان استيلاء الرجل الواحد على كلية العالم امر على خلاف
نظام العالم الثالث ان الشيء اذا كان عزيزا يولع في حفظه وكتمانه فعدم المبالغة في الحفظ والكتمان يدل على
انه لا وقع له عنده وقد بينا ان ضعف الاعتقاد فيه يوهن هذه الاعمال الشرط الخامس اتفقوا على ان ممارسة
هذه الاعمال في الليل اولى منها في النهار قال اسطاليبوس ان الشمس سلطان قاهر فهو يكون سلطنة يقهر
جميع الارواح ولا يقوى شيء منها على الفعل وايضا الحواس في النهار تكون مشغولة بالمحسوسات فلا
تحصل جمعية القلب وفي الليل تكون الحواس معطلة فكانت جمعية القلب في الليل اكمل قال هرمس الخير ما يعمل
بالعاشر ما يخفى عن اعين البشر وشروق الشمس لان عيون البشر جاذبة بروحانيتها قوة التمزيج وشروق
الشمس تبطل قوة التمزيجات ثم قال اعمل تمزيجات الفعلية وعقد الشهوة ودخنها بالليل واحترز فيها
عن العيون اللامعة الشرط السادس اجمعوا على ان صاحب هذا العمل كلما كان اقرب الى ابواب البر
والخير اكثر كانت اعماله اكمل لان الغالب على طبيعة العالم هو الخير واما الشر فمغلوب فاذا اعتضد عمله
بالجانب القاهر الغالب كان ذلك العمل اكمل وافضل الشرط السابع ان لا ياكل من الحيوانات ويقتصر على الخبز
والملح ونبات الارض والسبب فيه ان النفوس البشرية مشغوفة باللذات الجسمانية فاذا وصل اليها اقبل
عليها وغاص فيها وانصرف عن الجانب الاعلى واذا لم يجدها وبقي محروما عنها عاد بطبعه الى الجانب الاعلى
والمركز الفطري الشرط الثامن ان لا يستعمل الروحانيات في الاشياء الحقيرة بل في الاشياء العالية
العظيمة بحسب ما يليق بكل روحاني وان يحترز عن الرجوع اليها في كل مراد لان ذلك يشبه سوء الادب
الشرط التاسع ان يكون المباشر لهذه الاعمال جامعا لامور اربعة اولها ان يكون عالما بالعلوم الالهية
متقنا لها ليحصل للنفس من هذا العلم نوع من القوة لا يحصل الينا من سائر العلوم وثانيها ان يكون عالما
بجميع الاقسام الثلثة من علم النجوم فالاول ان يكون عالما بهيئة السموات والارض فان علمه بذلك مما يفيد
انجذاب روحانيته الى الجانب الاعلى والثاني ان يكون متقنا في معرفة الزيجات حتى يمكنه ان يعرف مواضع
الكواكب الحقيقية والثالث ان يكون متبحرا في علم الاحكام حتى يمكنه ان يعرف اثار الكواكب في حالتي البساطة
والتركيب والنوع الثالث من العلوم المهمة لصاحب هذه الصناعة علم الاخلاق حتى يكون عالما بان الاخلاق
الفاضلة ما هي وان الاخلاق المذمومة ما هي فيمكنه تطهير النفس عن الاخلاق المذمومة وتزيينها بالاخلاق

الفاضلة والنوع الرابع من الامور المهمة في هذا الباب ان يكون نفسه نفسا حية لا ابية والمراد من النفس
الحية النفس التي اذا لاح لها شيء من عالم الروحانيات انبعثت واشتاقت واضطرب قلبه وخشعت نفسه
ولما كان اجتماع هذه الامور للانسان الواحد كالنادر لاجرم كان حصول الكمال في هذا العلم كالنادر والشرط
العاشر ان يكون صبورا وقورا ثابت القلب قادرا على الجلوس في الامكنة الخالية والمفاوز البعيدة عن الناس
ويجب ان يكون عطر البدن بعيدا عن الاوساخ والله اعلم **الفصل الخامس** في تلخيص الاصول المعتبرة في
هذا الباب قد ذكرنا ان الطلسم عبارة عن تمزيج الاسباب السماوية الفعالة بالاسباب المنفعلة الارضية
لاحداث امر يخالف العادة او لمنع حدوث امر يوافق العادة واذا كان كذلك فهذا العلم انما يتم بمعرفة الاسباب
الفعالة السماوية ومعرفة الاسباب القابلة الارضية فمن عرف هذين النوعين وقدر على الجمع بينهما و
صل له غرضه لان السبب الفاعل اذا اتصل بالقابل وجب ظهور الاثر واذا عرفت هذا فنقول الكلام فيه
مرتب على قسمين احدهما في بيان المؤثرات العلوية والثاني في بيان المتممات السفلية القسم الاول الكلام
في تفصيل المؤثرات العلوية واعلم ان الاسباب السماوية اما الكواكب واما النقط واما البروج واما
اجزاء البروج النوع الاول البحث عن احوال الكواكب واعلم انها اما سيارة واما ثابتة اما السيارات
فقد اتفقوا على انها مؤثرات في احوال هذا العالم واما الثوابت فلقائل ان يقول انها اقوى في التاثير
من السيارات ويدل عليه وجوه الاول انها اقرب في درجة المعلولية من المبدأ الاول وذلك يوجب كمال
القوة والثاني ان التي في العظم الاول منها اعظم جرما من السيارة لا الشمس الثالث انها ابطأ حركة
فتكون مسامتتها ادوم فيكون اقوى في التاثير ويجاب بان يجيب فيقول انه يجب ان تكون السيارات اقوى في التاثير
ويدل عليه وجوه الاول انها اقرب الى هذا العالم من الثوابت والثاني ان الثوابت كاسمها ثوابت فلا يليق
بها ان يكون على الحدوث الحوادث التي هي سريعة التغير في هذا العالم والثالث ان الثوابت لا يتغير نسب
بعضها الى البعض لا في الطول ولا في العرض لانها مركوزة في كرة واحدة بخلاف السيارات فان كل واحدة منها
مركوزة في كرة اخرى ولكل كرة حركة خاصة فهي جرم يختلف حركاتها في الاطوال وفي العروض فتحصل
النسب المختلفة التي يجب ان يكون مبادي لحدوث الحوادث في هذا العالم والرابع ان هذه السيارات
تمر بين الثوابت فتمزج بهذا الطريق انوار بعض تلك الثوابت بالبعض فثبت بهذا الطريق ان الاهم
في علم النجوم معرفة طبايع السيارات ثم بعدها معرفة طبايع الثوابت واعلم انه كما ان البحث عن طبايع
السيارات اهم من البحث عن طبايع الثوابت فكذلك البحث عن معرفة احوال القمر اهم المهمات لعين لاسباب
الاربعة المذكورة فالاول انه اقرب الكواكب الى هذا العالم القمر وآثاره تصل الى هذا العالم من غير واسطة
واما آثار ساير الكواكب فانها لا تصل الى هذا العالم الا بواسطة القمر فوجب ان يكون البحث عن احوال القمر اهم
من غيره والثاني ان احوال هذا العالم سريعة التغير واحوال القمر ايضا كذلك والثالث انه بسبب سرعة حركات
القمر تمتزج انوار الكواكب بعضها بالبعض وبحسب تلك الامتزاجات تختلف حال الآثار الحاصلة في هذا
العالم والرابع ان اقوى الفاعلين هو الحرارة واشد المنفعلين استعدادا لقبول الاثر هو الرطوبة ومتى
تق الفاعل القوي في التاثير المنفعل القوي في القبول قوي الاثر وكمل الفعل فلهذا السبب كان الموجب لحدوث
الكائنات تاثير الحرارة في الرطوبة وينبوع الحرارة هو الشمس وينبوع الرطوبة هو القمر فكان الشمس كالاب
والقمر كالام وعند اجتماعهما تحدث المواليد واما ساير الكواكب فهي كالاعوان فلهذا السبب وجب
الاعتنا بمعرفة احوال النيرين ثم تاكد ما ذكرناه بوجوه الجز الاول ان سلطان النهار الشمس وسلطان

الليل القمر والزمان ينقسم الى هذين القسمين النهار والليل والثاني انهم اجمعوا على ان لطالع
الاجتماع والاستقبال اثرا عظيما في احوال هذا العالم ولم يعتبروا احوال الاجتماع والاستقبال
في ساير الكواكب مثل ما اعتبروا في النيرين والثالث ان الاطباء اتفقوا على تفريع امر البحرانات على احوال
حركة القمر وعلى تفريع احوال المد والجزر في البحار على احوال حركة القمر والرابع ان القمر شديد الاتصال
بالشمس بدليل ان بيته متصل ببيت الشمس وبيت شرفه متصل ببيت شرف الشمس بل قالوا ان شرف الشمس
في التاسع عشر من الحمل والقمر اذا قارن الشمس فانه لا يصير ممكن الرؤية الا اذا تباعد عنها بمقدار اثني
عشر درجة ولما كانت الدرجات قد تختلف مقاديرها بسبب اختلاف المطالع جعلوا درجة شرف القمر في
الثالثة من الثور وذلك يدل على مناسبة شديدة بينهما الخامس انهما متشابهان في عظم الجرم بحسب الحس و
اذا عرفت هذا الاصل ظهر ان الشارع في هذا العلم يجب ان يكون عالما بطبايع الكواكب السيارة وبطبايع
الكواكب الثابتة وبكيفية مزج بعضها بالبعض واهم المهمات عنده ان يكون عالما بجميع الاقسام الممكنة
في سعادة القمر ونحوسته وان يكون عالما بجميع سعادات الكواكب ونحوساتها حتى اذا اراد الشروع في عمل
امكنه ان يراعي حال قوة الكوكب المناسب لذلك العمل ويراعي حال القمر حتى يكون موصوفا بالصفات اللايقة
بذلك العمل اذا عرفت هذا فنقول يجب عليه الاستقصاء في صفات كل واحد من الكواكب في سعادته ونحوسته
وذكورته وانوثته وحرارته وبرودته ويجب عليه الاستقصاء في معرفة ما لكل واحد من الكواكب من اقسام
المعادن والنبات والحيوان ومن اقسام اعضاء الانسان والحيوان وكلما كان اكثر احاطة بهذه الاقسام كان
اشتغاله بالعمل وقدرته على هذه الاعمال اصدق واما السيارات فنقول الشمس والمريخ حاران يابسان لكن الشمس
حرها ويبسها مصلحة والمريخ مفسد واما المشتري والراس فهما حاران رطبان لكن المشتري في غاية الصلاح
والراس ليس كذلك واما الزهرة والقمر فهما باردان رطبان لكن اصلاح الزهرة اكثر واما زحل وعطارد والذنب
فهي باردة يابسة الا ان عطارد مصلح وزحل والذنب مفسدان واما الثوابت فلا شك ان معرفة طبايعها صعبة
وذكروا في طريق تحصيل هذه المعرفة وجوها الاول الاستدلال بالوانها على طبايعها فكل كوكب يكون لونه
مساويا للون بعض السيارة اضافوا طبعه ومزاجه اليه وما وجدوا لونه مركبا من لون كوكبين من السيارة اضافوا
طبيعته اليهما وقد زادشت البابانية الحمر والصفر والهامان والكدرة وللسحابيات كالمعالف والطريق
الثاني الاستدلال باقدارها فقال عزيز فرخان الطبري انما يدل على الشرف والرفعة الكواكب التي في القدر الاول
والثاني والثالث فاما الكواكب التي في القدر الاول فانها تدل على الملك والخلافة والتي في القدر الثاني تدل على
ما دون ذلك وكذا القول في التي تكون في القدر الثالث وقال زرادشت ان كوكبة العقل من البابانية الشعرى
اليمانية وهي العبور فان اتفق كونها على درجة الطالع اعطت الملك والملك وان اتفق كونها على درجة وسط السماء
اعطت الغلبة والسلطان وان اتفق كونها في درجة التاسع اعطت النبوة وهو كوكب سعد شرف معبود العرب
في القديم وان البهائم تتشرى اذا رأته وطبعه طبع المشتري والزهرة لانه يشبه كل واحد منهما في اللون والجرم وقال
في كتاب طبقات الفلك ان الشعرى اليمانية تشكل هي الممتزجة من الصفراء والسوداء واعلم ان الذي يجب اعتباره
في صفات الثوابت مجموع اشياء احدها اللون والثاني المقدار والجرم والثالث القرب من سمت الراس والبعد منه فانه
يكون قريبا من سمت الراس يكون اثره اقوى ولذلك فان كوكب سهيل قوته في بلاد اليمن اكثر من قوته في هذه البلاد
والرابع في الحرس الكوكب البابانية تعمل في ساير البيوت اذا وقعت على درجاتها ولكن جربتها فلم نجد تاثيرها
يقوى الا اذا كانت على درجة الطالع ووسط السماء الخامس قال محمد بن جابر البتاني قد يتصل النحيرة بالثابتة اذا

كان بينهما بعد تسديس او تربيع او تثليث او مقابلة ولكن لاجل نظر حركات هذه الثوابت لا يفيد باقصا
التحريمة بها ولا بنظرها الى بعض الدرجات وقال بعض العلماء اجمع اهل الصنعة على ان فعل احد الثابتة
انما يقوى اذا كان في درجة الوتد او مع بعض السهام او الكواكب السيارة في درجة واحدة اما البواقي
فضعيفة جدا ولنكتف بهذا القدر من احكام الثابتات القسم الثاني في البحث عن احوال النقط الفلكية
المؤثرة وهي من ثلثة انواع النوع الاول معرفة الرأس والذنب فانهم اطبقوا على ان لهما اثارا قوية والثاني
معرفة السهام واطبقوا ايضا على اثبات اثار قوية لها لاسيما سهم السعادة وسهم الغيب الا ان في التحقيق
قوة السهم مستفادة من قوة الكوكبين اللذين منهما يستخرج ذلك السهم والثالث النقط التي ينتهي التسيير
اليها وقد اتفقوا على ان لها ايضا اثارا قوية القسم الثالث واعلم انهم قسموا الفلك من وجوه كثيرة فالاول
قسمته بنصفين وقد اعتبروا هذا النوع من القسمة على وجوه كثيرة فالاول ان احد نصفي الفلك
شرقي والثاني غربي والثاني ان احد نصفيه شمالي والثاني جنوبي والثالث الصاعد والهابط والرابع
ما فوق الارض وما تحتها والنوع الثاني قسمة الفلك باربعة اقسام وهي على وجوه الاول التربيع
الربيعي والصيفي والخريفي والشتوي وذلك لانهم وجدوا السنة تنقسم الى الفصول الاربعة بسبب حصول
الشمس في الارباع الاربعة من الفلك فلا جرم قسموا دور الفلك باربعة اقسام ثم لما راوا لكل فصل
اولا ووسطا ونهاية قسموا كل ربع ثلثة اقسام فانقسم دور الفلك باثني عشر قسما والثاني ان الشيء الذي
يحدث بعد العدم او يظهر بعد الخفاء كالولد الذي ينفصل عن بطن الام لا بد وان يطلع في تلك اللحظة
درجة معينة من الفلك فتلك الدرجة لما ظهرت بعد الخفاء كانت مشابهة لاحوال ذلك الولد الذي
ظهر بعد الخفاء فجعلوا تلك الدرجة دليلا على احوال ذلك الحادث ثم قسموا دور الفلك من تلك النقطة
باثني عشر قسما وهي البيوت الموجودة في صورة الطالع والثالث انهم قسموا الفلك الى المثلثات الاربعة
وهي المثلثة النارية والارضية والهوائية والمائية والنوع الثالث قسمة كل برج الى اقسام كثيرة وهذا يقع
على وجوه الاول قسمة البروج على منازل القمر ويجب البحث عن خاصية كل واحد من تلك المنازل لان لها
قوة شديدة في تركيب الاعمال السحرية والثاني معرفة بيوت الكواكب والثالث معرفة اشراف الكواكب والرابع
الحدود وهي قسمة كل برج باقسام معينة وتخصيص كل واحد منها بكوكب معين والخامس الوجوه والسادس
الدرجات والسابع الاثني عشريات والثامن النهبهرات والتاسع الفرج والعاشر الجزء والحادي عشر
الدستورية والثاني عشر الاقسام المذكرة والمؤنثة والنوع الرابع قسمة البروج الى ثلثمائة درجة ومعرفة
طبايع تلك الدرجات واثارها وكيفياتها وللقدماء فيه روايات احديها ما يروى عن طمطم الهندي
فانه يذكر لكل درجة خاصيتها واسمها وبخورها واثرها فاذا نزلت الشمس في تلك الدرجة وجب التبخير
بذلك البخور ودعا صاحب تلك الدرجة بذلك الاسم وطلب ذلك الاثر منه والرواية الثانية خواص تلك
الدرجات بحسب ما هو منقول عن زرادشت والرواية الثالثة خواصها بحسب ما هو منقول عن البابلي
واعلم انه لا سبيل الى تمييز حقها عن باطلها الا بالتجربة فهذه جملة الاحوال التي يجب على الساحر معرفتها
حتى يمكنه الشروع في عمل من الاعمال السحرية ولنكن هذا اخر الكلام في تعريف الامور التي يجب تحصيل
العلم بها من الاسباب الفاعلية الفلكية واما القسم الثاني وهو الامور التي يجب معرفتها من الاجسام
القابلة السفلية فنقول ان اصحاب الاحكام بينوا لكل كوكب معينا من الطعوم والروائح والازمنة والامكنة
والاشكال والصور فاذا اراد الانسان تحصيل امر من الامور علم ان ذلك العمل انما يصدر من الكواكب

الفلاني

الفلاني ثم يسعى في تقوية ذلك الكوكب من جميع الوجوه التي قدمناها ثم يجمع بين جميع الامور المناسبة لذلك
الكوكب من القوابل السفلية فاذا اجتمعت هذه القوابل حال كون ذلك الكوكب قوي الحال ظهر التاثير لا محالة
فهذا هو الكلام الكلي ونذكر بعد ذلك امورا يتعلق بالتفاصيل فنقول جميع الامور التي اعتبروها في هذا
الباب بعد ما ذكرناه اشياء فالنوع الاول اذا حل الكوكب في برج مناسب للعمل وفي درجة مناسبة له فعند
طلوع تلك الدرجة يجب ان يتخذ فيه تمثالا من الجنس الذي يناسب بذلك الكوكب من الاجساد السبعة ويبالغ
في تجويد صنعته وطريق ذلك ان يكون قد هيا بين يديه الة التفريغ واذابة الجسد فاذا حضر الوقت المعتبر افرغه
في القالب الذي اعده له وليكن ذلك الانسان عند ذلك العمل منفردا لا يكون معه غيره ويتبخر بالبخورات المختصة
بذلك الكوكب وان اردت عمل خاتم فليكن فصه من جوهر ذلك الكوكب ويكون له خاصية في تحصيل ذلك المط
ومثاله اذا اردت عمل طلسم لايقاع العداوة فتقصدت عطارد في برج مناسب ودرجة مناسبة وينظر
من كوكب مناسب لهذا العمل ولما علمت ان عطارد يدل على حجر اللازورد فاتخذ من الفصوص ما كان ازرق
اللون وعلمت ان حجر الخماهن له خاصية في ايقاع العداوة فاتخذ الفص منه وانقش عليه الصورة المناسبة
لذلك المط وهو صورة انسانين يقتتلان ثم استعمل بخورات عطارد فيه وان اردت عمل طلسم لايقاع بلاء
بانسان وتمريضه فاطلب حلول زحل في الدرجات المناسبة لهذا العمل واتخذ تمثالا على هيئة ذلك الانسان
واجتهد في ذلك الوقت ان تفسد عضوا من اعضائه وموضعا من جسده فانك اذا فعلت ذلك فسد ذلك
العضو من ذلك الانسان فهذا كلام في اتخاذ التماثيل والخواتيم ومن الناس من طعن في هذا النوع من العمل وقال
انه عبث لا فائدة فيه بل الاقتصار على المناسبات النجومية والاوهام النفسانية كافية قال جابر بن حيان
هذا الطعن غلط لان حدوث تلك الصورة عند طلوع ذلك الكوكب يجري مجرى ولادة الولد عند طلوع
الكوكب فكما ان هناك ترى قوة الكوكب الطالع والدرجة الطالعة في ذلك المولود فكذلك ههنا ترى قوتهما في
تلك الصورة المنقوشة والتمثال المفروغ واعلم انه عند افراغ ذلك الجسم في القالب وعند النقش في ذلك
الحجر يجب ان يكون العامل له لابسا ثوبا يناسب ذلك الكوكب ويكون جامعا لجميع الاحوال المناسبة لذلك
الكوكب ويكون قادرا باتقان التمثال اللائق بذلك الكوكب ويكون قلبه مستحضرا للاحوال اللائقة بذلك الكوكب
فان هذه الاحوال اذا اجتمعت كان التاثير اقوى النوع الثاني من الامور المعتبرة في هذا الباب تلطيخ تلك
التماثيل بالادوية المناسبة لتلك الاغراض والمقاصد قال جابر بن حيان المقصود من الطلسم اما الجلب
واما الدفع فالجلب لا يتم الا بجميع الاشياء المشاكلة والدفع لا يتم الا بجميع الاشياء المضادة والدليل عليه
اجماع الاطباء على ان الصحة تحفظ بالمماثل والمرض يزال بالضد ثم نقول وهذان الوجهان انما يعتبران في
الاسباب الفلكية وهي طبايع النجوم والبروج او في الاسباب السفلية وهي طبايع الادوية والعقاقير
واعلم ان الاشياء المشاكلة على ثلث مراتب فالمرتبة الاولى حصول المشاكلة في الكيفيتين اعني الفاعلة و
المنفعلة كالحار اليابس وهذا النوع اقوى انواع المشابهة والمرتبة الثانية ان تكون المشاكلة حاصلة في احدى
الكيفيتين فقط لكنها هي الفاعلة فانها اقوى من المنفعلة مثل الحار الرطب مع الحار اليابس والمرتبة الثالثة
ان تكون المشاكلة حاصلة في احدى الكيفيتين فقط وهي المنفعلة مثل اليابس الحار واليابس البارد وهذه
المرتبة دون ما قبلها لان الكيفية المنفعلة اضعف من الفاعلة واما الاشياء المضادة فهي ايضا على ثلث
مراتب فالمرتبة الاولى ان يكون التنافي حاصلا في الكيفيتين معا مثل الحار اليابس مع البارد الرطب
والمرتبة الثانية وهي المتوسطة ان يكون التنافي حاصلا في الكيفيتين الفاعلتين فقط والمرتبة الثالثة

وهي الاخيرة ان يكون الثاني حاصلا في الكيفيتين المنفعلتين فقط واذا عرفت هذا فيجب ان يعتبر
هذه الاحوال في الكواكب وفي الادوية واما الاعتبار للمشاكلة في الفلكيات فنقول المشاكلة التامة
حاصلة بالتثليث وهو الاول والخامس والتاسع لان البروج المتناظرة بحسب التثليث تكون متشاكلة
في الكيفيتين مثل الحمل والاسد والقوس لان اقواها هو الاوسط وهو الاسد ثم الاخير وهو
القوس ثم الاول وهو الحمل واذا عرفت الحال في هذا المثال فقس البواقي عليه النوع الثالث من
الامور المعتبرة في هذا الباب وهو قريب مما تقدم انك اذا فرغت التمثال فان اردت تسليط المرض على
دماغه طليت داخل راسه بالافيون والبيروج وان اردت تسليط الحرارة عليه طليت موضع قلبه بالادوية
الحادة المحرقة او كتبت العزيمة على حديدة والقيتها في النار او كتبت العزيمة على كاغذ والقيته في القارورة
واذا فعلت هذه الامور تكلفت تفريغ القلب عن كل عمل سوى هذا العمل وقويت ذلك الخيال في نفسك
وتصورت حصول تلك الحالة في ذلك العضو من ذلك الانسان والفائدة في عمل تلك الصورة جمع
الافكار وتقوية الخيال فانه متى انضمت المؤثرات الفلكية الى جمعه الاجسام القابلة السفلية
وانضم اليها القوة النفسانية القوة التامة حصل ذلك الامر لامحالة فان انضم الى تلك الثلثة
كون تلك النفس الفاعلة مخصوصة بمزيد قوة في هذا الباب ومزيد مناسبة لتلك الاعمال بلغ
الغاية فيه النوع الرابع من الانواع المعتبرة في هذا الباب الدخن ولما ثبت في علم الاحكام ان لكل واحد
من الكواكب السيارة انواعا من العقاقير مختصة به فمن اراد احداث الدخنة لاجله وجب التدخين بتلك
الاشياء المناسبة له النوع الخامس من الامور المعتبرة في هذا الباب قراءة الرقى واعلم انها على قسمين
منها كلمات معلومة ومنها كلمات غير معلومة اما الكلمات المعلومة فالحق عندي ان الانسان كلما كان
وقوفه على صفات الكوكب المعين اكثر وعلمه بافعاله المخصوصة به اتم كانت قدرته على صفات كماله اتم و
انفعال نفسه عند ذكرها اتم وكلما كان ذلك الانفعال اكمل كان انجذاب نفسه الى روح ذلك الكوكب اكمل
فكانت قدرته على التاثير اقوى واما الرقى التي لا نفهم منها شيئا ولا يحصل الوقوف على معانيها ففيه بحثان
الاول ان الذي نظم تلك الكلمات ورتبها في اول الامر من كان والثاني انه اي فائدة لنا في قراءتها وذكرها
فنقول اما المقام الاول فللناس فيه قولان الاول وهم الذين يبالغون في تعظيم تلك الكلمات المجهولة
الذين يقولون ان المتقدمين لما بالغوا في الرياضات انكشفت لهم الارواح القوية القاهرة والقت
عليها هذه العزائم والرقى والقول الثاني انه يحسن الظن بعضهم ان تلك الكلمات المجهولة تدل على صفات
ذلك الكوكب او على صفات ذلك الروح بلغة غريبة اجنبية والمقصود من قراءتها غير معلوم فان من قرا
شيئا ولا يعرف معناه وكان عظيم الاعتقاد فيه فانه يحصل في قلبه خوف وفزع فيكون انفعال النفس اقوى
واتم وذلك هو المقصود فهذا ما عندنا في هذا الباب النوع السادس من الاعمال المعتبرة في هذا الباب
اتخاذ القرابين واراقة الدماء واعلم ان مذهب اصحاب الطلسمات ان تلك الحيوانات اذا ذبحت
فانه يجب احراقها بالنار حتى يحصل كمال النفع بها وهذا هو الشريعة الباقية الى زمان مجيء محمد عليه السلام
وهو امر عجيب فانه لا يعرف وجه المنفعة في الذبح ولا يدري ايضا وجه المنفعة في ذلك الاحراق وبالجملة
فهذه الاشياء يصعب وجه النفع بها الا انه لما دلت التجارب عليها وجب المصير اليها النوع السابع
من الاعمال المعتبرة في هذا الباب ذكر اسماء الارواح واعلم ان المنجمين ذكروا ان الساعة الاولى
من يوم الاحد للشمس والثانية للزهرة والثالثة لعطارد والرابعة للقمر والخامسة لزحل والسادسة

للمشتري

للمشتري والسابعة للمريخ ثم نعود الثامنة الى الشمس التاسعة للزهرة العاشرة لعطارد الحادي
عشر للقمر الثانية عشر لزحل الثالثة عشر للمشتري الرابعة عشر للمريخ ثم نعود الساعة الخامس عشر
الى الشمس ثم نعود الساعة السادسة عشر للزهرة السابعة عشر لعطارد الثامنة عشر للقمر التاسعة
عشر لزحل العشرون للمشتري الحادية والعشرون للمريخ الثانية والعشرون للشمس الثالثة والعشرون
للزهرة الرابعة والعشرون لعطارد وقد تمت الساعات الاربع والعشرون فلا جرم وضعت الساعة الاولى
من يوم الاثنين للقمر وعلى هذا الترتيب يحصل معرفة اصحاب الساعات في تمام الاسبوع واذا عرفت هذا
ظهر ان لكل ساعة صاحبا معينا ولا يبعد ان يتولد من الروح الكلية للكوكب المعين ارواح فلكية وهي
شعبة وتابعة ولكل واحد منها مزيد اختصاص بساعة معينة من تلك الساعات فان اصحاب السحر والطلسمات
ربما ادعوا معرفة اصحاب الساعات ومعرفة اسمائها فيعتبرون في السحر رعاية اصحاب الساعات التي يراد احداث
تلك الاعمال فيها والنوع الثاني ان المنجمين ينسبون كل بلدة الى برج معين والى كوكب معين ولا بد
في الاعمال السحرية من رعاية تلك الاحوال فهذه امور يجب على من يتولى هذه الصناعة ان لا يكون غافلا عنها
حتى تكون اعماله اقرب الى الصواب وابعد عن الزلل والله الموفق الفصل السادس في التنبيه على صور لو
يجب رعايتها في هذه الاعمال اعلم ان تلك الاحوال اما ان يكون معتبرة في الكواكب او في البروج اما في الكواكب
ففيه شرائط الاول ان كل واحد من هذه الاعمال المطلوبة في السحر النجومي لا بد وان يكون مضافا الى كوكب معين
هذا آخر ما كتب الملخص من احد النسختين المختلفتين من الفصل الثالث من الفصل الخامس فلنكتب الان النسخة
الثانية حتى لا يضيع ما كتب الملخص وهو هكذا القسم الثالث في معرفة طبيعة الفلك والقول في قسمة الفلك من
وجوه كثيرة النوع الاول قسمة الفلك باثني عشر قسما والسبب الاقوى فيه ان الناس وجدوا السنة تنقسم
الى الفصول الاربعة بسبب حصول الشمس في الارباع الاربعة من الفلك فهذا السبب قسموا دور الفلك
باربعة اقسام ثم وجدوا لكل فصل من الفصول الاربعة اولا ووسطا ونهاية فلا جرم صار دور الفلك
مقسوما باثني عشر قسما واعلم ان هذا التقسيم يقع على وجهين الاول ان يعتبر حاله بحسب البروج
واعلم ان بسبب تقاطع منطقة الفلك الاعظم ومنطقة البروج حصل نقطتان عليهما التقاطع وهما نقطتا
الحمل والميزان ونقطتان هما غاية المباينة وهما نقطتا السرطان والجدي والاعتدال اشرف من الافراط
فنقطتا التقاطع اشرف من نقطتي الانقلاب والحرارة اشرف من البرودة فجعلوا نقطتي الاعتدال حارتين
ونقطتي الانقلاب باردتين ثم ان اليبوسة افضل من الرطوبة لان اليبوسة عبارة عن المنع من الانفعال
والرطوبة عبارة عن الانفعال فاليبوسة اشرف من الرطوبة ومعلوم انه عند انتقال الشمس الى الحمل ينتقل
الزمان من الشتاء الى الربيع فتحدث لكلية العالم الحيوة والبهجة وعند انتقال الشمس من السنبلة الى الميزان
ينتقل الزمان من الصيف الى الخريف وهو انتقال من الكمال الى النقصان فالحمل اشرف من الميزان فلا جرم
جعلوا الحمل حارا يابسا والميزان حارا رطبا والجدي اشرف من السرطان لان عند انتقال الشمس الى من
الجوزاء الى السرطان تاخذ في الهبوط ونقصان النهار وزيادة الليل وعند الانتقال من القوس الى الجدي
ينتقل الشمس من الهبوط الى الصعود ومن غاية انتقاص النهار الى ازدياده فالجدي افضل من السرطان
فلهذا جعلوا الجدي باردا يابسا والسرطان باردا رطبا فصارت طبايع هذه البروج الاربعة معلومة
ثم نقول الحرارة والبرودة فاعلتان واليبوسة والرطوبة منفعلتان والفاعل قوي والمنفعل ضعيف فلو
توالى حاران او باردان لعظم التسخين او التبريد ولهلك العالم فوجب ان يحصل برج حار ثم برج بارد

ثم حار ثم بارد واما المنفعلتان فلو حصل يابس ثم رطب لاعتدل كل واحد منهما بالاخر وبطل تاثير
كل واحد منهما فالاصوب ان يحصل يابسان ثم رطبان وهكذا على الترتيب واذا ظهرت هذه المقدمات
وجب ان يكون الاول حارا يابسا والثاني باردا يابسا والثالث حارا رطبا والرابع باردا رطبا وكذا القول
في الاربعة الثانية والثالثة واذا عرفت هذا فنقول قد عرفت ان اربعة منها منقلبة وهي اوايل الفصول و
الاربعة الثانية ثابتة وهي اوساط الفصول والاربعة الثالثة ذوات الجسدين والوجه الثاني في قسمة
الفلك باثني عشر قسما القسمة المبنية على الطالع وما رايت لاحد في تعيين هذه البيوت علة مناسبة
والذي حصلته ان نقول ان اربعة منها اوتاد وهي الطالع والرابع والسابع والعاشر اما الطالع فانه يدل
على الابتداء في كل شيء ويقال له بيت الحيوة والنفس والسبب فيه ان درجة الطالع ظهرت بعد الخفاء
كما ان الولد ظهر في هذا العالم بعد الخفاء فلما حصلت المشابهة بينهما من هذا الوجه لاجرم جعل
الطالع دليلا عليه واعلم ان البرهان الاعظم في علم النجوم هو كون احدهما مشابها للاخر من بعض الوجوه
واما الوتد الثاني وهو الرابع فانه وتد الارض لاجل انه تحت الارض وله صفات احدها انه وتد الارض يشبه
الاصل الذي منه يظهر الطالع ومنه يتولد فلاجرم جعل دليلا على الاباء والاجداد ومشايخ اهل البيت
وثانيها انهم نسبوا الاملاك والعقارات اليه وثالثها انه لما كان في غاية الخفاء نسبوا اليه عواقب الامور
لكون العواقب مخفية غير معلومة واما الوتد الثالث وهو السابع فهو بيت مقابل للطالع فهو يدل على المقابلة
فلهذا يقال انه بيت الاضداد والشركاء والازواج واما الوتد الرابع وهو العاشر فهو ارفع بيت في الفلك
فلهذا يقال انه بيت السلطان والقوة ولما كان العاشر مسامت الرابع وكان الرابع دليلا على الاباء
كان العاشر دليلا على الامهات فهذا هو الحكم على هذه البيوت الاربعة واعلم انه حصل بيتان اخران
ينظر الطالع اليهما من التثليث وهذا النظر يفيد كمال المحبة والخير وهما الخامس والتاسع لكن الخامس تحت
الارض والتاسع فوق الارض والذي يكون تحت الارض اقل شرفا مما يكون فوق الارض والجسماني اقرب
شرفا من الروحاني والاشرف منسوب الى الاشرف فلاجرم جعلوا الخامس دليلا على ما يفيد الفرح بحسب
الروحانيات فصار الخامس بيت الاولاد والرسل والاخبار والهدايا وعلة الضياع وصار التاسع بيت
الدين والنبوة والعلم والافعال الصائبة وهو ايضا بيت الاسفار الطويلة الا ان هذه الاسفار قد تفيد
المنافع العظيمة وتفيد تهذيب الاخلاق ورياضة النفس والوقوف على الحقايق الخفية واعلم انه حصل بيتان
اخران ينظر الطالع اليهما من التسديس فاحدهما وهو الثالث تحت الارض والثاني وهو الحادي عشر فوق الارض
وهذا النظر يفيد خيرا قليلا فلاجرم جعلوا الثالث دليلا على الاخوة والاخوات والاقارب والاصهار
لان هذه الاشياء قد تفيد نوعا من السرور الا انها قد تفيد ايضا انواعا من المكارة واما الحادي عشر
فلاجل كونه فوق الارض يفيد نوع البهجة الروحانية التي لا تكون كاملة فلهذا جعلوه بيت الرجاء والاخوان
والاصدقاء فقد ذكرنا حكم هذه البيوت الثمانية بقيت اربعة اخرى لا ينظر الطالع اليها وهي الثاني والسادس
والثامن والثاني عشر فنقول اما الثاني وان كان ساقطا الا انه يلي اشرف الاوتاد وهو الطالع فجعلوه بيت
المال لان الانسان اذا حدث فانه يحتاج الى المال الذي به يقدر على تحصيل المهمات واما السادس فهو ساقط
وليس في جوار وتد شريف فجعلوه دليلا على الضعف والمرض ولانه في جوار الخامس فيدل على اشخاص دون
الاولاد لانهم يكونون في غاية السقوط وهم العبيد والدواب واما الثامن فهو ساقط وفي جوار بيت
الاضداد فيدل على الموت والهلاك وايضا لما جعلنا السادس دليلا على اول الشر وهو المرض وجب جعل

الثامن

الثامن دليلا على تمام حصول الشر وهو الموت وايضا فالثامن بيت مال الضد والعدو وذلك مناسب
موت الانسان واما الثاني عشر فهو ساقط ومع ذلك فهو اخر البيوت ونهايتها والشيء عند بلوغه
الى اخر مراتبه يضعف ويحصل له الهموم فجعلنا انه بيت الاعداء والمحن والغبن والغموم والسجن والسفلة
والدواب فهذا هو الذي يحضرنا في تعليل هذه البيوت ومن نظر في كلام غيرنا في هذا الباب عرف
ان الذي ذكرناه وان كان متكلفا فهو خير مما ذكره غيرنا واذا عرفت هذا فنقول يتفرع عليه فروع
الفرع الاول ان هذه البيوت الاثني عشر منقسمة بحسب الاوتاد الاربعة باربعة اقسام وفي كل
قسم منها يقع الابتداء بالوتد وهو يدل على الحال الحاضرة وعلى القوة والتمام وما يلي الاوتاد على بعض
التمام والزايل على الفوت الفرع الثاني الفرح ان يكون عطارد في الطالع والقمر في الثالث والزهرة
في الخامس والمريخ في السادس والشمس في التاسع والمشتري في الحادي عشر وزحل في الثاني عشر النوع
الثاني قسمة الفلك بالمثلثات والنوع الثالث قسمة كل برج بالحدود تارة وبالوجوه ثانيا وبالدرجات
ثالثا وبالنيمهرات رابعا وبالنهبهرات خامسا وبالاثني عشريات سادسا والسابع بحسب اعتبار حال
منازل القمر فان بعضها يصلح للاعمال السحرية وبعضها لا يصلح لها وفي ايدي الناس كتاب يقولون انه
لهرمس وهذه الاحوال مشروحة فيه جدا والثامن بحسب اعتبار حال كل واحد من الدرجات الثلثماية
والستين وشرح احوال هذه الدرجات فيه روايات احدها ما ينقلونه عن طمطم الهندي والثانية
ما ينقلونه عن زرادشت والثالثة ما اصلحه احمد بن عبد الجليل السجزي والتاسع معرفة اصحاب
الساعات النهارية والليلية ويقال ان المدبر لكل واحد من تلك الساعات المخصوصة روح معين
في الفلك وله اسم معين والعاشر ان يعرف احوال كل واحد من السيارات بحسب كل واحد من هذه البروج
والبيوت حال بساطتها وحال امتزاجها بغيرها واهم المهمات ان يجمع جميع مناحس القمر وان يعرف
جميع اقسام سعاداته فهذا ضبط ما يتعلق بمعرفة الادلاء الفلكية النوع الثالث التنبيه على امور
معتبرة في علم السحر المبني على النجوم اعلم انه لا بد من رعاية شرايط الشرط الاول ان لكل واحد من الاعمال
المطلوبة في السحر النجومي لا بد وان يكون مضافا الى كوكب معين فجميع احوال الفرقة والبغض مضاف
الى زحل فاذا اردت هذا العمل فاجعل زحل في احد بيتيه الجدي والدلو والدلو اقوى او في تثليثهما
او تسديسهما ويكون القمر متصلا به من احد هذه المواضع ايها كان او مقارنا له وهو الجيد الذي لا شيء
بعده وليكن الطالع احد بيتي زحل وهو فيه فان لم يكن فالطالع البرج الذي فيه زحل اي برج كان واعلم
ان الشرف مثل البيت فيما ذكرناه واما ان اردت عمل شيء من المعاش والتزيين في اعين الناس فليكن
عملك والمشتري على الاحوال التي ذكرناها لزحل وهي ان يكون في احد بيتيه او شرفه او متصلا بهما بالاتصالات
المقبولة وليكن القمر متصلا او مقارنا له وليكن الطالع احد بيتيه او شرفه او البرج الذي هو فيه واما
ان اردت التسليط فليكن المريخ على ما قلنا وان اردت العطف والتهييج فليكن الزهرة على ما ذكرناه
واعلم ان ابواب التهييجات مشتركة بين المريخ والزهرة فاذا كانا مقترنين والقمر يقارنهما او ينظر اليهما
نظرا قويا كان ذلك الباب اقوى في كل عمل وان اردت عملا لاستخراج دفين او عطف رجل عام عليك
او ايقاع مرض نفساني لا جسماني فليكن عطارد كما ذكرناه وان اردت عطف قلب ملك او وزير
او استخراج دفين من دفاين الملوك خاصة واستعطاف قلب امراة نبيلة موسرة او اصلاح ضيعة
مزروعة فليكن القمر على الحالة المذكورة واعلم ان المعتمد للاعمال السحرية هو المريخ فاذا كان المريخ

وصاحب الطالع مقارنين قوى العمل واعلم انه يجب في كل واحد من هذه الكواكب اذا اردنا ادخاله
في عمل ان يكون سليما من مقارنة الذنب الشرط الثاني قد ذكرنا انه اذا اتصل كوكب من الكواكب
الثابتة بكوكب العمل وكان موافقا لطبيعته جاء العمل في غاية القوة فان اتصل القمر بذلك الثابت كان
اقوى واعلم ان اتصالات السيارات بالثوابت على قسمين تارة في الحقيقة واخرى في المسامتة اما الحقيقة
فهي في الكواكب التي تكون على ممر هذه السيارات واما الذي يكون بحسب المسامتات فهو ما اذا كان
الكوكب الثابت بعيدا عن ممر هذه السيارات وانت تعلم ان الاول اقوى الشرط الثالث اتفقوا على انه
لا يتم الطلسم بكوكب ثابت وحده بل قالوا الطلسم انما يكمل بثابت واحد وثلثة من السيارات حتى يحصل
فيه الطبايع الاربع ويجب ان يكون احدها عطارد لان طبيعته ممتزجة فيفيد امتزاج تلك الطبايع ويفيد
قوة ذلك الامتزاج قالوا والاولى ان يكون الثابت في وسط السماء وعطارد في الرابع الشرط الرابع اذا اردت
عمل طلسم فاجعل كوكب الحاجة في وتد الطالع ما عدا الابتداء واجعل ساير الكواكب المعاونة على ذلك
العمل في الاوتاد الثلثة الباقية فان اتفق ان حصل كوكب الحاجة في حد ووجه ومثلثه وساير حظوظه
كان الامر اكمل الشرط الخامس اعلم ان الكوكب يختلف حال تاثيره من وجوه الاول كل كوكب كان اعلى فانه اقوى
وقد تحقق السبب فيه والثاني كل كوكب كان اعظم جثة كان اقوى الثالث كل كوكب كان ابطا حركة كان اقوى
من وجه واضعف من وجه آخر الشرط السادس ان الكواكب بعضها محابة وبعضها مباغضة والحب والبغض
على اقسام ثلثة فاعلاها ان يكون بحسب الطبيعة الذاتية مثل البغض الذي بين الشمس وزحل ومثل المحبة
التي بين الشمس والمشتري واوسطها الواقعة بحسب مناظرات البيوت وادناها الحاصلة بسبب الممازجات
فاذا استعنت بكوكب وبالغت في تقويته فاسقط عنه اعداه لان نظر الضد يوجب الضعف والفتور الشرط
السابع قالوا اذا اردت التهييج فعليك ابدا بالزهرة وعطارد والمشتري والشمس واحذر المريخ وزحل والقمر
وقالوا ايضا الساعات الصالحة للحب هي ساعات سعود الاربعة واما ساعات المريخ والقمر فلعقد النوم وساعات
زحل فللعداوة والبغض وقالوا ايضا ان كان المحبة على وفق العفة والصلاح فابتدي بها في ساعة المشتري وان
كانت على وفق الفساد فابتدي بها في ساعة الزهرة واما عقد اللسان وعقد النوم ففي ساعة عطارد الشرط
الثامن ليكن الطالع في وقت العمل بيتا للكوكب الاولى بذلك العمل او برجا له فيه حظ وقوة وكلما كان الحظ
اقوى كان العمل اكمل ومثاله اذا اردنا عمل الحب وجب ان يكون الطالع للزهرة وليكن ذلك ايضا في يوم الزهرة
وهو يوم الجمعة وفي ساعة الزهرة وهي الساعة الاولى من يوم الجمعة والساعة الثامنة منه الشرط
التاسع منها ما يتصل برجوعات الكواكب اذا كان زحل راجعا عمل فيه طلسمات الفرقة واذا كان
مستقيما فللبغض والمشتري اذا كان راجعا عمل فيه لخراب الضياع واذا كان مستقيما فلصلاح الحكر
واذا كانت الشمس بريئة من النحوس عمل فيه للقاء السلاطين واذا كانت منحوسة عمل فيه لسائر الاعمال
الردية واذا كانت الزهرة راجعة عمل فيه لاحوال النساء من اسقاط الاجنة وان كانت مستقيمة عمل
للصلح بين المتباغضين واذا كان عطارد راجعا عمل فيه للعطوف واذا كان مستقيما فلساير الاعمال
الحسنة وان كان القمر بريا من النحوس عمل لساير الاعمال الجيدة وان كان منحوسا لم يصلح لشيء من الاعمال
الشرط العاشر قال بطلميوس انك بعد ان عرفت كواكب هذه الاعمال وطوالعها فانه يجب اعتبار حال القمر
من وجوه الاول من اعتبار حال القمر ان يكون سليما عن المناحس وهي امور الاول ان لا يكون منخسفا ولا قبله
ولا بعده باثنتي عشرة درجة فان القدماء كانوا يسمون خسوف القمر موت القمر اما قبله فلانه كالذاهب الى الموت

واما بعد

واما بعده فلانه كالمتخلص من الموت والثاني ان لا يكون في استقبال فان القمر يكون في نهاية البعد عن
الشمس وبعد البعد عن مولاه مكروه والثالث ان لا يكون في المحاق وهو ظاهر والرابع ان لا يكون على
تربيع الشمس ولا على انصاف التربيعات لان نصف المقابلة وان شئت فاعتبر هذه الاحوال بايام
البحرانات والخامس ان لا يكون عرضه جنوبيا لان القمر اذا كان هناك كان بعيدا عن الربع المسكون والسادس
ان لا يكون صاعدا او لا هابطا والسابع ان لا يكون في اوائل البروج ولا في اواخرها اما الاوائل فلانه
يشبه الرجل الذي وضع رجله في الدار ولم يستقر فيها بعد واما الاواخر فلانه من قام ووصل الى
باب الدار ليخرج منها وايضا اواخر البروج حدود النحوس والثامن ان لا يكون في مقابلة زحل و
مقارنته وتربيعه وانصاف تربيعه لانه كوكب نحس فيوهن العمل التاسع ان لا يكون مع الراس والذنب
لانهما عقدتان فكرهوا كون القمر في العقدتين ثم ان الذنب اردى العاشر ان لا يكون بطي السير لان هذه
الحالة تبطي المقصود الحادي عشر ان لا يكون في مقابلة عطارد ولا في مقارنته وذلك لان القمر اذا اتصل
بعطارد اتصالا محمودا صارت حاله كل واحد منهما محمودا واما اذا تقابلا او تقارنا تضادا فتضادت
احوالهما والاحوال الانسانية اكثرها متعلقة بعطارد ولاسيما هذه الاعمال السحرية فلاجرم وجب
الاحتراز فيها بصلاح حال عطارد وان لا يكون بينه وبين القمر اتصال ردي الثاني عشر يكره كون القمر
في الميزان او في العقرب لانهما برجا هبوط النيرين وهذا شرط واجب الرعاية الثالث عشر ان لا يكون
القمر في سادس برج الاسد ولا في سادس برج الجوزا وذلك لان احدهما هو هبوط القمر والآخر بيت
زحل النوع الثاني من الاحوال المتعلقة بقران الكواكب مع القمر فنقول اذا كان القمر على قران زحل يعمل فيه
لهلاك الاعداء وعلى قران المشتري يعمل فيه للسلاطين والجاه والتجارة وعلى قران المريخ لفتح الحصون
والقلاع ولقاء الجند والامراء والكتبة وعلى قران الشمس للجاه والسلطان واقول هذا فيه نظر
لانه في هذه الحالة يكون في المحاق وهو لا يصلح لعمل ما وعلى قران الزهرة يعمل النيرنجات والعطوف والنوامس
والطلسمات وعلى قران عطارد للعطف ولقاء الكتاب وعلى قران الراس لهلاك الاعداء والفرقة والبغض
وما اشبه ذلك النوع الثالث من الاحوال المتعلقة بالقمر ما يتعلق بكونه في البروج اذا كان القمر في الحمل متصلا
بالمريخ صلح لنيرنجات الحب والبغض بحسب اختلاف احوال الكواكب المنضم اليه وان كان في الثور متصلا
بالزهرة صلح للقاء السلاطين والجند وان كان في الجوزاء متصلا بعطارد صلح لعقد اللسان والمنع من
الاباق وان كان في السرطان صلح للعطف وان كان في الاسد متصلا بالشمس صلح للتهييج والعطف وان كان
في السنبلة متصلا بعطارد صلح لعمل النيرنج في المكاسب والزيادة في المال وان كان في الميزان صلح للعطف
المبني على النار والهواء وان كان في العقرب متصلا بالمريخ صلح للعطوف النارية والمائية وان كان في
القوس متصلا بالمشتري صلح لازالة الوحشة وتحصيل الصلح وان كان في الجدي متصلا بزحل صلح لان
يكتب فيه الكتب المدفونة في مقابر اليهود للفرقة والبغض وان كان في الدلو متصلا بزحل صلح لما ذكرنا في الجدي
وان كان في الحوت متصلا بالمشتري صلح للعطف النوع الرابع من احوال القمر يقوى العمل يوم الاحد اذا كان
القمر متصلا بالشمس وفي الاثنين اذا كان متصلا بالزهرة وفي الثلثاء اذا كان متصلا بالمريخ وفي الاربعاء
اذا كان متصلا بعطارد وفي الخميس اذا كان متصلا بالمشتري وفي الجمعة اذا كان متصلا بالزهرة وفي
السبت اذا كان متصلا بزحل الشرط الحادي عشر في الاحوال المعتبرة في البروج والبيوت وفيه وجوه من
الشرايط الشرط الاول ان يجعل الطالع برجا موافقا للعمل وبيتا مناسبا له ومثاله انه اذا كان المطالب

النكاح كان برجه هو السابع فان كان السابع هو الجدي فهو غير صالح له لان الجدي برج ارضي بارد يابس
فان وقع عليه شعاع زحل بطل هذا المقصود بالكلية وان وقع عليه شعاع الزهرة حصل المقصود على
نوع من الضعف وان اجتمع فيه شعاعا هما قوي الضعف بسبب البرج وشعاع زحل وحصل المقصود
مع الضعف بسبب شعاع الزهرة واما ان كان السابع هو الدلو فان وقع عليه شعاع الزهرة حصل
قوة قوية لكن لا في غاية الكمال اما القوة فلان الزهرة مناسبة لهذا المقصود والدلو برج هوائي حار
رطب فهو مناسبة له واما عدم الكمال فلان صاحب الدلو زحل وهو معوق عن هذا الغرض وان وقع
عليه شعاع زحل افاد تعويقا لكن لا في الكمال فاذا اجتمع الشعاعان كان التعويق اقل واما ان كان السابع هو
الميزان كان الامر في تلك الاحكام بالعكس الشرط الثاني قالوا اذا اردت رقية المحبة او عملا يتعلق بالشيئين
فاعمله والطالع برج ذو جسدين ورب الساعة الزهرة وهي ناظرة الى الطالع والى القمر ولا يكون راجعة ولا نحو
بشيء من وجوه المناحس ولينظر القمر الى الشمس من التثليث او التسديس واذا اردت الفساد بين اثنين فليكن
الطالع برجا منقلبا او القمر كذلك في برج منقلب والمريخ وزحل ناظران الى القمر وخاصة زحل وليكن الساعة لزحل
وهو في وسط السماء ويكون قويا وينظر اليه النيران واسقط النيرين بعضهما عن بعض الشرط الثالث ان كان
عمل لاناث فليكن الطالع برجا انثى وان كان لذكور فبرج ذكر واما المسلط عليه فبالضد فان كان ذكرا
جعل طالع العمل الموجب للتسليط عليه انثى وان كان انثى جعل الطالع ذكرا وايضا ان كان صاحب الطالع
المسلط ذكرا جعل طالع عمل التسليط عليه انثى وبالضد وذلك لان الشيء يقوى بالموافق ويضعف بالضد
الشرط الرابع اجعل اعمال المحبة في اول الشهر واعمال البغض في اخره واعمال عقد اللسان في وسط الشهر لان
اول الشهر زائد مناسب حصول زيادة المحبة واخر الشهر في النقصان فذلك يورث النقصان في المحبة واما
انوذاطيس البابلي فانه قلب الامر واتخذ صورتين على شكل المحب والمحبوب ووضعهما في زاويتي البيت في
المغرب وجعل ابتداء هذا العمل من منتصف الشهر في كل يوم يقرب كل واحد منهما من الاخر لاجل ان النيرين
يقرب كل واحد منهما من الاخر في هذه المدة حتى اذا تم الشهر فقد وصلت احدى الصورتين الى الاخرى في قياس
وصول احد النيرين الى الاخر الشرط الخامس يعرف صاحب طالع الشخص الذي يراد تهيجه فان كان ناريا فاعمل
له عملا يتعلق بالنار وان كان هوائيا فعملا يتعلق بالهواء وعلى هذا القياس واعلم ان هذه الاعمال السحرية منها
نارية مثل ان يكتب العزيمة على الحديد ثم يوضع في النار ومثل ان يصب الخمر العتيق والنفط الابيض والادوية الحارة
في القنديل ويوضع في النار ويقرا عليه العزيمة ومنها هوائية مثل تطيير العصفور ومثل النفث في العقد ومنها
مائية وهو مثل غسل الرجل ببياض مخصوصة وجعلها على باب من يراد تهيجه **الفصل السابع**
في تحقيق الكلام في السحر المرتب على الصور اعلم ان تنكلوشا قد ذكر في كتابه من هذا
النوع ولا بد من تحقيق الكلام فيه هذا اخر ما وجدناه بخط المصنف و
الله اعلم وقع الفراغ من نقل هذا الكتاب من نسخة
نقلت من خط المصنف في الخامس من
شوال سنة اربعين
وستمائة